N12<524514674 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

137.
BAND

Christophorus-Verlag — Herder K. G., Freiburg i. Br.
1940

Alle Rechte vorbehalten



Gk 2449.

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

Inhalt des einhundertsiebenunddreißigsten Bandes

Abhandlungen

Seite

Balthasar, Hans Urs v., Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus 1
Bea, Augustin, Das Zeugnis des Spatens 284
Becher, Hubert, Erneuerung des Geistes 156
— Das Wort als Mitte 16
— Das Schicksal der Kirche im spanischen Bürgerkrieg 393
— Rudolf Alexander Schröder, gelesen im Krieg 350
Behn, Irene, Concha Espina, Dichterin des nationalen Spanien . 186
Bolkovac, Paul, Ärzte und Arzttum 252
— Delp, Alfred, Über den Tod 143
Braun, Josef, Ein unverstandenes und mißdeutetes Zeichen im Ritus der Taufwasserweihe 217
Brunner, August, Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis 210
Delp, Alfred, Heimat 277
— Der Krieg als geistige Leistung 207
— Der kranke Held 76
— Bolkovac, Paul, Über den Tod 143
Dumoulin, Heinz, Religiöse Fragen in Japan 261
Eibl, Hans, Not lehrt beten 347
— Religion 103
— Religion und Kultur 137
Eller, Engelbert, Die Versuchung in wertphilosophischer Sicht . 26
Gülden, Josef, Liturgische Erneuerung und die Beteiligung des Volkes am Gottesdienst in der Väterpredigt 178
Hillig, Franz, Die Predigt, wie sie der Pfarrer sieht 313
— Die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu im Durchblick . . . 381
Junk, Nikolaus, Das Kausalgesetz und die moderne Atomphysik . 295
Kreitmaier, Josef, Schicksal und Freiheit 171
— Ästhetisches Christentum 108
— Kunst und Leben 362
— Religiöse Kunst und religiöses Leben 386
Krose, Hermann A., Der Geburtenrückgang in der Schweiz . . 401
Kühner, Hans, Religiöse Tonkunst und christlicher Glaube . . 224
Lotz, J.-B., Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum . 71
Noppel, Constantin, Das Priestertum als Element christlicher Einheit 241
Otto, Joseph Albert, Kirche und Kulturen 356

Seite

Overmans, Jakob, Katholische Kulturschau 89
Pribilla, Max, Konfessionskunde und konfessionelle Verständigung 148
Przywara, Erich, Vom Sinn der Demut 120
— Göttliches Schicksal: Paul Ernst 332
Rahner, Hugo, Theologie des Barocken 82
Schmidt, Philipp, Die magische Bewertung der Edelsteine bei den Kulturvölkern 192
Schultze, Bernhard, Der gegenwärtige Streit um die Sophia . . 318
Siegmund, Georg, Schuld und Entsühnung 324
Timmermans, Rudolf, Oliveira Salazar 114
Tinnefeld, Nora, Das Bild des Menschen in der Dichtung des Weltkrieges 291
Vermehren, Erich, Das astrologische Geheimnis 246
Vries, Wilhelm de, Ritus und Volkstum in Syrien 35
Zeiger, Ivo, Einsatz und Wagnis im Kampfsport 9

Umschau

Becher, H., Abschied von Hölderlin 96
Behn, I., Die Macht der Frau 165
Bolkovac, P., Der Christ bei Hengstenberg 94
— Einordnung der Sexualmoral 408
Böminghaus, E., Abt Joachim von Floris, der Prophet und Zeitendeuter 230
Fichtner, H., Laiengedanken zu einem Theologenbuch 267
Frank, K., Dacqués Naturphilosophie 44
Groot, C. de, Dichtung junger Katholiken in Holland 410
Jansen, B., Skotus-Renaissance 97
Kirschbaum, E. Das Kreuz von Herculanum 198
— Vom Geiste französischer Kunst 127
Koch, H., Schöpfergröße im Kleinsten 306
Koester, W., Evangelische und katholische Schriftauslegung 407
Kreitmaier, J., Jakob Burckhardts Verhältnis zum Christentum 269
— Vergilbte Briefe 304
— Altdeutsche Kunst im Donauland 51
Kurz, G., Eine liturgische Begegnung 124
Müller, J.-B., Ein japanischer Kriegsdichter der Gegenwart 54
Noppel, C., Das Rote Kreuz 373
Ogiermann, H., Einfaches Leben? 232
Przywara, E., Andacht zur Schöpfung 200
— Dionysos, Prometheus, Christus 368
Rahner, H., Ökumenische Reformationsgeschichte 301
Raitz v., Frentz, E., Neue Züge im Leben des heiligen Ignatius . . . 340
Richstaetter, K., Der einflußreichste deutsche Mystiker 370
Rüschkamp, F., Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri 202
Steinmetz, J.-B., Zwei Künder Christi: Abt Vonier — Erzbischof Goodier 48
Stockhausen-Kues, «De docta ignorantia» des Nikolaus von Kues . 163
Timmermans, R., Südamerika und die «Leyenda negra» 338
Zeiger, Ivo, Riccis Weltkarte 129

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertsiebenunddreißigster Band

	Seite
Adam, A., Der Primat der Liebe	409
Ahmad, M. Mahmud, Die Verwirklichung des Summum Bonum in der religiösen Erfahrung	169
Algermissen, K., Konfessionskunde	152
Augustinus, Aurelius, Musik (übertragen von C. J. Perl)	101
Bachmann, L. G., Meister, Bürger und Rebell	65
Bacon, Fr., Essays	311
Barthel, E., Der Mensch und die ewigen Hintergründe	169
Barthou, L., Mirabeau	59
Bauer, J., Die Spendung der Taufe in der Brixener Diözese	308
Baumann, H., Völkerkunde von Afrika	359
Bäumer, G., Gestalt und Wandel	344
Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied	389
Baur, J., Giovanni Gentiles Philosophie und Pädagogik	342
Bebber, O. A. v., Südamerika	340
Becker, H., Trutzbüchlein der Deutschen	239
Beenken, H., Der Meister von Naumburg	64
Bense, M., Die abendländische Leidenschaft	204
Bergengruen, W., Die Ostergnade	135
Bergmann, E., Die Geburt des Gottes Mensch	273
Bernatzik, H. A., Große Völkerkunde	359
Bernberg, H., Singt dem Herrn ein neues Lied	
Beumelburg, W., Von 1914—1939	239
Bier, A., Die Seele	378
Binding, R. G., Vier Jahre an der Front	239
Bircher-Benner, Vom Werden des neuen Arztes	255
Bode, A., Heilige Zeichen	309
Bornemann, F., Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie	307
Braun, J., Die Reliquiare	369
Brehm, B., Der dümmste Sibiriak	239
Breitner, E., Maximilian I.	308
Brewitz, W., Viertausend Jahre jüdischer Geschichte	239
Brinton, C., Europa im Zeitalter der Französischen Revolution	310
Brockelmann, C., Geschichte der islamitischen Völker und Staaten	311
Broglie, L. de, Licht und Materie	134
Brüschweiler, Wir als Viermillionen-Volk	402
Bücken, E., Richard Wagner	69
Bückers, H., Die Makkabäerbücher; Das Buch Job	272
Buysse, E., Miele kehrt heim	239
Carnegie, Dale, Wie man Freunde gewinnt	377
Chastonay, P. de, Die Satzungen des Jesuitenordens	386
Claes, E., Der Pfarrer aus dem Kempenland	135
Clemen, P., Gotische Kathedralen in Frankreich	127
Closen, G., Wege in die Heilige Schrift	341
Dacqué, E., Urwelt, Sage und Menschheit	44
— Das verlorene Paradies	44
Dander, F., S. J., Christus alles in allem	204
Daniele, J., I documenti Constantiniani	307
Dard, E., Napoleon und Talleyrand	60
Darrow, K. K., Die Renaissance der Physik	134
Das Neue Testament in Einzelausgaben für Soldaten (Kepplerhaus)	103
Dennert, E., Die Natur, das Wunder Gottes	134
Dibelius, M., Jesus	205
Diekamp, Fr., Katholische Dogmatik, II	335
Driesch, H., Alltagsrätsel des Seelenlebens	133 378
Droste-Hülshoff, A. E. v., Werke in einem Band	66
Düren, W., Meine Unterredung mit Oswald Spengler	311
Dürre, K., Wege zur Menschenkenntnis	133
Eberhard, O., Zeugnisse deutscher Frömmigkeit von der Frühzeit bis heute	376
Edwards, W. H., Paul III.	157
Eiselsberg, A. v., Lebensweg eines Chirurgen	253
D'Elia, P. M., S. J., Il mappamondo cinese del P. M. Ricci S. J.	129
Erkelenz, C. H.. Unsere Liebe Frau aus Flandern	135
Eschelbach, H., Hexenkampf	206
Faßbinder, M., Monika die heilige Mutter	168
Galbiati, G., Papa Pio XI.	167
Ganzer, R., Der heilige Hofbauer	167
Gedat, G. A., Wunderwege durch ein Wunderland	360
— Was wird aus diesem Afrika?	360
Giesau, H., Die Meißner Bildwerke	64
Giraud, V., De Chateaubriand à Brunetière	93
Görres, Des Andern Last	410
Goodier, A., S. J., Sünder und Heilige	167
— Werke	49
Gräf, R., Ja, Vater	205
Graf, R., Selig die Hungernden	205
Grassi, E., Vom Vorrang des Logos	311
Greischel, N., Der Magdeburger Dom	379
Grenzmann, W., Georg Christoph Lichtenberg	169
Grimm, H., Wie Grete aufhörte, ein Kind zu sein	239
Gröber, C., Die bildende Kunst als Glaubensverkünderin	275

Seite

Groos, H., Willensfreiheit oder Schicksal 169
Gruber, Joh. J., Des heiligen Ignatius Weg zu Gott 375
Grüneisen, F., Das deutsche Rote Kreuz 373
Guardini, R., Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit 97
— Kultbild und Andachtsbild 109
Guggisberg, K., Carl Ludwig Haller . 169
Guibert, J. de, S. J., Theologia spiritualis ascetica et mystica 274
Günter, H., Das deutsche Mittelalter II 308
Günther, Fr., Der deutsche Bauernkrieg 307

Haas, R., Wolfgang Amadeus Mozart . 69
Häberlin, P., Naturphilosophische Betrachtungen 311
Haggeney, C., S. J., P. Friedrich Plappert S. J. 167
Hahn, G., Werkbuch der Kirchengeschichte 237
Hahne, H., Jahresfuge 200
Haller, J., Der Eintritt der Germanen in die Geschichte 307
Hämel-Stier, A., Das Seelenleben der heiligen Johanna Franziska von Chantal 168
Harpole, J., Am Puls des Lebens . . 254
Hartmann, O. J., Erde und Kosmos im Leben des Menschen, der Naturreiche, Jahreszeiten und Elemente 378
Haupt, G., Die Reichsinsignien, ihre Geschichte und Bedeutung 379
Haushofer, H., u. J. v. Leers, Bauern führen den Pflug nach Osten 307
Haushofer, K., Deutsche Kulturpolitik im indopazifischen Raum 413
Hecht, J., Das Sankt-Nikolaus-Münster in Überlingen 380
Hedin, S., Fünfzig Jahre Deutschland . 311
Hefele, K., Das Unbedingte. Von Katharina v. Siena 377
Hegel, E., Hölderlin und der christliche Erlösungsgedanke 344
Heinerth, H. Chr., Die Heiligen und das Recht 414
Heintel, E., Nietzsches System in seinen Grundbegriffen 311
Heise, H., Der Herrschaftsstand der deutschen Revolution 413
Heitmann, L. u. a., Die Ordnung der deutschen Messe 124
Hengstenberg, E., Christliche Grundhaltungen 94
— Christliche Askese 94
— Tod und Vollendung 95
— Einsamkeit und Tod 95
Henz, R., Die Hundsmühle 134
Hergenbrecht, P., Vorabend 239
Herr, J., Bilder aus dem katholischen Leben der Stadt Frankfurt 308
Herzog, P., Johannes v. Müller und die französische Literatur 61
Hessen, J., Platonismus und Prophetismus 311
Hildesheim, Verein für Heimatkunde. Die Bernwardinische Kunst 379

Seite

Hilger, H., Kleine Lehre von Gottes großer Welt 206
Höcht, J. M., Größe und Erhabenheit der Stigmatisation 133
Höfer, J., Dombau im heiligen Geist . 167
Höffner, J., Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter 307
Hofmann, P., Sinn und Geschichte . . 273
Hopmann, M., Marie Le Hanne-Reichensperger 344
Hosse, J., Selbstgespräche der Seele von Bonaventura 274
Houtryve, J. van, La Bernardine réparatrice 168
Hugin, L., Die letzte Kerze 135
Hünermann, W., Hermann Josef, der Mönch von Steinfeld 167
Husemann, F., Von Bild und Sinn des Todes 240

Jaeger, H., Der Kampf um das höchste Gut 377
Jaspers, K., Existenzphilosophie . . . 71
Jedlicka, G., Französische Malerei . . 127
Illemann, W., Wesen und Begriffe der Philosophie 169
Jobst, A., Evangelische Kirche und Volkstum 309
Juhos, B. van, Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften 378
Jungmann, J. A., die liturgische Feier . 124
Yver, C., Marie-Pauline de Jesus-Christ-Pauline Jaricot 168

Kalt, E., Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Siehe Bückers 272
Kamm, P., Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins 343
Karmeliterin, Ein Leben der Liebe . . . 168
Kassiepe, M., Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart . . 412
Kiechler, W., Dionysos, Prometheus, Christus 368
Kienzl, Fl., Bolivar 339
Kindermann, H., Heimkehr ins Reich 206
Kirschweng, J., Der Neffe des Marschalls 238
Kittel, G., Christus und Imperator . . 205
— Die historischen Voraussetzungen der jüdischen Rassenmischung 414
Klatt, Fr., Lebensmächte 274
Klein, M., Von der All-Einheit im Ich . 169
Kluge, K., Nocturno 239
Knapp, O., Priester des Herrn 167
Koepgen, G., Gnosis im Christentum . . 267
Kolbenheyer, E. G., Der einzelne und die Gemeinschaft 169
Korevaar-Hesseling, E. H., Die Entwicklung des Madonnentypus in der bildenden Kunst 64
Korostowetz, Wl. v., Der letzte Zar . 62
Krabbel, G., Ein mutig Herz, ein redlich Wollen 344
Kramer, E., Der Wolfsfreier und die Magd Ilsa 238

	Seite
Kretschmayr, H., Maria Theresia	169
Kroll, E., Carl Maria von Weber	69
Kuckhoff, T., Vater	206
Künkel, Fr., Das Wir	132
Lang, A., Aus meinem Leben	380
Laun, J. F., Die tägliche Forderung	376
Leibbrand, W., Der göttliche Stab des Äskulap	252
— Vincenz von Paula	167
Leipoldt, J., Katholische Volksfrömmigkeit	376
Leturia, P., Iñigo López de Loyola	340
Lippert, P., S. J., Vom Endlichen zum Unendlichen	273
— Aufstiege zum Ewigen	273
Lob der Mutter	345
Löer, P., Moritz von Büren	309
Loidl, Fr., Menschen im Barock	169
Lortz, J., Die Reformation in Deutschland	301
Löscher, H., Das befreite Herz	134
Lützeler, H., Führer zur Kunst	63
Märker, F., Sinn und Gesetz des Lebens	378
Maier, J., Führung und Freiheit in der Erziehung	344
Mann, O., Novalis: Romantische Welt	101
Mann-Tiechler, G. v., Uns ist Leben anvertraut	344
Manvil, A., La Psychologie expérimentale en Italie	132
Martin, V., Les origines du Gallicanisme	308
Maschek, H., Lyrik des späten Mittelalters	206
Mathäser, W., Der Ludwigs-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern	310
Matzerath, P., Die Totenfeier der byzantinischen Kirche	240
Meissinger, K. A., Der Abenteurer Gottes	135
Meißner, K., Deutsche in Japan, 1639 bis 1939. Dreihundert Jahre Arbeit für Wirtsland und Vaterland	413
Mell, M., Steirischer Lobgesang	240
Mercenier, F. et François, La prière des églises de rite byzantin	237
Messerschmid, Liturgie und Kirchenmusik	387
Monitor, Vom Sakrament der Weihe, I u. II	99
Morton, H. V., Auf den Spuren des Meisters	205
Mühlgrabner, M., Der stille Weg	345
Mulert, H., Der Katholizismus der Zukunft	410
— Konfessionskunde	150
Müller, G. E., Hegel	342
— G., Literaturwiss. Jahrb. der Görres-Gesellschaft	344
— C. Th., Hans Leinberger	65
Müller-Blattau, J., Georg Friedrich Händel	69
Naumann, H., Deutsches Dichten und Denken von der germanischen bis zur staufischen Zeit	66
Nemitz, F., Unsterbliches Spanien	275
Neuberg, A., Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart	378
Neuwinger, R., Die Philosophie Ernst Bergmanns	273
Nietzsche, Fr., Werke und Briefe. Briefe Bd I und II	58
Nohara, W. K. v., Brasilien	340
Nohl, H., Die sittlichen Grunderfahrungen	274
Novalis: Romantische Welt. Die Fragmente, hrsg. v. O. Mann	101
Oberhammer, V., Die Bronzestatuen am Grabmal Maximilians I.	275
Öhquist, J., Ein König u. sein Günstling	169
Oschilewski, W., Väter und Söhne	343
Otto, J. A., Kirche im Wachsen	357
Pagés, H., Fernes Läuten	239
Philipon, M. M., La doctrine spirituelle de Sœur E. de la Trinité	168
Pichler, H., Das Geistvolle in der Natur	377
Pieper, Zucht und Maß	409
Przywara, E., „Deus semper maior", III. Bd.	375
Rachmanowa, A., Jurka	68
— Geheimnisse um Tataren und Götzen	135
Rahner, H., Eine Theologie der Verkündigung	235
Ramsay, T., Annette v. Droste Hülshoff	67
Reifferscheidt, E., Über die Sprache	344
Reiners, H., Tausend Jahre rheinischer Kunst	65
Reiter, P. J., Martin Luthers Umwelt	309
Rendl, G., Ein fröhlicher Mensch	238
Restrepo, F., El alma de las palabras	18
Reynold, G. de, Portugal	115
Richstaetter, K., Thomas v. Kempen	371
Rideau, E., Philosophie de la Physique moderne	378
Riepenhoff, J. R., Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts	308
Ries, J., Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis	132
Röhr, R., Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie	311
Rosenkranz, G., Fernost — wohin?	361
Rosenmöller, B., Religionsphilosophie	342
Rüdiger, H., Theophrast, Charakterbilder	343
Rust, G., Aufbau und Verfall des spanischen Staates	311
Sailer, J. M., Geist und Wahrheit	377
Salazar, O., Portugal (Reden und Dokumente)	62
Samhaber, E., Südamerika	338
Schalk, F., Französische Moralisten	101
Schaumann, R., Die Berufenen	239
Schebesta S.V.D., P., Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri	202
Scheffler, K., Form als Schicksal	204
Schick, E., Der Christ im Leiden	377

	Seite
Schick, E., Begegnungen mit dem Vorbild	343
Schloz, W., Vom ewigen Krieg	200
Schlund, E., Modernes Gottglauben	273
Schmaus, M., Katholische Dogmatik	235
Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit	310
Schmidt, J., Der Mainzer Dom	308
Schneefuß, Dr. V., Des Reiches neue Nachbarn	414
Schneider, Fr., Unterricht u. Erziehung als Beruf	343
Schneider, O., Die Macht der Frau	165
Schnitzler, T., Im Kampfe um Chalcedon	307
Scholz, W. v., Anna Elisabeth v. Droste-Hülshoff	66
Schopenhauer, Art., Sämtliche Werke IV	59
Schopp, L., Selbstgespräche von Aurelius Augustinus	377
Schreyer, L., Bildnis der Engel	275
— Weg zu Gott	376
Schröder, R. A., Ewiges Gedächtnis	240
— Aufsätze und Reden	350
Schrötter, K. u. W. Wüst, Tod und Unsterblichkeit	240
Schuchhardt, C., Vorgeschichte von Deutschland	307
Schüller, S., Neue christliche Malerei in Japan. Christliche Kunst aus fernen Ländern	361
Schulte-Kemminghausen, K., Annette v. Droste-Hülshoff	67
Schultze, F., Die Kirche in Finnland	102
Sellmair, J., Der Priester in der Welt	99
Sertorius, L., Katharina v. Genua	168
Sievers, M., Die biblischen Motive in der Dichtung Rainer Maria Rilkes.	67
Silič, R., Christus und die Kirche	204
Solltmann, J., Elisabeth von Thüringen	344
Spörri, Th., Die Formwerdung des Menschen	204
Staudinger, J., Das Jenseits	240
Stavenhagen, K., Heimat als Grundlage menschlicher Existenz.	277
Stein, Fr., Max Reger	69
Steiner, B., Der Schöpfungsplan	133
Sternberger, D., Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert	310
Stöckli, A., Die Franziskuslegende des „Passionals“	376
Stolz, A. und H. Keller, Manuale Theologiae Dogmaticae II, VII	235
Storz, G., Das Drama Friedrich Schillers	66
Stoye, J., Finnland	102
Strauch, Ph., Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langemann	376
Syberberg, R., Peter Anemont	238
Tarchnisvili, M., S. J. C., Die byzantinische Liturgie	126
Tarouca, A. S., Weltgeschichte des Geistes	274
Thielicke, H., Das Wunder	341
Thomas, J., Der kurfürstliche Hof in Bonn	310
Thurnwald, R., siehe Baumann, H.	359
Tonquedec, J., Les maladies nerveuses ou mentales et les obsessions	133
Trakl, G., Gott ist die Kraft	201
Undset, S., Norwegische Heilige	167
Ungrund, M., Die metaphysische Anthropologie der hl. Hildegard von Bingen	345
Vairissière, J. de la, S. J., Eléments de psychologie expérimentale	133
Verkade, W., Spuren des Daseins	376
Viering, F. Chr., Evangel. u. kath. Schriftauslegung	407
Vietta, E., Der Tanz	65
Vitzthum, E., Die Briefe des Francisco de Xavier	237
Volk, H., Die Kreatur bei Karl Barth	132
— Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen	132
Vonier, A., Werke	48
Wachsmuth, B., Der Arzt in der Dichtung unserer Zeit	253
Wackenroder, W. H., Werke und Briefe	67
Wegner, M., Wir glauben	200
Weippert, G., Daseinsgestaltung	
Weisbach, W., Geschichtliche Voraussetzungen der Entstehung einer christlichen Kunst	413 63
Weismantel, L., Gericht über Veit Stoß	239
Wenzel, A., Philosophie als Weg	342
Westermann, D., siehe Baumann, H.	359
— Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit	359
Wiechert, E., Das einfache Leben 68	232
Wilson, H., Lehrjahre eines Diplomaten	62
Winckler, J., Das Mutterbuch	345
Witte, R. B., Das katholische Gotteshaus	236
Wundt, M., Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts	311
Yver, C., Marie-Pauline de Jésus-Christ — Pauline Jaricot	168
Zimmermann, H., Philosophie u. Glaube	169
Zinner, E., Leben und Wirken des Johannes Müller von Königsberg	309

Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus

Von Hans Urs v. Balthasar S. J.

Wenn wir hier in Kürze auf die möglichen Beziehungen der Philosophie Heideggers zur katholischen eingehen, so können wir durchaus nicht die ganze Breite und Tiefe der von ihm aufgerollten Probleme darstellen und kritisch würdigen. Wir können nur jenen einen, zentralen Punkt seines Denkens herausgreifen, der es bis in seine Verästelungen hinein geformt und bestimmt hat und gleichsam das »individuelle Gesetz« seines Systems bildet. Wir werden dieses Gesetz in sehr nüchterne und sachliche Worte zu fassen suchen und somit jene seltsame Atmosphäre von prunkender Düsterkeit und magischer Faszination, in der für die meisten Uneingeweihten, aber auch für viele dem Freiburger Meister Nahestehende dieses Denken eingehüllt ist, von vornherein hinter uns zurücklassen. Die Zauberformeln »Dasein«, »In der Welt sein«, »Sorge«, »Angst«, »Tod«, »Zeitlichkeit«, gleichsam ein elektrischer Stacheldraht, an dem eine ganze Schwadron von Philosophierenden sich verfing, sollen uns nicht bannen. Wir wollen zur Grundthese des Heideggerschen Denkens vordringen[1].

Diese Grundthese ist am klarsten in Heideggers Kantbuch dargestellt und läßt sich also formulieren: der menschliche Geist ist dadurch Geist, daß er die Ebene des bloßen Seins übersteigt, daß er in seinem Wesen Transzendenz ist, und daß ihm so in diesem Abstand die Dinge der Welt erhellt, Erkenntnisgegenstände werden. Dieser Überstieg aber, der als solcher nicht selbst »Sein« ist, sondern gleichsam ein Hohlraum, ist der Einbruch des »Nichts« in das Sein. Also ist das Sein, je mehr es sich dem Nichts nähert, das heißt, je endlicher es ist, um so geistiger. Der Geist ist als solcher Endlichkeit, und insofern der Geist das eigentliche, wahre Sein ist, kann Heidegger sich den Satz Hegels zueigen machen, demzufolge (eigentliches) Sein und Nichts zusammenfallen. Diese Gleichsetzung von Geist und Endlichkeit bei Heidegger ist aber nicht ein erratischer Block im Denken der Neuzeit, sie ist vielmehr nur der konsequente Schlußstein einer langen Reihe denkerischer Bestrebungen des 19. und 20. Jahrhunderts, welche mit der Abwendung von der idealistischen Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels anhebt. Für die Idealisten war die Endlichkeit immer in irgend einer Weise eine Vorläufigkeit, die im Prozeß des Denkens und der Welt selber in das Unendliche Gottes aufgehoben werden sollte. Bei Fichte war das Endliche zunächst nur das Material, an dessen Betätigung der Geist seine eigene Unendlichkeit sich erringen

[1] Eine ausführliche Darstellung gaben wir in »Apokalypse der deutschen Seele« III 193–315.

sollte; später ging Fichte dazu über, auch den menschlichen Geist als endlich anzuerkennen und wegen dieser Endlichkeit »mystisch« an der Unendlichkeit Gottes – wie Homunkulus am Wagen der Galatea – zerschellen zu lassen. Schelling versuchte demgegenüber, in der Endlichkeit der Welt selbst etwas Göttliches zu sehen, aber indem er so das Nichts in Gott hinein hob, spaltete sich dieser selbst in einem dämonischen Dualismus: in Gott ist etwas ewig Ungöttliches, ein finsterer Abgrund. Hegel wollte dieses unvermittelte Vergöttlichen der Welt dadurch umgehen, daß er den Begriff des absoluten Seins selbst zu einem Prozeß verflüssigte: der Geist wurde ihm so zu einem dynamischen Prinzip, das alle Stufen der endlichen Welt durchwandert, sich begreifend einverleibt und so aus ihrer Beschränktheit erlöst. Die Endlichkeit war das Aufbaumaterial der innern Fülle des unendlichen, göttlichen Geistes, aber eben dadurch zuletzt doch als Endliches vernichtet und entwertet.

Die erste Reaktion auf diesen Idealismus war der grobe Materialismus, dem die endliche Materie das einzig Wirkliche war, während die idealen geistigen Strukturen nur deren innerlich abhängigen »ideologischen Überbau« bedeuteten. Dem Materialismus parallel und ihn zeitlich überdauernd lief der Historismus, der das Schwergewicht des Seins in den positiven, faktischen Geschichtsverlauf setzte und damit der Zeit und ihren verschiedenen Augenblicken und Epochen einen qualitativen Sinn verlieh, den sie im Idealismus nie haben konnten. Positivismus ist dann der allgemeine, vage Name für alle Denkrichtungen, die im Geistigen und Naturhaften, im Zeitlichen und Räumlichen das durch das »Jetzt und Hier« qualitativ Bestimmte als letztes Objekt des Wissens betrachteten. Gegen Ende des Jahrhunderts erwuchs daraus die Lebensphilosophie, welche zum erstenmal dieser reinen Positivität der endlichen Dinge eine Art metaphysische Begründung verlieh. Das Leben, hieß es jetzt, ist ein unendlicher Strom, der sich durch die Welt ergießt. Wo er sich staut und an eine Schranke stößt, da nimmt seine chaotische Fülle Gestalt an, da erhält er Innerlichkeit, Bewußtsein, Geistigkeit. Man brachte diesen Satz mit der »positiven« Tatsache zusammen, daß das Geistige in all seinen Formen immer ein Abrücken von der unmittelbaren Lebendigkeit bedeutet, eine Intensivierung zwar, aber ebenso, wo es sich rein durchsetzt, ein Erstarren, Absterben. So kann später bei Klages der Geist als Widersacher der Seele verstanden, bei Scheler das Leben als dumpfer, mächtiger Drang dem ohnmächtigen, obwohl hellen Geist entgegengesetzt werden. Uns interessiert hier nur der Gedanke, daß der Geist durch eine Schranke des bloß Lebendigen gebildet wird, also durch Verendlichung. Biologen wie Eduard von Hartmann steuerten dazu die »Beobachtung« bei, daß gerade das höhere, geistigere Wesen auch das zerbrechlichere, sterblichere sei (gegenüber der unsterblichen Amöbe), und daß Schmerzempfinden und Sterbenkönnen so eine Auszeichnung besage.

Auf all diesen Ansätzen konnte Nietzsche sein Ideal der heroischen Endlichkeit bauen: Geist ist Leben, das sich selbst ins Leben schneidet, das sich transzendierend selbst seine Schranken setzt, um übermenschlich über sich hinaus-

zuwachsen, aber gerade so endlicher, weltlicher, sterblicher zu werden. Stefan George treibt den Gedanken bis ins Religiöse vor und fordert die Ver-Endlichung des Göttlichen selbst in der Gestalt Maximins. Bei Rilke aber wird das Lebensgefühl der glorreichen und vergänglichen Endlichkeit zur tragenden, selbstverständlichen Voraussetzung aller Dichtung; es gibt kaum einen theoretischen Satz oder Begriff Heideggers, dem bei Rilke nicht ein poetisches Symbol entspräche. Der Gedanke, daß die Endlichkeit als solche das Positive sei, hat sich bei ihm vom engern lebensphilosophischen Hintergrund abgelöst und in einer unabhängigen Philosophie der »Existenz« verselbständigt. »Uns, den Vergänglichsten« sagt die 9. Duineser Elegie, »trauen die Dinge ein Rettendes zu«: weil wir zeitlicher, endlicher, nichtiger sind als das bloße Sein, können wir es begreifen und in Geist verwandeln. – Neben all diesen philosophischen Strömungen aber läuft der Einfluß des großen theologischen Denkers der Endlichkeit, Kierkegaards, einher, der als größter Gegner Hegels für die religiös verstandene Positivität des Endlichen, für das Qualitative des Zeitaugenblicks mit letzter Vehemenz eingetreten war, und dessen Endlichkeitspathos die Existenzphilosophie Jaspers' und die dialektische Theologie nicht minder beeinflußte als Heidegger selbst.

Heidegger faßt in seiner scharfen These: Endlichkeit = Geist, Nichtigkeit = Sein also nur das Grundthema des gesamten modernen Denkens zusammen. Das geistvolle Wortspiel »Lichtung des Seins« (im unaufhebbaren Doppelsinn von nichtender Verspärlichung und geistiger Erhellung) könnte also als das Schiboleth dieser ganzen Denkperiode im selben Maße gelten, als das Wortspiel Hegels »Aufhebung« (im unaufhebbaren Doppelsinn von Vernichtung und bewahrender Emporhebung des Endlichen) das Zauberwort des Idealismus war.

Was hat katholische Philosophie zu diesem Grundmotiv des modernen Denkens zu sagen? Muß es ihr nicht wider die innersten Instinkte gehen, ihr geradezu als eine Perversion ihrer eigenen Stellung erscheinen, in welcher Endlichkeit als solche doch als ein Mangel, also viel eher als ein Merkmal des niederen, stofflichen Seins, nicht des geistigen aufzutreten scheint? Die Frage ist weniger einfach, als es auf den ersten Blick scheint, und wir können sie im folgenden auch keineswegs erschöpfend behandeln und klären. Nur ein paar Richtlinien seien gegeben.

Was das Unterscheidende christlicher Philosophie gegenüber nichtchristlicher ist, das muß am ehesten aus einem Vergleich mit der griechischen Philosophie klar werden, in welcher die Ursprünge des gesamten abendländischen Denkens begründet liegen. Bevor wir aber fragen, was das Christentum an neuen Motiven in das philosophische Denken gebracht hat (nur dieses interessiert uns ja hier, nicht das theologische), ist noch eine kurze Warnung und Klärung am Platze. Die Welt, in der wir leben, ist eine, vom christlichen Standpunkt aus gesehen, übernatürliche. Sie ist als ganze eine auf ein übernatürliches Ziel hingeordnete, ursprünglich (als ganze) begnadete, dann (als ganze: da ja auch »die Schöpfung nach Erlösung seufzt«) gefallene, aber von Strahlen der Ur-

offenbarung her durchblitzte, endlich in Christus (als ganze) erlöste. Natur ist also immer schon in einen übernatürlichen Zusammenhang eingebettet und darum auch alle Philosophie von einem – bewußten oder unbewußten – theologischen Apriori umgriffen. Die Offenbarung Christi bringt, trotz ihrer Neuheit, nicht erst das Übernatürliche in die Welt, wohl aber kann sie von neuem den Übernatürlichkeitscharakter des geoffenbarten Gottes und der vor ihm stehenden Welt aus einer Vergessenheit und Verlorenheit ans Licht ziehen, die selber in einem (erb-sündigen, also »theologischen«) Vergessen und Wegsehen ihren Grund haben konnte. So ergibt sich das Paradoxe, daß die Offenbarung, weit entfernt, fremde theologische Bestandteile ins philosophische Gebiet einzuschmuggeln und dieses gleichsam fremddienlich zu versklaven und in Beschlag zu nehmen, vielmehr gerade erst die wahre, sachliche Scheidung von Philosophie und Theologie ermöglicht. Denn von ihr her fällt erst das Licht auf das halb oder ganz verborgene übernatürlich-theologische Moment im vor- oder außerchristlichen Denken, das keineswegs etwa ein »rein natürliches Denken« ist. Freilich wird diese Scheidung aber nie bis zu einer vollen Trennung gehen, aus dem einfachen Grund, weil auch die Gegenstände: Natur und Übernatur, selbst innig verbunden sind und zusammen den einen Bestand des Seins ausmachen.

Nach dieser Klärung fragen wir zuerst nach dem Unterscheidenden der Offenbarung, wie sie zentral in Christus erging. Wir können es in drei Sätzen ausdrücken: 1. Der Menschgewordene ist »Bote« Gottes, der uns von der innern, »intimen« Sphäre des Göttlichen erzählen, sie uns eröffnen sollte. Damit sind wir vor Gott nicht nur als den »Grund« und das »Ziel« der Welt, sondern vor den absolut souveränen, freien, persönlichen, dreieinigen, schaffenden und erlösenden Gott gestellt, und in solchem unmittelbaren In-Beziehung-Treten zu dieser Intimität Gottes wird unser Stehen vor ihm zur absoluten »Situation«, zum absoluten seligen oder unseligen Ernst. 2. Aber diese Offenbarung vollzieht sich eben als *Menschwerdung*, also *in* und *aus* einer Natur und in einer zeitlichen Geschichte. Eine einzelne, endliche Natur wird vergöttlicht, und dies nicht durch Aufhebung ihrer Schranken, sondern indem ihre Endlichkeit (zuletzt durch die Auferstehung des Fleisches) als mit der Göttlichkeit vereinbar erklärt und sanktioniert wird. 3. Damit ist einschlußweise schon gesagt, daß durch die übernatürliche Menschwerdung die geistige Natur nicht erst personhaft und geschichtlich *wird* (wie aller Protestantismus behaupten muß), sondern nur in seiner naturhaften Personalität und Geschichtlichkeit über sich hinaus vollendet wird, wobei es freilich möglich ist, daß infolge dieser Erhöhung gerade die tiefsten Werte der Natur selbst erst ins helle Licht gerückt werden. Von der Möglichkeit einer Vergöttlichung der endlichen Natur Christi fällt ein Licht auf die Personhaftigkeit aller endlichen Geister, d. h. auf die Tatsache, daß ihre Partikularität, ihr »Dieser-und-nicht-jener-Sein«, ihre sich ausschließende Unvergleichlichkeit nicht auf eine bloß negative Eigenschaft des weltlichen Seins, nicht auf ihre wertlose Nichtigkeit zurückgeführt werden kann. Und ebenso fällt ein

Licht auf die Geschichtlichkeit dieser Geister, d. h. auf die Tatsache, daß die Situationen in Zeit und Raum, in die sie gestellt sind, als solche einen positiven, ja bis ins Absolute reichenden Charakter tragen und nicht beliebig verwechselbar sind (was der Fall wäre, wenn Zeit und Raum bloße Nichtigkeit, bloße »Schranke« wären). Endlichkeit, lehrt also die Offenbarung in Christus, ist nicht ein rein Negatives.

Dieses Negative aber war die Grundthese der großen griechischen Philosophie. Nicht das Personale, sondern das (immer allgemeine, mehrere Individuen umfassende) Wesen, nicht die Geschichte, sondern der »Fluß der Zeit« (in seiner Nichtigkeit) waren die großen Gegenstände ihres Nachsinnens. Wie der platonische Eros vom individuell schönen Leib aufsteigt zu immer allgemeinerem Schönen, so strebt das griechische Wissen überhaupt vom Individuum, das als solches »Schranke« des Wesens ist, zum Schrankenlosen. So ist die griechische Statue in all ihrer Konkretheit »Wesen«, nicht Person. Für Aristoteles nicht minder als für Platon hat diese letzte kein »Eidos« mehr, ihre Individualität entstammt der Materie. Aber auch der Stoiker hat zum Ideal den kosmopolitischen Allgemeinmenschen, und im Neuplatonismus kennt die Entschränkungs-Sehnsucht kaum mehr Grenzen. Wenn im Problem des Zeitlichen Heraklit auch den reinen Fluß der Dinge zum Absoluten erhob, so doch gerade in dieser »Reinheit«, in der keinem Augenblick eine qualitative Auszeichnung zukommen konnte. In ähnlichem Sinn wurde von den Sophisten die Wahrheit in den reinen Fluß hinabgezogen: nichts war somit als endgültig wahr oder falsch zu bezeichnen. Aber auch bei Plato gibt es vom Zeitlichen kein eigentliches Wissen. Wenn später in der Stoa der Weltprozeß zu einer Art von großer kosmischer Geschichte wird, so gibt es doch in ihm keine letztentscheidenden Situationen: der Prozeß selbst kann als Ganzer in »ewiger Wiederkunft« von neuem beginnen. Auch bei Plotin ist die ewige Entscheidung des Einzelnen immer schon überholt und umgriffen vom mystischen Wissen um die totale Rückkehr der Welt in Gott.

Vom Standpunkt der reinen Philosophie aus erscheint so das griechische Denken als eine höchste Entfaltung der Sphäre des Allgemeinen und Wesenhaften, so sehr, daß das Wesen des Seins ganz in der Tendenz vom Partikulären weg und zum Universalen hin gesucht wird. Hinter dem Universalen, in der Verlängerung seiner Betrachtung, steht das Göttliche; hinter dem Partikulären das Nichtige. Freilich ist es nun wahr, daß diese Blickrichtung »von-zu« für den Griechen mit derjenigen von Natur zu Geist zusammenfällt und eine rein natürliche Philosophie das Wesen Gottes von der höchsten Stufe des weltlichen Seins her zu enträtseln suchen muß. Wenn aber auch die griechische Philosophie unter einem theologischen Vorzeichen stehen muß, werden wir dann nicht sagen müssen, daß der Ausfall von Personalität und Geschichtlichkeit, jener unterscheidend von der Offenbarung her sichtbaren Einfallstore des Übernatürlichen in die Welt – daß dieser Ausfall mit einem erbsündigen Vergessen, mit einem Versuch zusammenhängt, die Welt in sich selber zu schließen

und so gut es geht als absolut zu setzen? Mit dieser Schließung der Welt hängt die Überwucherung des Abstrakt-Allgemeinen über das Partikuläre und Konkrete innerlichst zusammen. Die Transzendenz des Göttlichen über die Welt muß hier die Form der Transzendenz des relativ schrankenlosen Allgemeinwesens über das relativ beschränkte Einzelwesen annehmen.

Somit ist deutlich, daß das Griechische dem Modernen scharf und ausschließend entgegengesetzt ist. Dort ist die Richtung auf Geist und Gott die Richtung auf Unendlichkeit; hier ist sie die Richtung auf Endlichkeit. Und so möchte es scheinen, daß der lange Kampf zwischen griechischem und christlichem Geist, der die Jahrhunderte der christlichen Denkgeschichte ausfüllt und der ein Kampf um die Rechte des Partikulären gegenüber der Alleinherrschaft des Allgemeinen war, schließlich folgerichtig zu Heidegger führen mußte, daß dieser also, in einem gewissen Sinn, den Durchbruch des unterscheidend Christlichen im Denken darstellte. – Aber wir wissen anderseits, daß die Heideggersche Philosophie wie fast die gesamte Endlichkeitsphilosophie der Moderne eine betont gegenchristliches Gesicht trägt. Tiefer und theologisch gesehen: daß sie die Säkularisierung christlicher Gedanken ist mit der Bestrebung, die Welt neuerdings in sich zu schließen und absolut zu setzen. Nur sollte diesmal das Absolutheitsmoment nicht mehr im Allgemeinen und Wesenhaften, sondern im Partikulären, Endlichen und Existenzhaften als solchen gesucht werden. Indem die Endlichkeit und das »Nichten des Nichts« zur Voraussetzung der Vollkommenheit des weltlichen Geistes gemacht wird, zeigt sich seine absolute, einsame Autonomie: vom Nichts her, nicht von Gott her empfängt er seine Vollendung.

So steht das christliche Denken, wenn es den in der Offenbarung Christi beleuchteten philosophischen Wahrheiten Ausdruck geben will, zuletzt in gleichem Abstand vom modernen wie vom griechischen Geist. Gegenüber den Griechen muß es betonen, daß das Positive, Endliche, Einmalige und Geschichtliche ebenso ursprünglich zum Gegenstand der Philosophie gehört wie das Allgemeine und Zeitlose. Gegenüber Heidegger aber wird es daran festhalten, daß diese Endlichkeit und Zeitlichkeit das Weltsein nicht weniger geschöpflich und gottabhängig sein lassen, wenn sie auch nicht als ein bloß Negatives angesehen werden dürfen. Wie läßt sich das vereinigen?

Das göttliche Sein ist innerlichst durch das Gesetz der Identität gekennzeichnet. Darum ist das nichtgöttliche Sein innerlichst durch eine grundlegende Nichtidentität charakterisiert, die quer durch das ganze Weltsein hindurchgeht und nichts anderes als seine innere »Nichtigkeit« und Seinsschwäche besagt. »Das Geschöpf«, sagt der heilige Thomas, »ist nicht sein Sein«, dieses kommt ihm nur von Gott her zu, sein »Wesen« fällt nicht zusammen mit seinem »Sein«. Freilich kommt ihm dieses Sein wirklich zu, und wenn Sein ursprünglich, d. h. in Gott das Gesetz der Identität hat, so wird auch das weltliche Sein, insofern es, trotz seiner Nichtigkeit, echtes Sein ist, am Gesetz der Identität teilnehmen müssen. Wir haben also diese doppelte, scheinbar widersprüchliche Wahrheit festzuhalten, daß das Weltsein als Ganzes und bis in seine letzten Winkel hinein ein »nichtiges«

ist, weil es als Ganzes und bis in seine letzten Winkel hinein ein nicht-göttliches ist, daß es aber auch als ganzes eben doch Sein ist und nicht Nichts. Wir können also in ihm nicht irgend ein Gebiet, einen Aspekt, einen Teil herausheben, dem der Name Sein im absoluten (göttlichen) Sinn zustünde, aber auch keinen, der als das absolute Nichts bezeichnet werden müßte. Um mit Heidegger zu reden: das Nichts »durchnichtet« das ganze endliche Sein, aber das endliche Sein erfüllt als Sein auch sein ganzes Nichts. Daraus folgt nun aber etwas Wichtiges. Wenn wir die Nichtidentität zwischen Wesen und Sein im Weltlichen als dessen innere »Polarität« bezeichnen, so dürfen wir diese nicht so auffassen, als ob der eine »Pol« darin gleichsam das Absolute, der andere aber gleichsam das Nichtige wäre. Die Nichtigkeit liegt vielmehr in der Nichtidentität der Pole selber. Weder kann man also – im Sinn der Griechen – sagen, das (allgemeine und notwendige) Wesen der Dinge sei das Absolute, das schlechthin Wertvolle an ihnen, während die (zeitlich-individuelle) Existenz das Nichtige, Minderwertige sei. Noch kann man mit den Modernen umgekehrt diese Existenz zum Absoluten erheben. Das »Nichts nichtet« durch beide hindurch, da beide ja nur infolge der Nichtigkeit des Weltseins verschieden sind. Wir können daher weiterhin sagen: es gibt schlechterdings keinen Fleck im endlichen Sein, der nicht, sofern es Sein ist, noch einen positiven Aspekt hätte und somit nicht ein Abglanz des göttlichen Seins wäre, es gibt aber auch schlechterdings keinen Fleck in ihm, der nicht, sofern es Nicht-Gott ist, noch einen negativen Aspekt hätte und somit vom Nichts nicht innerlich berührt wäre. Nichts in ihm ist reine Vollkommenheit, nichts ist reine Unvollkommenheit. Wenn nun also das Geschöpf als solches endlich ist, so dürfen wir diese Endlichkeit nicht als reine Unvollkommenheit auffassen. Denn auch die Eigenschaft der Endlichkeit ist als Seinseigenschaft zugleich positiv und negativ, seinshaft und nichtig. Dies wird sofort klar, wenn wir die von der Offenbarung her in ihrer Positivität sichtbar gewordenen Aspekte der Personalität und Geschichtlichkeit ins Auge fassen. Daß ich nicht du bin, daß also eine endliche Grenze unsere beiden Personen gegeneinander abgrenzt, ist keine reine Unvollkommenheit unserer Personen. Denn es besagt zugleich unsere Unvergleichlichkeit, unsere Unvertauschbarkeit, den unersetzlichen Wert unseres beiderseitigen Ich-seins. Dasselbe gilt für die Zeitaugenblicke, wenn sie als einmalige, unwiederholbare Situationen erfaßt werden. Darum ist es zum Beispiel nicht wahr, daß die verschiedenen Lebensalter des Menschen: Kindheit, Jugend, Reife, Alter in ihrer wesentlichen Unterschiedenheit nichts Positives besagen. Daß etwa die Jugend im Mannesalter nicht voll bewahrt ist, sondern daß ihre eigentümlichsten Vorzüge mit ihr selbst auf immer dahin sind, das beweist, daß auch das innerlich Endliche und Vergängliche als solches eine Positivität besitzt, die in keinem übergreifenden Zeitlosen aufgehoben ist. So ist es auch nicht wahr, daß etwa das Tier alle Vorzüge der Pflanze, der Mensch alle jene des Tieres, der Engel alle jene des Menschen besitzt, – obwohl jedes dieser Wesen vollkommener ist als das vorhergehende. Das vegetative System der Pflanze ist

vollkommener als das des Tieres, der Instinkt des Tieres ist vollkommener als der des Menschen. An die naturhafte Begrenztheit und Sterblichkeit des Menschen sind Vorzüge geknüpft, die es in einem Reich reiner Geister nicht geben kann: Wie sehr vertiefen uns Leid und Tod, wie innerlich bilden uns der Geschlechterzusammenhang, Zeugung und Mutterschaft, leibliche Gliedschaft, Dienst am Volk und an der Menschheit. Wir können sogar einen letzten Schritt tun und sagen: auch noch in unserer Geschöpflichkeit und in unserem Nicht-Gott-Sein liegt ein letzter Abglanz von Vollkommenheit. Denn auch dieses Gegenüberstein, durch das wir fähig sind, als wirklich selbständige Wesen mit Gott zu verkehren, ist ein Schimmer der göttlichen Selbständigkeit und – wenn wir durch Offenbarung das Geheimnis der Dreifaltigkeit kennen – ein Abglanz jenes ewigen innergöttlichen Gegenüberseins, das aller Nichtigkeit und Nicht-identität überhoben ist.

Damit ist unsere Stellung zu Heidegger und zur ganzen modernen Endlichkeitsphilosophie prinzipiell klargestellt. Wir sagen gegen Heidegger: Endlichkeit ist als solche nicht gleichbedeutend mit Vollkommenheit. Darum ist ein Wesen nicht um so vollkommener, je endlicher es ist. Wohl aber sagen wir: Auch Endlichkeit als solche ist nicht gleichbedeutend mit Unvollkommenheit. Es gibt in der Welt ebensosehr eine »gute Endlichkeit« wie eine »schlechte Unendlichkeit« (Hegel). Alle klassische Kunst, wo sie einen selbständigen Wert gegenüber romantischer Unendlichkeitssucht besitzt, ruht auf der Unaufhebbarkeit der »guten Endlichkeit«. Und wenn das Christentum gerade darauf das Licht der Offenbarung gelenkt hat, daß es auf den Einzelnen ankommt, auf die sichtbaren Zeichen, auf die endliche Kirche, auf den Menschen Christus »gestern, heute und in Ewigkeit«, dann ist es Pflicht einer christlichen Philosophie, neben der bleibenden Negativität der Endlichkeit auch deren Positivität denkend zu erwägen und in ihrer Systematik einen Platz dafür zu schaffen.

Durch seine Absolutsetzung der Endlichkeit und des Nichts war Heidegger gezwungen, dieses »Absolute« auf jenen Wegen sichtbar werden zu lassen, die den Menschen auf seine Endlichkeit zurückwerfen, ihn in sie *verschließen*: durch die reine Erfahrung der Angst, der Sorge, des Todes. Für uns, die wir Endlichkeit nicht verabsolutieren, sondern auch in ihr noch einen Ausdruck unserer Gottbezogenheit erblicken, brauchen diese Wege keineswegs die einzigen zu sein. Wir können als Christen der Positivität des Endlichen (bei all seiner bleibenden Negativität) ebensosehr von den seligen und erfüllenden Daseinserfahrungen her begegnen: in der Liebe erfahren wir – bei allem Schmerz der Schranke, die uns hindert, ganz eins zu werden – die unvergleichliche Einzigkeit eines endlichen Wesens. In der Kunst das Wunder des einmaligen Gelingens einer endlich-»vollkommenen« Gestalt. Im sittlichen Tun die ewigkeitsbeladene Unverwechselbarkeit des Augenblicks. Im Aufblick zu Gott erschauern wir vor dem Auge, das uns aus den Abgründen des Absoluten her unverwandt ansieht, und das uns, dich und mich, in unserer Ausschließlichkeit meint.

Einsatz und Wagnis im Kampfsport

Von Ivo Zeiger S. J.

Wer sich von den Wandlungen und Entwicklungen des Sportes ein anschauliches Bild machen will, der halte einmal neben eine Aufnahme heutiger Gletscherwanderer eine Zeichnung von Bergsteigern aus der Biedermeierzeit. Der Unterschied ist so ergötzlich, daß man seine helle Freude daran haben kann. Was die Künstler des beginnenden 19. Jahrhunderts darstellten, ist gewöhnlich eine gemischte Gesellschaft von Damen und Herren, die auf engen Bergpfaden einherturnten und sich offenbar an der ungewohnten Lage erheitern. Die Herren tragen die unvermeidlichen langen »Pantalons mit Steg«, einen feierlichen Gehrock und einen noch feierlicheren Zylinder, der manchmal eine recht unfeierliche Sehnsucht nach der Tiefe bekommt, die Damen mühen sich ab in feinen, schmalen Schuhen, weitbauschigen, bis zum Boden reichenden Röcken und engen, beengenden Miedern; aber der Kiepenhut ist keck und verführerisch über die Krauslöckchen gestülpt. Das Ganze erweckt den Eindruck einer bunten Gesellschaft, die sich aus dem Salon in die Natur verirrt hat, und wenn der Zeichner rundum noch möglichst wild eine Bergwelt von »klassischer Erhabenheit« auftürmte, tritt der Gegensatz nur um so schärfer hervor.

Trotzdem bedeutete das Bergsteigen auch für die Menschen von damals eine Leistung: nicht nur wegen der Zweckwidrigkeit ihrer Ausrüstung und Kleidung, die zu vorzeitiger Ermüdung führen mußte, sondern vor allem, weil ja die Gesellschaft des beginnenden 19. Jahrhunderts, von wenig Reit- und Jagdsport abgesehen, den Leibesübungen fernstand, und einzig den gepflegten Garten oder glatten Salon als Lebensraum kannte. Für sie war körperliche Betätigung eine Abwechslung im gesellschaftlichen Dasein und demgemäß herrschte dabei immer noch das Gesellschaftliche, die Formenwelt des Salons, das Spielerische und Tändelnde des italienischen oder französischen Gartens vor.

Nun gibt es freilich auch heute noch »Bergfreunde«, die nach ihrem ganzen Wesen und Auftreten wenig in die Bergwelt passen und gerade dann abstoßend wirken, wenn sie als Salontiroler oder Alpengigerl die Lebensart des Gebirglers in unerträglicher Maskerade nachzuahmen suchen. Gott sei Dank, bilden sie immer mehr die Ausnahme, und von bestimmten Höhenlagen an ist der echte Bergsteiger vor ihnen sicher. Denn dort beginnt seine Heimat, die Welt der Anstrengung und Gefahr.

Dem Bergsteiger von heute ist Steigen und Klettern eine ernste Aufgabe, nicht tändelndes Spiel. Darum ist seine Ausrüstung und Kleidung sachgemäß, einfach und rauh, sein ganzer Lebensstil herb und soldatisch. Er will etwas erreichen, kämpft wie ein Soldat um den Berg, ringt um die Gipfel; wie ein Sturmtruppführer berechnet und plant er die Aufstiegwege, kraxelt sich in die Höhe, klammert sich an Steilwände, verbeißt sich in die Spalten und Schrunden mit der verbissenen Zähigkeit des Menschen, der siegen will. Spielerische Betätigung ist

zu harter Anstrengung, gesellschaftliches Geplauder und Getändel zu herber Kameradschaft, Leibesübung zu Kampf und Wehreinsatz geworden.

So ist – und zwar nach innern Entwicklungsgesetzen – aus dem reinen Betätigungssport, der wie sein ursprünglich englischer Name körperliche Bewegung und Betätigung als Liebhaberei und Zeitvertreib bedeutet, zunächst ein echter Leistungssport geworden. Dann bemächtigte sich seiner die bereits in Technik und Industrie eingebürgerte Sucht nach Wettbewerb und Bestleistung, schließlich wurde der Sport in jene Welt heimgeholt, der er bei allen Völkern in der Geschichte zugeordnet war: er wurde zum Wehr- und Kampfsport.

Die Entwicklung ging in dem Maß voran, in dem man Wagnis und Gefahr einbaute, bejahte oder doch mit in Kauf nahm. In diesem Augenblick stellte sich aber auch die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des sportlichen Wagnisses.

Auch das sportliche Wagnis hat seine sittlichen Gesetze, denen sich jeder echte Sportsmann unterworfen weiß. Sie bewegen sich um den rechten Ausgleich von gottgewolltem Wagemut und gottgebotener Klugheit. Es gibt sportliche Leistungen, die jedermann als Vermessenheit ansieht und die von ernsten Sportsleuten auch dann verworfen und abgelehnt werden, wenn der Erfolg sie zu rechtfertigen scheint. Wenn, wie es vor einigen Jahren in den Stubaier Alpen geschah, eine Studentin ohne Übung und entsprechende Ausrüstung, mit Stöckelschuhen, einen der steilsten Gletscher überqueren will und selbstverständlich abstürzt, so ist das entweder strafbare Unwissenheit oder verbrecherisches Spiel mit dem Leben, und man wird die unerschrockenen Mannschaften der Bergwacht verstehen, wenn sie bei allem Bedauern über das Unglück doch laut ihrer Entrüstung Ausdruck verliehen. Wenn ein junger Mensch, allen Warnungen zum Trotz, ohne Begleitboot, von der italienischen Westküste nach Korsika schwimmen will – vor wenigen Monaten berichteten davon die italienischen Zeitungen –, so ist das nicht mehr Leistungssport, sondern unsportliche Vermessenheit.

Aber es gibt auch andere Fälle, die beim ersten Blick eine sehr zwiespältige Beurteilung finden, je nach dem Standpunkt, den der Beurteiler einnimmt. Ist es z. B. sittlich einwandfrei, bei Autorennen die Geschwindigkeiten immer höher und höher zu steigern, auch auf die Gefahr hin, die sichere Herrschaft über den Wagen zu verlieren? Ist es noch sinnvoll, der Besteigung eines besonders schwierigen und hohen Berges in der Himalaja-Gruppe oder der Erstbezwingung einer Eigernordwand, die sich bisher allem Zugang erfolgreich verschloß, immer wieder neue Menschenopfer anzubieten? Es wird Menschen geben, die darin ein heldenhaftes Unternehmen sehen und in ehrlicher, rückhaltloser Bewunderung solche Tat billigen; es gibt andere, die solche Wagnis für baren Unsinn halten – oft sind es dieselben, die nicht weniger blind später den glücklichen Erfolg anbeten.

Wo ist die Wahrheit? Gibt es für diese Grenzfälle überhaupt sittliche Normen? Ist die Entscheidung darüber nicht letztlich eine Sache des Charakters, der kämpferisch-mutigen bezw. überklug-feigen Haltung?

Die Fragestellung ist im Grunde nicht neu; sie war schon den frühesten Schriftstellern katholischer Sittenlehre bekannt: der Ausgleich von Mut und Klugheit oder wie die Scholastiker es nannten: der Kardinaltugend der Fortitudo (Tapferkeit) und der Prudentia (Klugheit) auf dem Gebiet des fünften Gebotes.

Der Mensch kann über sein Leben und seinen Leib nicht nach Belieben verfügen, da er nicht unbeschränkter Herr seines Seins ist. Was er an Lebenskraft besitzt, trägt er zu Lehen, wie der deutsche Mensch des Mittelalters so treffend sagte. Eine heilige Verantwortung liegt also über ihm, sein gottgeschenktes Leben zu entfalten, zu gebrauchen und zu verbrauchen im Dienste seines Lehensherrn, von dem er alles empfing: Gottes Wille ist sein Lebensgesetz. Darum ist es ihm nicht erlaubt, direkt in sein Leben einzugreifen, nach Belieben es wegzuwerfen oder sich seiner körperlichen Kräfte zu berauben. Das bedeutet nicht, daß er sie nur hüten und pflegen müsse, jeden Einsatz ablehnend; dann würde er ja keinen Gebrauch von diesen Gütern machen, die ihm doch zu Nutz und Dienst gegeben sind. Im Gegenteil erfüllt er gerade dann sein Lebensgebot, wenn er sich und sein Leben auch bis zur Vernichtung einsetzt im Dienst für Familie, Kirche und Vaterland. Und wenn es auch selbstverständlich nie erlaubt sein kann, Selbstmord zu begehen um irgend eines, wenn auch noch so großen Gutes willen, so kann doch Gottes Gesetz von jedem Menschen eine Dienstleistung verlangen, die seinen sicheren Tod bedeutet. Wenn der Soldat in verlorener, vertrommelter Stellung aushält und beim einsetzenden Sturm des Gegners sich noch einmal zu aussichtslosem Widerstand aufrichtet, um die Kameraden rückwärts zu warnen, wenn ein Matrose im U-Boot bleibt, um es durch Sprengung dem Zugriff des Gegners zu entziehen, und dabei den sicheren Tod findet, wenn der Arzt oder die Krankenschwester am Krankenlager sich den Todeskeim holt, wenn eine Mutter das keimende Leben in ihrem Schoß bejaht, obwohl sie weiß, daß des Kindes Geburt ihre Todesstunde sein wird, wenn Männer in die verschüttete, vergaste Grube eindringen, um die Kameraden zu bergen, und selbst dabei untergehen, wenn der Kommandant einer belagerten Stadt sich dem blindwütigen Feind freiwillig als Geisel darbietet, um seiner Leute Leben zu retten, wenn Missionare ohne Waffen, bloß auf Gottes Schutz vertrauend, zum ersten Mal den Boden wilder Völkerschaften betreten, weil eben nur so, vielleicht nur durch ihren Zeugentod dem Evangelium eine Bresche geschlagen werden kann, so dienen sie alle mit Leib und Leben einem Werk, das solchen Einsatz fordern kann. Hier kann auch die wägende Klugheit kein anderes Wort sprechen als die wagemutige Liebe des Herzens. Alles andere wäre nicht mehr Klugheit, sondern Schwäche.

Aber hat denn das Wagnis gegenüber der Klugheit überhaupt zu sprechen? Ist es nicht so, daß Wagemut und Klugheit sich ausschließen? Der kluge Mensch vermeidet das Wagnis, und wer sich der Gefahr aussetzt, ist nicht mehr klug, sondern waghalsig. Stehen also nicht Mut und Klugheit in Widerspruch?

Der Widerspruch ist nur scheinbar. Denn im Begriff des Wägens ist das

Wagen mitgegeben[1]. Ohne Wagnis hat Klugheit gar keine Seinsberechtigung. Denn ihre Aufgabe ist es ja nicht, das Wagnis aufzugeben, sondern seine Fährlichkeit zu mindern.

Die Gefahr gehört zu allem Sein hier auf Erden, ja man kann sagen, daß sie mit der wesenhaften Vollkommenheit der verschiedenen Seinsstufen steigt. Lebloße Steine wagen nichts, die Pflanze dagegen als niederste Lebensform hat schon für ihr Dasein Gefahr zu bestehen. Das tierische Leben vollzieht sich bereits in rücksichtslosem Daseinskampf, in ununterbrochener Abfolge von Angriff und Verteidigung, von Wagnis und Gefahr. Je mehr ein Wesen durch Anlage und Natur über seine Umwelt sich erhebt, je mehr es also zur Beherrschung seiner Umwelt aufgerufen ist, desto größer ist auch der Bereich jener geworden, die es ständig in neuem Kampf überwinden und in seinen Dienst zwingen muß. Rein metaphysisch gesehen, wächst also mit der stufenweisen Vervollkommnung des Seins auch die Gefährdung. Metaphysische Höhenlage und Würde bedingen eine höhere Verwundbarkeit, ein größeres Wagnis.

Weder der Einzelmensch noch die Gemeinschaft können nach Gottes Plan ihre Anlagen entwickeln und ihr Wesen entfalten, ohne sich der Gefahr des Untergangs auszusetzen. Die Auseinandersetzung mit dem Wagnis zu fliehen oder aufzugeben, bedeutet Selbstaufgabe; der Kampf ist gottgewollt.

Aber Gott hat dem Menschen in aller Fährlichkeit eine Waffe gegeben: die Überlegung, die Klugheit. Sie bringt ihm freilich erst zum Bewußtsein, daß er gefährdet ist, daß er einem unsicheren Ziel zustrebt. Sie bewirkt, daß sein wagemutiges Handeln wirklich zum Wagnis wird. Das Tier handelt bei aller Kühnheit eben doch nur triebhaft und wird sich der innern Gefährlichkeit seines Tuns nicht bewußt, wenn es auch anlagegemäß und aus Erfahrung die Gefahren kennt, die ihm drohen können. Das eigentliche Wagen ist ein geistiger Vorgang, der sich aus sehr verwickelten Einzelschritten zusammensetzt: Einsicht in die drohende Gefahr und ihre möglichen Folgen, Angst und Grauen vor dem Kommenden, Abwägen der Sicherheitsgrößen für den Erfolg, Planen und Suchen nach neuen, mehr Sicherheit versprechenden Wegen, Hoffnung auf einen günstigen Glücksfall, Niederringen des innern Widerstrebens, Entschluß zum gefahrvollen Handeln.

Wagen im eigentlichen Sinn des Wortes setzt also ein Wägen voraus. Je mehr das Wägen fehlt, um so schneller wird vielleicht die Tat folgen, aber um so näher rückt auch unser Tun an Triebhaftigkeit oder Vermessenheit – man spricht nicht umsonst von blinder Waghalsigkeit. Umgekehrt wird aber ein allzu klügelndes Überlegen sich gar zu leicht mit dem Angsthasen verbünden, der in jeder Menschenbrust steckt, und die Tat vereiteln: wer viel wägt, der wenig wagt, sagt die Volksweisheit. Die echte Klugheit hat zwei Augen, eines für die Gefahren am Wege, eines für das Ziel, das man erreichen soll. Die falsche Klugheit sieht nur noch die Schwierigkeiten; ihr Auge zum Ziel, über alle Hemmungen

[1] Vgl. G. Thibon, Le risque au service de la prudence, Études Carmélitaines 24 (1938) 47–70.

hinweg, ist schwach geworden. Wo immer es unter den Völkern zur Erschlaffung, zu Bequemlichkeit und Verspießerung, zur Erstarrung und Verbürgerlichung auch im Kirchenraum, zu Geburtenarmut in der Ehe kam, war diese »Klugheit« am Werk. Der Mensch hat nun einmal nicht zu wählen zwischen Wagnis und Ruhe, sondern zwischen Wagnis und Wagnis. Und in dieser Wahl allein soll ihm die Klugheit helfen. Denn das Ziel, seine eigene, gottgewollte Entfaltung muß er erreichen, als einzelner und als Gemeinschaft, darüber gibt es kein Wägen mehr; sein Planen kann sich nur auf die Mittel erstrecken, die ihn zum Ziel führen[2]. Die rechte Klugheit wird also den Menschen leiten, unter Vermeidung oder möglichster Minderung der Gefahr jenen Hochwert zu verwirklichen, der ihm erstrebenswert erscheint.

An dieser Stelle nun gehen die Meinungen der Menschen auseinander. Denn schließlich regelt jeder seine Klugheit nach der Natur seines Ideals: wo sein Schatz ist, dort ist auch sein Herz. Wenn ein Kaufmann und ein Missionar in den Urwald ziehen, wird der Kaufmann vielleicht das Wagnis seines Begleiters um einiger Menschenseelen für unklug und sinnlos erachten, während er zum Geldgewinn das gleiche Wagnis nicht scheut, und umgekehrt. Es gibt also doch so etwas wie eine relative Klugheit, besser eine verschiedene Güterwertung.

Für den gläubigen Christen stellen Gott und Gottes Reich Höchstwerte dar, denen er alle andern unterordnet[3]. Das kann den Eindruck der Verständnislosigkeit für andere diesseitige Werte erwecken; für sie setzt er sich nicht mit gleicher Hingabe ein, er erscheint begeisterungsarm, lässig, teilnahmslos, feig. Tatsächlich kann darin eine ganz abscheuliche Feigheit verborgen liegen, wenn er nämlich sich stets und immer auf diese seine Verpflichtung zu den höchsten Werten beruft und nicht einmal ihnen mit dem Einsatz seines ganzen Wesens dient. Dann ist seine »kluge« Güterabwägung im Grunde nichts als eine billige Flucht vor der Wirklichkeit und vor den Gefahren des Lebens. Ein solcher Mensch stünde tief unter jenem Mutigen, der sich vielleicht in der Wahl seiner Hochwerte irrt und für ein nur zweit- oder drittrangiges Werk sich einsetzt, aber sich eben doch ehrlich und ganz einsetzt. Wer das Wagnis des Gottesreiches im Glauben bejaht, muß es ganz bejahen. Nur wer für Gottes Wort und Werk, für seinen Glauben das volle Wagnis, auch das Wagnis des Todes annehmen will, wer mit dem Wort des Herrn: »Wenn das Weizenkorn nicht stirbt...« Ernst zu machen entschlossen ist, kann von christlichem Glaubensmut reden. Dann erst, aber auch dann immer wird er das rechte Verstehen für alle untergeordneten Werte finden, wird verstehen, was ihre Verwirklichung an Opfern fordert, und im gegebenen Fall sich auch für sie ebenso rückhaltlos zu Verfügung stellen. Nur der ganze Christi umgreift mit seiner Begeisterung und seinem Willen alle Werthöhen, er ist der ganze Mensch.

Wie stellt sich nun die geordnete Klugheit zum sportlichen Wagnis? Zunächst

---

[2] S. Thomas: »Prudentia non est de fine proprie dicto, sed de iis quae sunt ad finem« (Summa theol. 2-2, q. 47, a. 6).

[3] Vgl. M. Rast, Wagnis im Glauben: diese Zeitschrift 134 (1938) 71-79.

einmal verbietet sie es nicht; der Christ ist durchaus nicht verpflichtet, etwa nur Tennissport zu treiben, weil damit ein Mindestmaß von Gefahr verbunden ist. Aber er würde sich gegen Gottes Gebot versündigen, wenn er unerfahren und ungeübt an die Durchkletterung der Großen Zinne in den Dolomiten herangehen wollte. Das würde schon gegen die einfachsten Regeln einer rein natürlichen, sportlichen Ethik verstoßen. Mit andern Worten: das Wagnis darf die Grenzen der eigenen Fähigkeiten nicht überschreiten. Mehr noch, es darf auch nicht im Mißverhältnis zum Wesen jeder sportlichen Betätigung stehen, und gerade hier liegt die Lösung der meisten Zweifel.

Sport ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, um so notwendiger, je wichtiger das Ziel ist, dem es dienen soll. Reiner Erholungs- und Betätigungssport wird daher niemals jenes Höchstmaß von Gefahren rechtfertigen, das zum Beispiel mit der sportlichen Wehr- und Kampfausbildung verbunden ist und in etwa verbunden sein muß. Denn körperliche Erholung und Stählung lassen sich auch ohne ernstere Wagnisse erreichen, die unmittelbare Vorschule für den Krieg dagegen fordert weitgehend ein ernstes Aug' in Aug' mit der Gefahr, schon in Friedenszeit. Wenn der Soldat in der Hindernisbahn nicht gelernt hat, auch einmal einen schweren Sprung zu wagen, ja wenn ihm das nicht zur zweiten Natur geworden ist, dann stockt er eben im Ernstfall und setzt damit sein eigenes Leben, das Leben der Kameraden und vielleicht überhaupt das Gelingen der »gewaltsamen Erkundung« aufs Spiel. So unangenehm auch das Rennen in der Hindernisbahn war – der Soldat nannte sie zu unserer Zeit eine »Schinderei« –, so notwendig war sie. Selbstverständlich dürfen bei den Übungen Gefahren nie so weit gesteigert werden, daß dabei wertvolle Körperkräfte oder gar das Leben des einzelnen nutzlos vergeudet werden. Gerade der echte Soldat weiß um den Wert des Lebens, und so entschlossen er sein eigenes Leben für die gute Sache im Ernstfall in die Schanze schlägt, so wenig würde er verstehen, wenn man ohne genügenden Grund einen Menschen opfern wollte, vielleicht bloß um ein Experiment zu machen. Die menschliche Würde und Freiheit sind ein so hohes Gut, daß sie nie als Mittel zum Zweck einfach in Rechnung gestellt und verschrottet werden könnten.

Unter dem gleichen Gesetz, ja noch viel mehr, steht der Leistungssport. Nehmen wir das Beispiel vom Bergsteigen. Die schrittweise Eroberung der Alpenwelt gehört gewiß zu den wundervollsten Leistungen unserer Zeit. Tausende und Tausende von Vorkämpfern haben in mutigem Ringen um die Gipfel sich selbst und uns allen eine unsagbar reiche Welt von Schönheit erschlossen und den Herrschaftsanspruch des Menschen über die Natur zum Sieg geführt. Das ist ein Ziel, dem mit Recht die Edelsten sich weihten. Der Berg ist ein großer Erzieher, er fordert von dem, der ihn bezwingen will, körperliche Widerstandskraft, seelische Selbstbeherrschung, kluges Wägen und mutiges Wagen, Gottvertrauen und Zuversicht, und die edle Freude an der reinen Schönheit von Gottes Natur. Als Monsignore Ratti, der spätere Pius XI., als Erster auf einem neuen Weg von

der italienischen Seite die 4600 Meter des Monte Rosa bezwungen hatte, schrieb er in stiller Nachtstunde auf dem Gipfel in sein Tagebuch: »Von der Welt weihte Gott die Gipfel! Wir fühlten lebendig in neuer Enthüllung die Allmacht und Herrlichkeit des Herrn.«[4]

Freilich war vorauszusehen, daß die Bergsteiger nicht eher ruhen würden, bis auch die letzte, sprödeste Wand in den Alpen bezwungen war. Die Eigernordwand forderte elf Todesopfer; erst im September 1938 gelang den Deutschen L. Voerg, A. Heckmair, H. Harrer und F. Kasparek in einem Kampf auf Leben und Tod der Durchstieg. Sie haben es nachher bewiesen, daß sie das Wagnis nicht leichtsinnig oder aus bloßer Rekordsucht unternahmen: nach ihrer Ankunft im Tal lehnten sie es ab, sich photographieren zu lassen, denn sie hätten es nur getan, »damit es an der Eigernordwand nun endlich einmal Ruhe gäbe«. Ein Wort voll schlichter, gewinnender Tapferkeit!

Tapferkeit ist der eigentliche Sinn alles sportlichen Wagens. Nicht Rekordsucht, die leichtsinnig und ohne vernünftigen Grund alles aufs Spiel setzt, nicht Selbstverherrlichung, die im Grunde doch nur krasser Egoismus ist, nicht Waghalsigkeit und Vermessenheit, sondern die ruhig abwägende, schlicht dienende Entschlossenheit, die Treue des Mannes, der sich den Gesetzen seines Lebens und seines Schöpfers beugt.

Tapferkeit ist mehr als Mut. Auch dieser Krieg hat bewiesen, daß nicht jeder Mutige auch tapfer ist, und daß mancher, der von Natur zu Ängstlichkeit neigt, im Ernstfall als tapferer Held sich erweist. Tapferkeit ist auch nicht notwendig die Frucht sportlicher Übung. Es gab in den Schützengräben tüchtige Sportsmenschen, die im entscheidenden Augenblick doch versagten, weil ihnen die sittliche Kraft fehlte. Unsere oberbayrischen Bauernburschen aber, die zum Beispiel in den fürchterlichen Wabengräben vor Verdun sich verbissen, waren keine Männer des Sportes in der herkömmlichen Bedeutung und haben doch den Franzosen »die Hölle verteufelt heiß gemacht«. In den Rückzugskämpfen des Oktober 1918 konnte man ausgehungerte, ausgemergelte Feldgraue sehen, denen das düstere Grauen im Gesicht stand, die aber trotzdem die geistige Kraft aufbrachten, den »inneren Schweinehund« – wie man sehr bezeichnend sagte – in sich niederzuzwingen und auf verlorenem Posten bis zum bitteren Ende auszuhalten. Tapferkeit ist mehr als Mut, sie ist vor allem harte Pflichttreue, ritterlicher Gehorsam, Kampfentschlossenheit und Hingabebereitschaft, sie ist der stille Verzicht auf das eigene Ich, um nur zu dienen. In diesem deutschen Soldatenwort Dienen liegt der edle Grundgehalt dieser schönsten Mannestugend.

Alle sportliche Ausbildung, alles sportliche Wagnis soll letztlich zum Dienen erziehen, zum Dienst an Volk und Vaterland, an den heiligen Lebensgesetzen der Familie und des kommenden Geschlechts, zum Dienst vor Gott, von dem wir Leben und Leib zu Lehen tragen. Alles andere mag vielleicht wagemutige

[4] Scritti alpinistici, hrsg. von der Sektion Mailand des Italienischen Alpenklubs; deutsch von L. v. Schlözer (Regensburg 1936).

Männer bilden, Spitzenleistungen erzeugen, aber ohne die schlichte Tapferkeit des Lebens bedeuten sie wenig. Denn Tapferkeit ist nicht nur Soldatentugend, sondern die notwendige Haltung aller. Kein Volk kann leben, kein Staat und noch weniger die Kirche können bestehen und blühen ohne den tapferen, edlen Wagemut gottgläubiger Männer und Frauen.

Das Wort als Mitte

Von Hubert Becher S. J.

Da Faust, von der schönen Erde enttäuscht, sich dem Überirdischen nahen will und Offenbarung ersehnt, läßt ihn Goethe zum Neuen Testament greifen, damit er dort, wie der Dichter selbst, erkenne, »daß die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d. h. je mehr man einsieht und anschaut, daß jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im Besondern auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen, besondern, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat«[1]. Es überrascht uns vielleicht, wenn das wuchtige »In principio erat verbum« den Suchenden hemmt. Er kann das Wort so hoch unmöglich schätzen und setzt an den Anfang, nachdem er »Sinn« und »Kraft« als unvollkommene Deutung verworfen hat, die Tat. Man kann mit Fug und Recht erwägen, wie diese vier Ausdrücke doch eine Übersetzung sind, in denen der Dichter vom äußern Wort zur innern Erkenntnis, zur Seelenkraft, die diese hervorbrachte, und zu ihrem Träger zurückdachte, zum Träger, den die christliche Philosophie actus purus nennt, und der, insofern er von Ewigkeit gezeugt ist, als Wort des Vaters da steht, Anfang, durch den alles geschaffen ist. So ist er Bild des Vaters und Urbild alles dessen, was Abbild göttlichen Wesens und Vollkommenheit sein kann, Urbild auch des Menschengeistes, seiner geistigen Kraft, seiner Erkenntnisse und seiner Worte. Im »Wort« also offenbart sich der Ursprung und Anfang. Es ist Ausgang und wieder mannigfaltige Darstellung. Und darum weist das Wort und weisen die Worte zurück, sind sie Bilder, Künder und Offenbarer eines Gehaltes, der durch sie und in ihnen sichtbar wird.

Was ist das Wort in sich? Was bedeutet es? Vom Symbolcharakter des Wortes soll die Rede sein, ob es uns im Gespräch des Alltags, in Dichtung und Wissenschaft oder in dem heiligen Buch der Offenbarung begegnet.

I.

Das gesprochene Wort ist ein Symbolon, ein Zeichen, das der Mensch frei gewählt hat, wie auch die Buchstaben, in denen es geschrieben wird, bei verschiedenen Völkern verschieden sind. Es steht für einen geistigen Gehalt, der bei allen gleich ist, wie auch die Dinge, deren Abbild die geistige Erkenntnis ist. Dinge und Gedanken haben einen naturgegebenen, allgemein-gültigen Zu-

[1] Goethe, Maximen und Reflexionen, Jubiläumsausgabe 42, 192.

sammenhang. Das Wort, gesprochen oder geschrieben, ist willkürliche Setzung des Menschen. So lehrte Aristoteles. Der heilige Thomas folgte ihm, fügte aber in seiner Erläuterung hinzu, daß Plato nicht dieser Meinung gewesen sei und das Wort ein natürliches Zeichen des geistigen Gehaltes genannt habe. Ganz richtig war diese Behauptung nicht; denn Plato hatte Cratylos und Sokrates lange darüber sprechen lassen und schließlich gefunden, daß der natürliche Zusammenhang von Wort und Gedanke sehr weit gehe, jedoch schließlich das Wort einen dunklen Ursprung in der Ideenwelt habe.

Die platonischen Gedanken waren durch den nüchternen Aristoteles nicht beiseite geschafft. Wo immer die Sprache neu erlebt wurde, tauchten sie auf. Die Humanisten der Barockzeit, die Romantiker und auch die Gegenwart (Claudel, Binding zum Beispiel) wußten viel über den natürlichen Sinn der einzelnen Laute zu sagen, deren Ton eine geistige Bestimmtheit in sich trägt, so daß auch die Worte, die aus ihnen gefügt sind, schon dem Klang nach natürlich dem Gehalt zugeordnet und natürliche Zeichen sind. Daraus ergäbe sich, daß sie der Menschennatur als solcher entsprächen und dem ganzen Menschengeschlecht eigen wären, das eine einzige Ursprache besäße, »die einen ebenso wundervollen Ursprung wie die Religion« hatte und »aus der alle andern Sprachen kräftig geflossen sind« (J. Grimm). Dieser Versuch, die Sprache aus geisttragenden »Empfindungslauten und Schallnachahmungen« (Fr. Schlegel) einzig und allein herzuleiten, entsprach dem stark gefühlsgetragenen Denken eines Novalis und der Überzeugung, daß die Urzeiten die höchste und beste Sprache gehabt hätten, wie Hamann und Herder lehrten. Wenn sie sich auch nicht ausdrücklich auf die Heilige Schrift beriefen, hätten sie doch an Adam erinnern können, dem Gott alle Geschöpfe vorstellte, »damit er sähe, wie er sie heißen könne. Und ganz so wie der Mensch die Lebewesen hieße, so sollten sie genannt werden. Da gab der Mensch allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allem Wild Namen« (Gen. 2, 19 f.).

Wir sehen davon ab, ob der Menschensprache der Adel eines unmittelbar göttlichen Ursprungs zukommt und ob es der Abfall von Gott mit sich brachte, daß sich der musikalische Naturzusammenhang zwischen Gedanke und Wort und damit zwischen Ding und Wort minderte und sich auch die ursprüngliche aus Gott schöpfende Denkkraft, die im Wort das Wesen bezeichnet, verdunkelte; wir untersuchen auch nicht weiter die Frage, ob im Gleichlauf dazu auch die Schrift vom eigentlichen Bild zum willkürlichen Zeichen herabsank. Jetzt jedenfalls schöpfen wir alle das Wort aus unserer Umgebung, aus der Volksgemeinschaft, in die wir hineingeboren wurden. Wir erfahren, daß alle, die lebendig in ihr wurzeln und aus ihrem Geist leben, das Wort kraftvoller sprechen und die Sprache selbst bereichern können. Wir beobachten auch, daß der denkende Mensch in der immer weiter gehenden geistigen Arbeit die Sprache zu befähigen sucht, neue und feinere geistige Unterscheidungen zu bezeichnen, oft in willkürlicher Setzung. Doch wie leicht erstarrt und verdorrt sie dann im luftleeren Raum einer Geistigkeit, die ihre lebendige Wurzel zu vergessen scheint!

Das mahnt den Verständigen, solche gespenstigen Bildungen, die »doppelt-bösen symbolisch-mystischen Ungeheuer« (Goethe 42, 130) abzustoßen und das Wort wieder im Wohlklang des Einfachen und Volkstümlichen zu suchen.

Auch in der Sprache bleiben Denken und sinnenhaftes Fühlen aneinander gebunden. Immer wieder wird uns bewußt, daß das Wort dem ganzen Menschen, seinem Himmel und seiner Erde angehört. Zunehmender Individualismus macht auch das Wort zum Zeichen einzelmenschlichen Erkennens und verringert seinen Gehalt, während der Zusammenhang mit dem Volk auch den ganzen Geist des Volkes einverleibt. Dies zuerst ganz erkannt zu haben, ist ewiges Verdienst der Romantik[2].

II.

Das Wort ist also ein Symbol, das seine Bedeutungskraft aus menschlicher Übereinkunft hat, ohne daß aber eine weithin natürliche Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem geleugnet werden darf. Besonders spüren wir sie im gesprochenen Wort. »Lautmalerei« nennt nur einen besonderen, kleinen Ausschnitt dieses Zusammenhangs. Das Zeichen »Wort« steht für den geistigen Gedanken. Die mittelalterliche Philosophie nennt ihn das verbum mentis, das Wort des Geistes. Sie will damit ausdrücken, daß dieser geistige Gehalt ebenfalls Bild ist, ein natürliches, nicht durch freie Übereinkunft gesetztes Abbild einer Sache. Da das äußere Wort den Gedanken, das Geisteswort, verkörpert, scheint auch in ihm all jene Mannigfaltigkeit wider, die aus der verschiedenen Betrachtung und geistigen Erfassung der Sachwelt fließt. Der Alltag, Fach und Beruf, Wissenschaft und Dichtung brauchen die gleichen Worte; da ihre Gedanken verschiedene Farben haben, sind auch ihre Worte von anderm Klang und anderer Tiefe. Die gemeine Lebensnotdurft macht auch das Wort farb- und klanglos. Zum abgenutzten Kupferpfennig tritt auch der Rechenpfennig des Wortes auf dem Markt und in der Kaufhalle. Dagegen dringt das reiche Gemütsleben des Volkes auch an unser Ohr in der lebendigen Mundart. Bayern, Schwaben und Westfalen, Köln und Berlin, um nur bei der deutschen Sprache und ihrer Vielheit zu bleiben, offenbaren ihre Frische und Innigkeit, ihren Ernst und ihren heitern Sinn, ihre Schwere und ihr Spiel. Bauer und Bürger, Zivilist und Militär haben ihren eigenen Wortklang. Der Rundfunksprecher spricht klarer, deutlicher und kennt nicht, auch wenn er Professor ist, das papierene Deutsch so manchen Buches. Große Soldaten sind auch Meister des Wortes. Gneisenau konnte mit Recht seinem König, der seine Denkschrift als Poesie beiseitegelegt hatte, sagen, daß auf Poesie die Sicherheit der Throne gegründet sei. Klare Entschlossenheit spricht aus Hindenburgs Befehlen, genau wie aus seiner Gestalt[3].

[2] Vgl. O. Walzel, Grenzen von Poesie und Unpoesie (Frankfurt a. M. 1937) 163. Vgl. auch El alma de las palabras (Die Seele der Worte) von P. F. Restrepo S. J (Librería Voluntad, Bogotá 1939). Das Buch behandelt grundsätzlich Form und Bedeutungswandel der Sprache.

[3] Vgl. O. Heuschele, Große Soldaten als Meister des Wortes, in: Deutsche Rundschau 64 (1937) 103 ff.; P. Biedermann, Zu Hindenburgs Gedächtnis, in: Die Literatur 40 (1937) 71 ff.

Jede Kulturstufe findet ihr Echo in Wortform und -ton. Jedes Volksschicksal prägt sich im Wort aus. Asphaltdeutsch und die markiger werdende Rede der Gegenwart, das ruhige Wort des innerlichen Menschen, das kraftvolle des emporreißenden Anführers, das listige des Lügners und Wortklaubers, das breite und schallende des Schaumschlägers verraten die innere Gestalt des Sprechenden und werden so Zeichen und Symbol des Eigentümlichen.

III.

Eindringlicher noch offenbaren sich uns die Geheimnisse des Wortes, wenn wir den Denker und Dichter und ihr Verhältnis zur Sprache betrachten[4].

Der Denker will den Zusammenhang der Dinge erfassen. Auch seine Worte sind der sinnlich erfahrbaren Welt entnommen, die wir zuerst erkennen und in Worten ausdrücken. Der Philosoph vergeistigt sie. Was er geistig »greift«, wird ihm zum »Begriff«, und je mehr er das Wort braucht, verflüchtigt sich das sinnenfällige Bild, wird das Symbol blasser und farbloser, und bedeutet doch im Geistigen einen fest umrissenen »Gehalt«, ohne daß auch in diesem Fall an »halten« gedacht zu werden brauchte. Die Kraft der lebendigen Sinne verliert sich, um geistige Klarheit und Helle zu schenken. Noch mehr, das einzelne und Zufällige wird entfernt, das Allgemeingültige, Wesentliche, Notwendige entdeckt. Der Denker selbst tritt zurück, das allen Verbindliche und sachlich Gegebene bleibt. Aufsteigend durch das Reich der Beziehungen naht sich der Menschengeist der letzten Wirklichkeit, die er »das Sein«, »das Gute«, »das Schöne« nennt. Er erweist es als Ursprung und Urgrund der ganzen Welt, vergißt aber dabei nicht, daß die gleichen Worte gebraucht werden müssen, um dieselben Gehalte an allen Dingen zu bezeichnen. Höchster und letzter Sinn verbindet sich mit dem allgemeinsten und blassesten.

Damit ist die Lehre vom Wort des Philosophen noch nicht erschöpft. Sie kann aber erst vollendet werden, wenn vom Dichter, dem Künstler des Wortes, die Rede gewesen ist.

Goethe, der seinem Faust fast eine Geringschätzung des Wortes in den Mund legt, hat unvergleichlich einfach und bildhaft das Wesentliche ausgesprochen: »Die Dichtkunst verlangt im Subjekt, das sie ausüben soll, eine gewisse gutmütige, ins Reale verliebte Beschränktheit, hinter welcher das Absolute verborgen liegt. Die Forderungen von oben herein zerstören jenen unschuldigen produktiven Zustand und setzen, für lauter Poesie, an die Stelle der Poesie etwas, das nun ein für allemal nicht Poesie ist, wie wir in unsern Tagen leider gewahr werden.« So schrieb er am 6. April 1801 an Schiller[5]. Dieser, der von oben, vom Idealen her, nach dem Sinn seines eigenen Berufes suchte, der von Natur geneigt war, für eine bestimmte Wahrheit, für das Allgemeine das dichterische Kleid, den besonderen Fall zu suchen, hatte sich nach langer Denk-

[4] Vgl. zum Folgenden die scharfsinnigen geschichtlichen Untersuchungen Walzels: Grenzen von Poesie und Unpoesie.

[5] Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe II[4] (Stuttgart 1881) 280 f.

arbeit dazu durchgerungen, daß der Dichter »Individualität und Idealität«, und zwar in notwendiger Einheit verbinden müsse. Dann »spricht der vollkommene Dichter das Ganze der Menschheit aus«[6]. Auch W. v. Humboldt schrieb in gleichem Sinn, daß er den »echt dichterischen Charakter« in der »Verbindung des Einfachsten und Höchsten, des durchaus Individuellen und vollkommen Idealischen in derselben Schilderung und derselben Gestalt« erkennt[7]. Ihre und Goethes Gegner waren manche Romantiker, von denen aber wenigstens Fr. Schlegel, wenn auch nicht so einfach und anschaulich, der gleichen Meinung wie Goethe war.

Dieser also spricht von der ins Reale verliebten Beschränktheit. Der Gegenstand des Dichters und seiner Kunst, der Gehalt seines Wortes ist das sachlich Gegebene, die Natur, der Mensch, der ganze Kreis der Schöpfung »vom Himmel durch die Welt zur Hölle«. Verliebte Beschränktheit nennt er die innere Haltung, Liebe, die sehend macht, die sich aber zügelt und nicht im Flug des Geistes das Gefüge der Welt sprengt, um ein jenseitiges Reich der Ideen zu entdecken. Auch dieses ist Goethe wertvoll. Wenn der Dichter in seinem Wort die reale Welt in ihrem Auf und Ab, Hier und Dort abbildet, so schätzt er sie nicht wegen ihrer zufälligen Gestalt, die morgen nicht mehr ist. Sie ist Bild, Spiegelung, Symbol des Absoluten. Der Ausdruck »des Absoluten« meint das Ewige, Notwendige, das alles hält, den letzten Weltgrund, meint Gott.

Hier nähert sich der Dichter dem Denker. Beide streben zum Letzten; beiden ist das vielfach gestufte Reich der Welt Weg zu ihrem Herrn, beiden ist Gott Urheber der Erscheinungen. – Vergessen wir jedoch nicht die Unterschiede. Der Denker sucht den möglichst lauteren Begriff – wir sahen freilich, daß er nur blaß und allgemein sein kann –; der Dichter läßt das Absolute nur als Hintergrund erscheinen. Der Denker streift mehr und mehr das Sinnenfällige ab und vergeistigt, fast möchte man sagen ent=bildet das Wort; der Dichter faßt nach der blutvollen Wirklichkeit, die jedoch Schleier der Wahrheit ist und bleibt. Jener sucht das Allgemeine, dieser das Besondere, beide ohne den Gegenpol zu vergessen. Der Denker kann jederzeit das Allgemeine auf das Besondere anwenden; der Dichter, der »das Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit« (Goethe 42, 146).

Wenn wir beide miteinander vergleichend abwägen, scheint der Dichter vor dem Denker etwas vorauszuhaben. Er wird der menschlichen Natur gerechter, die das Verhüllte und Ewige nur in Bildern und Gleichnissen zu sehen vermag. »Wie geschrieben steht: Es wurde der Mensch Adam zuerst zu einer lebenden Seele, zuletzt wird er zu lebendigmachendem Geist. Aber nicht das Geistige ist früher, sondern das Sinnengebundene; dann erst kommt der Geistmensch« (1 Kor. 15, 45 f.). Steht also der Dichter höher als der Denker?

Als Macrobius Ciceros Traum des Scipio erklären wollte, sah er sich zuerst vor die Aufgabe gestellt, ihn gegen den Vorwurf zu verteidigen, der Philosoph

---

[6] Ebd. 278 f., vom 27. März 1801.

[7] Angeführt bei Walzel a. a. O. 30.

habe eine Dichtung (einen Mythos) geschrieben, »wo doch keine Art von Dichtung den Bekennern der Wahrheit (den Philosophen) anstehe«. So sehr wirkt das Wort des Plato nach, der dem Dichter die Mythen, dem Denker die λόγοι (Wahrheitsbegriffe) zuschrieb (Phaidon 61 B). In dreifach abgestufter Unterscheidung findet Macrobius die bildhafte, symbolische Redeweise auch für den Philosophen geeignet, wenn es sich um die Seele und die Kenntnis der himmlischen Dinge handelt. Hier kann er sogar Plato als Beispiel anführen: »Als Plato sich erkühnte, von ‚dem Guten' (Gott) zu sprechen, wagte er nicht zu sagen, was es sei, das nur wissend, daß kein Mensch wissen könne, wie beschaffen es sei.« Er fand das Bild der Sonne »und eröffnete sich durch dieses Symbol den Weg zu sagen, was man nicht unmittelbar fassen kann« (Comm. in s. Cic. I 2).

Bei dem deutschen Hugo von St. Victor, der den Areopagiten Dionysius erklärt, heißt es: »Das ist der ganzen Erwägung Kern: Unser Geist kann sich zur Nachahmung und Beschauung des Unsichtbaren nicht erheben, wenn er nicht durch Sichtbares geleitet wird, so nämlich, daß er das Unsichtbare aus dem Sinnenfälligen zu ergreifen und zu würdigen weiß, insofern jenes diesem ähnlich ist und sein Symbol in ihm findet« (Migne 175, 949 A).

Antikes und christliches Denken stimmen überein, daß die bildhafte Sprache, wie sie der Dichter verwendet, Inhaltsreicheres von dem Urgrund der Welt aussagen kann als der vergeistigte, unmittelbare Begriff, oder, um mit Kant zu sprechen, daß die ästhetisch-ideelle Sprache zu Höherem befähigt ist als der vernunftideelle Ausdruck[8]. Schelling findet dann die abschließende Formel dieser Gedankenreihe, »daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument (Werkzeug und letztes Stück) der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs neue bekundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann. ... Wenn es nun aber die Kunst allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen kann, so ist, um noch diesen Schluß daraus zu ziehen, zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebensoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren«[9].

Wird sich der Philosoph nicht beleidigt fühlen, wenn er hier bei der Poesie Anleihe machen, ja dem Poeten das Feld räumen soll? Wird er nicht einwerfen, daß diese Poesie nichts oder kaum mehr etwas von der ins Reale verliebten Beschränktheit an sich habe, aus der sie doch nach Goethe hervorgeht?

Friedrich Schlegel, dem Schelling viel verdankt, kann hier klärend wirken mit seiner Lehre von der »geistigen Anschauung«[10]. Wie das anschauende Auge

---

[8] Vgl. Walzel a. a. O. 55 ff.

[9] Schelling, Werke (Stuttgart 1858) 1, 3, 627 629.

[10] Fr. Schlegels Philosophische Vorlesungen, hrsg. von Windischmann (Bonn 1837) II 50 ff.

die höchste Sinneserkenntnis bietet, hat auch der Geist eine Tätigkeit, die Anschauung schafft. Sie entspringt der »Einbildungskraft«, der »Phantasie«. Dieses »Vermögen des Ausdehnens und Zusammenziehens« kann einen Gedanken in ein Unendliches, zu einer Welt ausdehnen und eine unendliche Mannigfaltigkeit in einem Begriff zusammenfassen. Dies ist aber ein lebendiger Begriff, der eine Fülle von Leben enthalten muß, bei dem die Einheit wesentlich, die Fülle nachgeordnet ist. Das Wort ist auch hier Sinnbild der geistigen Anschauung. Schlegel will durch dieses der Sinnenerkenntnis entnommene bildhafte Wort »Anschauung« sagen, daß es auch in der geistigen Erkenntniswelt neben den Begriffen, die »durch den bloßen Begriff begriffen werden können«, eine höhere, vollkommenere Berührung des Geistes mit der Wahrheit gibt, die, wenn auch als leibgebundene Erkenntnis nur im Symbol schauend, doch in ihrer Kraft, ihrem Licht wesentlich über das begriffliche Schließen erhaben ist. Hier tauchen dann bei ihm und bei Schelling die Worte Idee (im platonischen, kantischen, fichteschen Sinn) und Genie auf[11].

Dies aber hat die geistige Anschauung mit der Poesie gemeinsam: Sie ist eine schöpferische Leistung des Menschen und trägt den persönlichen und einmaligen Charakter wie ein Dichtwerk. Das bedeutet nicht »subjektiv«. Geistige Anschauung bringt nicht das, was der zufälligen Sonderart des Anschauenden entspricht. Sie gibt ihren Inhalt aber auch nicht allgemein wieder, sondern behält den persönlichen Aktcharakter. Wie der Dichter es verstehen muß, durch seine Worte jene Empfindungen zu wecken, die ihn selbst beseelen, soll auch hier das Wort Träger und Sinnbild dieser einmaligen geistigen Anschauung sein, soll im Wort und der entsprechenden Erkenntnis bildhaft das Höchsterkennbare aufs neue bewußt werden können. Ja, der Inhalt ist jenseits von Allgemein und Besonders, wenn wir damit die Unterscheidung von Allgemeinbegriff und Einzelname denken. Schelling prägt die Formel »Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen«[12]. Sie ist nur im Symbol möglich, d. h. strahlt bei der Erkenntnis eines Besonderen auf.

Träger und Vermittler ist auch hier das Wort. Allgemeingültigkeit und persönliche Teilhabe sind vereinigt. So entspricht es der Menschennatur, die allgemein, doch in jedem Einzelwesen besonders vorhanden ist. So entspricht es dem menschlichen Wort, das uns als Gemeinschaftswesen gegeben ist, aus der Gemeinschaft des Volkes wächst und erstarkt und das doch immer vom einzelnen gesprochen werden muß. So entspricht es auch dem Absoluten, das für alle da und doch höchst persönlich in sich ist und jedem einzelnen persönlich gegenübertritt. Muß man noch hinzufügen, daß es jenem »Wort« entspricht, das im Anfang war, Gott, und durch das alles geschaffen ward?

---

[11] Wir berühren hier unmittelbar auch die Frage nach der dichterischen Inspiration, dem Enthusiasmus, und können kaum das Vorliegende klären, ohne sie nach ihrem Wesen und ihren Nebenerscheinungen darzustellen. Doch sei die Behandlung dieser Frage aufgeschoben und hier nur auf Bremond, »Mystik und Poesie« verwiesen.

[12] Philosophie der Kunst: Werke 1, 5 (Stuttgart 1859) 406 f.

Doch denken wir daran, daß diese höchste, wenn wir mit den Romantikern sprechen wollen, »poetische« Erkenntnis des Absoluten nur im Symbol möglich ist und sinnengebunden bleibt. Den Romantikern, vor allem F. Schlegel und Schelling, ergab sich daraus die Notwendigkeit, eine »Mythologie« zu fordern[13]. In den Göttermythen aller Völker, »die ungeachtet der vielen Mißverständnisse und Entstellungen unverkennbare Spuren der ersten Offenbarung« enthalten, war die Rede von Gott, der in sinnenfälliger Gestalt unter den Menschen erschien. Sie waren bindend für die Völker, die sie erzählten; sie genügten den oben geforderten Bedingungen, daß Persönliches und Allgemein-verpflichtendes im Sinnbild gegeben und durch das Wort überliefert war. Wenn auch der Dichter sie entfaltete, sie »dichtete«, so war er sich, wenigstens im Anfang, bewußt, daß er die sichtbare Erscheinung Gottes unter den Menschen durch seine Wortkunst wieder zu neuem Leben erweckte. Erst spät wurde diese Dichtung zum Spiel, und ein herabziehendes Vermenschlichen veranlaßte Plato, sie auf das Verzeichnis der verbotenen Bücher für die Wächter seines Staates zu setzen. Dagegen hätte jene echte Mythologie, wie Schlegel sie faßte und wie Plato selbst sie für möglich hält, in ihm keinen Gegner gefunden (Staat 401 B C)[14]. Soll der Mensch, Körper und Geist in einem, im höchstmöglichen Aufschwung sich Gott nahen, ihn erkennend und verehrend, muß also die Mythologie der Vorzeit wieder erneuert werden. F. Schlegels Gedanken entwickeln sich folgerichtig weiter, nehmen die uns gegebene christliche Offenbarung auf und enden mit dem »höheren Gesetz«, daß alle Poesie mythologisch und katholisch sein müsse (a. a. O. 244). Mit ‚mythologisch' ist auf das Sinngebundene, den menschgewordenen Gott verwiesen, mit ‚katholisch' wird er der Forderung gerecht, daß das Persönliche immer in und aus der Gemeinschaft lebe. Wir werden diesen Gedanken, die nicht rein philosophischer Natur sind, sondern die Tatsache der göttlichen Offenbarung durch Jesus Christus voraussetzen, unsere Anerkennung nicht versagen. Was wir an Schlegel vor allem rühmen können, ist der Umstand, daß er so scharfsinnig herausarbeitet, wie die freie Gottesordnung des Christentums der natürlichen Anlage des Menschen entspricht. Wer dächte hier nicht an das menschgewordene Wort selbst, von dem es heißt: In vielen derartigen Gleichnissen redete er zu ihnen, je nach ihrer Fassungskraft; ohne Gleichnisse aber redete er nicht zu ihnen (Mk 4, 33 f.).

In der Rückschau erkennen wir, wie das Wort in der Mitte steht zwischen Körper und Geist, Welt und Gott, einer Mitte nicht der Trägheit, sondern der Vollendung, nicht des Stillstandes, sondern des Gleichgewichtes. Es ist ja auch in sich musikalisch-natürliches und zugleich geistgesetztes Zeichen. Zwei Gegensatzpaare finden hier ihre Lösung. Der ins Reale verliebten Beschränktheit droht eine Gefahr. Selbst wenn sie nicht mit dem 19. Jahrhundert in den Abgrund des Naturalismus stürzt, macht sie leicht Halt an der Ablehnung des

[13] Fr. Schlegels Philosophische Vorlesungen, hrsg. von Windischmann, II 243 ff.

[14] Vgl. H. Flügel, Die Wirklichkeit des Mythos und das Reich der Dichtung, in: Die Literatur 41 (1938) 145 ff. Seine Folgerungen sollen damit nicht anerkannt werden.

Übernatürlichen und verweist den Menschen auf die Erde. Wir alle werden gern mit Goethe sagen, daß wir »in jeder Lampe Brennen / fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen«. Dies wird aber leicht zu einer Auffassung, die uns durch die Erfüllung der Erdenpflicht innerhalb der Menschengemeinschaft vollenden will. Sie fordert »Schwerer Dienste tägliche Bewahrung. / Sonst bedarf es keiner Offenbarung« (Goethe, Vermächtnis altpersischen Glaubens). Dem gegenüber steht ein Spiritualismus, der die Erde entwertet und vorgibt, den Menschen in einer höheren Welt dem Absoluten in sich zu vereinen. Das Wort ist gewiß Symbol und die Erde Durchgang, aber auch sie ist Wirklichkeit. Wir müssen uns hienieden mit ihr begnügen. Dies heißt nicht, schwelgerischer Weltbejahung das Wort reden. Die Auseinandersetzung mit den Gütern der Welt kennt auch den Verzicht und weiß, daß es kein besseres Mittel gibt, um ein »geistlicher Mensch« zu werden, als im Kampf mit den Erdendingen zu erstarken.

Nicht weniger wichtig ist es, das Wort als die Mitte zwischen persönlicher und allgemeiner Erkenntnis zu sehen, aus der dann das Leben fruchtbar wird. Das ist doch der innere Grund der Gegenwartsforderung nach einem neuen Mythos, daß der Gottesbegriff, auch des Christentums, für viele zu sehr ins Allgemeine verflacht und zu leer erschien. Die objektive Weltschau fordert die persönliche Lebensnähe, fordert »lebendig-augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen« (Goethe 42, 152). Diese wird hinwiederum zu subjektiver Vereinzelung, wenn sie nicht vordringt zur Erkenntnis einer jedem Menschen auferlegten Verbindlichkeit, die den einzelnen, Volk und Menschheit in einer Kirche eint.

IV.

Ist damit die Symbolik des Wortes erschöpft? Eine noch höhere Stufe ergibt sich aus der Tatsache, daß Gott, auch der menschgewordene Gott, sich des Wortes bediente, um sich zu offenbaren. Die Heilige Schrift ist uns als Quelle göttlicher Mitteilung gegeben. Ihre Wahrheiten und Tatsachen enthalten unser Heil. Wie bei jedem Wort muß auch hier der Leser zu Sinn und Bedeutung vorstoßen, um die ins Wort gefügte Wirklichkeit zu erkennen. Weil Gott der höchste und eigentliche Sprecher ist, wird man sich hier nie genug Mühe geben können, um auch jenen Wortlaut genau kennen zu lernen, wie er aus Gott durch den Mund seiner Sprecher geflossen ist. Anschaulich wird uns diese Pflicht bewußt, wenn wir darangehen, die Heilige Schrift in eine andere Sprache zu übertragen[15]. Gott ließ der geschriebenen Offenbarung ein menschliches Schicksal zuteil werden; im Lauf der Jahrhunderte entstellten Verschreibungen und Irrtümer das ursprüngliche Wort. Gewiß wurde nichts Entscheidendes verderbt, aber schon kleine Fehler, erst recht aber die Art der Berichterstattung, etwa der Evangelisten, weisen darauf hin, daß in der wörtlichen Auslegung nicht der letzte Sinn der Heiligen Schrift gesucht werden kann. Es waltet eine höhere Symbolik, deren Sinn eigentliches Ziel der Offen-

[15] Vgl. K. Ihlenfeld, Das Buch der Christenheit (Berlin-Steglitz 1939, Eckart-Verlag), in dem Dichter zur geplanten Verbesserung der Luther-Übersetzung sprechen.

barung ist. So ist es der Glaube der Apostelzeit (Vgl. z. B. 2 Petr 3, 15 f.). Das Mittelalter hört nicht auf, immer wieder diesen höheren Sinn ins Bewußtsein der Christen zu rufen. »Etwas anderes bedeutet das Erzählte in der Heiligen Schrift als in andern Büchern. In diesen nämlich bedeuten die Worte der Erzählung die einzelnen Taten der Menschen; ihre Absicht geht nicht auf einen innern Sinn, und darum bleibt sie bei einzelnen zeitgebundenen Geschehnissen stehen. Jede solche Geschichte wird nie eigentlich eingesehen. In der Heiligen Schrift dagegen steht die Erzählung nicht aus dem Grund und dem Zweck, daß dort durch das Zeichen des Wortes einzelne Handlungen der Menschen bezeichnet werden. Im Symbol der Geschehnisse werden die allgemeinen Tatsachen bezeichnet und die Bedingungen, die der Bildung des Menschen dienen und ihm die göttlichen Geheimnisse anschaulich machen« (Alexander von Hales, S. Th. I q. 1 m. 1). Bild ist also hier nicht nur das äußere Wort, nicht nur der Gedanke, das Geisteswort, sondern auch das mitgeteilte Ereignis. Es spricht von einer höheren, göttlichen Tatsache[16].

Jedes Wort ist gemeinschaftsgebunden. So ist auch das heilige Wort der Bibel der Gemeinschaft anvertraut; so wird auch sein höherer und letzter Sinn nur in der Gemeinschaft lebendig sein. Aus dieser Sicht kann R. A. Schröder bei Gelegenheit der Bibelübersetzung der evangelischen Kirchenführung sagen: »Unsere heutigen Gräzisten haben zwar gewaltig dazu (über Luther hinaus) gelernt, aber Luther hat aus der Tradition, innerhalb der er noch stand, Feinheiten des Verständnisses und der Auslegung geschöpft, denen gegenüber manch vorschnelle Besserwisserei ihre Pfähle hat wieder zurückstellen müssen« (K. Ihlenfeld a. a. O. S. 78). Wenn dies schon von der Wortprägung gilt, wie sehr erst von dem eigentlichen Sinn, den Gott über das natürliche Fassungsvermögen des Menschen hinaus offenbaren wollte! Auch hier muß die in der Gemeinschaft festgelegte Überlieferung das Geheimnis bewahren. Dazu erwählte Christus die Apostel. »Waren die Jünger mit ihm allein, so legte er ihnen alles aus«, was er in Bildrede dem Volk gesagt hatte (Mk 4, 34). Dem Mittelalter war in der Lehre der Kirchenväter der Sinn der Heiligen Schrift erschlossen. Darum bestanden die Kommentare der Schrift aus aneinander gereihten Väterstellen. Darum sammelten die Theologen die »Sentenzen«, die intelligentia textus, den Sinngehalt der Schrift und erläuterten sie in steter Weiterarbeit.

Noch fehlt eines. Das der Gemeinschaft anvertraute Wort will einen lebendigen persönlichen Träger haben. Auch die reichste Überlieferung bleibt als bloße Überlieferung tot. In der lebendigen Kirche hat Gott diesen Träger in dem sichtbaren Lehramt bestellt, das letztlich in der Person des Papstes gipfelt und, vom Heiligen Geist beseelt, das Gotteswort verwaltet. Daß nicht jeder einzelne von Gott diese innere Geisteserleuchtung hat, ergibt schon die Tatsache, daß Gott sein Geheimnis an das Wort gebunden hat, das kraft seiner Natur Gemeinschaft will. Die rechte Schriftauslegung wird also zuerst den natürlichen Wortlaut feststellen, den rechten natürlichen Sinn erkennen, ihn aus der Über-

[16] Vgl. H. H. Glunz, Die Literarästhetik des Mittelalters (Bochum 1937) 99–197.

lieferung prüfen und durch das stets gegenwärtige Lehramt sichern und durch dieses auch die Geheimnisse sich erschließen lassen. So einen sich auch beim höchsten Wort Gemeinschaft und Persönlichkeit, Wortsinn und symbolischer Gehalt, steht das Wort in der wahren Mitte.

Das ist dann jenes Wort, das lebendig und wirksam und schärfer ist als jedes lebendige Schwert (Hebr 4, 12). Von ihm und unserer Antwort kann F. R. Schröder dichten:

Wort des Herrn, Feuerspur
In der Dämmrung, da wir wallen,
Laß den Schrei der Kreatur
Vor Dir wohlgefallen.
Neig Dich nieder und vernimm!
Besser soll's und voller klingen,
Wenn wir Heilig singen
Mit den Seraphim.

Die Versuchung in wertphilosophischer Sicht

Von Engelbert Eller.

Die Blickrichtung, in welcher diese Abhandlung zu sehen und zu beurteilen ist, wird durch die Überschrift nahegelegt. Es soll sich nicht, wie manchem vielleicht geläufiger sein dürfte, um Erörterungen moralischer oder pädagogischer Natur handeln, sondern es sollen die Darlegungen auf wertphilosophische Grundlagen gestützt sein.

Die Wertphilosophie unterscheidet je nach der Sphäre Werte verschiedener Prägung und Art. Es gibt Triebwerte, Sinnenwerte, Lebenswerte, soziale, psychologische, seelische, geistige, religiöse Werte usw. Leicht einsichtig ist es, daß die Werte infolge ihres Wesensgehaltes und Charakters eine niedere oder höhere Klasse in der Wertskala einzunehmen haben.

Wenn eine solche Rangordnung der Werte theoretisch kaum anzuzweifeln ist, so lehrt die praktische Erfahrung des eigenen Ich wie die Kenntnis der Mitmenschen, daß im tatsächlichen Leben eine Verschiebung der Wertstufen möglich und oft wirklich ist. Steht der Mensch vor einer solchen Situation, so befindet er sich in der »Versuchung«. Der Betrüger oder Dieb möchte in der Versuchung den äußeren Wert des fremden Gutes dem höheren geistigen Wert der Gerechtigkeit und Ehrlichkeit voranstellen. Der Verleumder ist versucht, den Unwert der Abneigung und den negativen Wert der ungerechten Verkleinerung dem hohen moralischen Wert der Nächstenachtung und -liebe vorzuziehen. Der sexuell leidenschaftliche Mensch ist in der Versuchung geneigt, die Triebwelt, welche ihm mit dem Tierreich gemeinsam ist, der geistigen und sittlichen Sphäre eines beherrschten und keuschen Menschentums überlegen sein zu lassen. Ein solches seelisch-geistiges Gespaltensein und vor allem das aufkommende Streben,

einem niederen Wert in einer bestimmten Lage den Vorzug vor einem höheren zu geben, charakterisiert das Erlebnis der Versuchung.

Der Begriff und Ausdruck: Versuchung zum »Bösen« soll keineswegs angetastet werden. Die Worte »gut« und »böse« im sittlichen Sinn enthalten vorwiegend die religiös-moralische Kennzeichnung eines Aktes im Urteil Gottes. Ist es aber auffeiten des Menschen nicht oft zu beobachten, daß er das Böse eigentlich nicht beabsichtigt, daß er es – wenn der Wortsinn recht verstanden wird – sogar vermeiden möchte? Das Böse als solches zu wollen und zu vollbringen wäre sogar teuflisch. Die Tatsache jedoch, den minderen Wert unter dem subjektiven Gesichtswinkel des besseren dem an sich wertvolleren vorzuziehen, ist logisch und faktisch ganz allgemein möglich, und ein solcher Akt gilt, falls er wirklich wird, moralisch als böse. Wer nicht an ein lebendig geistiges, göttliches Wesen glaubt und im Gewissen nicht eine göttliche Stimme vernimmt, dürfte sogar die Versuchung nur im Blickfeld der folgenden Erörterungen verstehen und annehmen. Daß die religiös-moralische Stellungnahme durch die vorliegende rein natürlich orientierte Betrachtungsweise erweitert und unterbaut wird, muß jedem einleuchtend sein.

Als Grundlage dieser Untersuchung dient die Voraussetzung, daß jeder Mensch wertsichtig ist. Ein jedes menschliche Wesen steht ferner, so wird angenommen, der Wertwelt frei gegenüber. Nimmt der Mensch indes Stellung zu ihr, so ist er in seiner Auffassung und Haltung nicht mehr unbeschränkt frei. Er herrscht in dem einen Sinn und wird beherrscht in einem andern Sinn. Letzteres gilt namentlich von der Rangordnung der Werte. Es ist also die subjektive Wertauffassung der einzelnen Menschen nicht nur von selbst gleichmäßig auf die allgemeine Wertwelt hingerichtet, sondern ebensosehr auf die Stufenfolge eingerichtet. Ist der Mensch nun eigenmächtig zu einer Umkehrung geneigt, so ergibt sich der Fall der Versuchung. Der gesamte Fragenkomplex – ein metaphysisch bedeutsamer Tatsachenbestand.

Als Organ zur Erfassung der Werte wird von vielen Wertphilosophen das Fühlen angenommen. Läßt man jedoch den Charakter und Aktbereich des Gefühls im üblichen psychologischen Sinn bestehen, so könnte dieser Anschauung kaum zuzustimmen sein. Denn um ein Gefühl, selbst ein solches einfachster Natur, etwa das Gefühl der Lust, auszulösen, muß eine irgendwie geartete Erkenntnis vorausgegangen sein. Mag ein solches Denken auch nicht in die Helle des Bewußtseins treten, es erscheint aber unerläßlich zum Zustandekommen des Gefühls. Der Gegenstand oder das Ereignis, welches mein Gefühlserlebnis bewirkt, muß nämlich dem menschlichen Geist vermittelt worden sein. Diese Verbindung zwischen Objekt und Subjekt kann einzig ein Erkennen und Denken, wenn auch einfacher und wenig bewußter Natur, herstellen. Wie kann man ferner religiöse Werte allein auf dem Wege des Fühlens erfahren, wenn man vorher keine Kenntnis von der Bedeutung des religiösen Geschehens hat? Wie soll man namentlich rein geistiger, z. B. logischer Werte einzig auf dem Wege des Gefühls innewerden, wenn der Charakter der logischen Wahr-

heit dem wesenhaft geistigen Gebiet des Denkens angehört? Die Werterfassung, welche der Versuchung zu Grunde liegt, dürfte einen weiteren Beweis erbringen für die Notwendigkeit einer Ergänzung des Gefühls als Wertorgans durch andere geistige Kräfte. Zeigen sich doch bei einer Versuchung die niederen wie höheren Werte im Bereich des Seelisch-Geistigen so tief und fest verankert, daß das schwankende und unbeständige Gefühl nicht die eigentliche psychologische Entstehungs- und Unterhaltungskraft der Werte bilden kann. Dem persönlichen und allgemein menschlichen Wertbewußtsein wie der so bedeutungsvollen Wertwelt kann schließlich ihre grundsätzliche Erhebung in die Sphäre des überwiegend Geistigen, welche mit einem Denkakt beim beginnenden Werterleben schon einsetzt, nur empfehlend sein.

Um das Erleben einer Versuchung wertphilosophisch zu verstehen und zu deuten, sind drei Momente von Wichtigkeit zu unterscheiden, nämlich der mindere Wert, der höhere Wert und die menschliche Persönlichkeit in ihrer inneren Haltung, d. h. in ihrer Wahl zwischen den beiden Werten. Diese drei Stützpunkte bedingen die Versuchung wesentlich, und letztere dauert an, solange jene in ihrer augenblicklichen Lage zueinander verharren. Ein Ausweg ist nur möglich, wenn eine Veränderung bei einem oder mehreren der drei tragenden Elemente eintritt.

Es ist denkbar, daß zunächst der niedere Wert immer mehr in seinen Schattenseiten erkannt wird und so an Kraft verliert. Es kommt ohne Zweifel vor, daß jemand die Häßlichkeit seines Handlungszieles einsieht beziehungsweise den Unwert einer Tat erkennt und deshalb von ihr läßt. Vorbeugend benutzt ein derartiges Mittel die mündliche und schriftliche Belehrung und pädagogische Unterweisung ethischer und christlicher Natur. In dieser Richtung bewegen sich auch die Mahnungen großer Seelenführer. So schreibt Thomas von Kempen in seiner »Nachfolge Christi«:

»Meinst du etwa, die Kinder dieser Welt haben nichts oder wenig zu leiden? Du wirst das nicht finden, und wenn du auch die verzärteltsten aufsuchst.

Der Knecht: Sie haben aber viele Vergnügungen und folgen ihrem eigenen Willen, deshalb schlagen sie ihre Trübsale wenig an.

Der Herr: Gesetzt auch, es sei so, und sie hätten, was sie wünschten, wie lange glaubst du wohl, daß es dauern werde? Siehe, wie der Rauch schwinden sie dahin, die in der Welt alles im Überfluß haben, und nicht einmal die Erinnerung an die vergangenen Freuden wird ihnen übrig bleiben. Aber auch noch solange sie leben, gewähren ihnen diese keine solche Ruhe, die ohne Bitterkeit, Überdruß und Furcht ist. Denn aus eben den Dingen, woraus sie Freude schöpfen, ernten sie häufig den Schmerz als Strafe. Es geschieht ihnen recht, daß sie ihre Vergnügungen nicht ohne Bitterkeit und Beschämung genießen können, da sie dieselben in unordentlicher Weise suchen und ihnen nachgehen.

O wie kurz, wie täuschend, wie unordentlich und schändlich sind alle diese Vergnügungen! Aber vor Trunkenheit und Blindheit sehen es die Menschen

nicht ein, sondern stürzen sich, gleich unvernünftigen Tieren, wegen einer kleinen Lust dieses vergänglichen Lebens in den Tod der Seele ...« (3, 12).

Wenn auch, wie nicht anders zu erwarten ist, die Beweggründe zum Bestehen des sittlichen Kampfes zum größten Teil dem religiösen Bereich entnommen sind, so werden hier außerdem Motive nahegelegt, welche kritisch betrachtet wertphilosophischen Gedankengängen entsprechen.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache beim Erfassen der einzelnen Werte, daß die niederen Werte gegenüber den erhabeneren an Stärke überwiegen. »Das Niedere ist das Stärkere« (Nicolai Hartmann). Der enge Zusammenhang der minderen Werte mit dem Gebiet des Organischen dürfte der Hauptgrund hierfür sein. Die unteren Bereiche des menschlichen Wesens, in erster Linie die Triebe, beeinflussen anderseits in umgekehrter Richtung die Gefühle und auf diesem Weg das Denken und damit den Willen. Auf solche Verbindungen ausdrücklich hinzuweisen wäre von Vorteil, um die Stärke und Anziehungskraft der niederen Werte zu erklären und durch diese Einsichtnahme abzuschwächen. Hier bietet sich für die sogenannte Tiefenpsychologie, welche die Triebe und das mehr unbewußte Seelenleben zu erforschen hat, wie auch für jeden Erzieher ein Gebiet, dem vielleicht mehr als bisher die Aufmerksamkeit zu gelten hätte.

Der höhere Wert, um den der Mensch in der Versuchung ebenfalls ringt, ist schon dadurch herausgehoben, daß der untere Wert in seinen Mängeln immer deutlicher erkannt wird. Dennoch ist nicht zu bestreiten, daß der erhabenere Wert in seinem Einfluß auf den versuchten Menschen weniger wirksam ist. Der naheliegende Grund besteht darin, daß in den meisten Fällen der inhaltlich höhere Wert seinem Charakter nach auch der geistig höhere ist, und daß ein Beweggrund, je immaterieller er ist, um so mehr an Einwirkungskraft für den Menschen des täglichen Lebens verliert. Ob z. B. der Pflichtwert im Sinne Kants eine größere Einwirkung bei den Menschen im allgemeinen ausübt als der Glückswert, ist schon oft bestritten worden, und mit Recht.

Jedoch der Mensch steht in seinem Ringen für das Bessere nicht allein. Der ernste Gedanke der Pflicht und der Verantwortung vor sich selbst und andern ruft ihn nach oben. Dazu kommen die wiederholten Mahnungen des Gewissens. Der gläubige Mensch sieht in ihm eine Stimme Gottes, seines Vaters und ewigen Vergelters. In übernatürlicher Schau erwartet der wahrhaft Glaubensinnige gegenüber seiner Ungewißheit und Gefahr Licht und Kraft durch die Gnadenhilfe Gottes, der keinen über seine Kräfte versucht sein läßt. Schließlich bietet sich noch eine besondere psychologische Stütze. Gott ist das reinste geistige Wesen. Er ist jedoch nicht nur das höchste ontologische, sondern auch axiologische Sein, d. h. er ist das höchste Wesen und zugleich der höchste Wert. Dieses seines Gottes wird der Mensch, der seinen Glauben wahrhaft lebt, in seinem Verkehr mit ihm, vor allem im Gebet, inne. Soweit es seine geistige Kraft vermag, kann und muß er hier auch Gottes als des höchsten Gutes oder erhabensten Wertes gewahr werden. Ist der gläubige Mensch aber seines

Gottes in diesem Sinne wahrhaft bewußt geworden, so wird der überlegte Abstieg zu niederen Werten nicht so leicht und jedenfalls nicht sogleich erfolgen[1].

Ein Blick auf die Versuchung Jesu dürfte hier von Interesse sein. Durch dieses Beispiel werden die drei Wesensmomente einer Versuchung in ein klareres Licht gerückt. Infolge der engsten Verbindung von Gottheit und Menschheit in der einen Persönlichkeit konnten bei Jesus Christus Schwierigkeiten innerhalb der Person nicht vorhanden sein. Der vorgenannte Vorzug, d. h. die innige Verbindung mit Gott und ihre Einwirkung auf die menschliche Natur war bei ihm sogar in vollkommener Weise gegeben. Was bedeuten aber die beiden Werte? Bekanntlich hat es sich bei den drei Versuchungen Christi für den bösen Geist darum gehandelt, der messianischen Würde und Berufung Jesu gewiß zu werden. Zu diesem Zweck will er den Heiland verführen, Steine in Brot zu verwandeln, sich von der Zinne des Tempels zu stürzen und vor dem Teufel anbetend niederzufallen, um als Lohn die Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu empfangen. Wertphilosophisch gesehen, handelt es sich im ersten Falle um einen Triebwert, bei der zweiten Versuchung um den höchsten, überhaupt denkbaren Wert resp. Unwert der »Selbstvergötzung« und endlich um die Gesamtheit aller Sinnenwerte. Demnach wählt der Teufel zu seinem Zweck nicht mehr die geistigen, sondern bevorzugt in kluger Einsicht zweimal die niederen Werte und einmal den obersten, zugleich unmöglichsten und sündhaftesten Wert. Zwar war diese Auswahl gerade dem gottmenschlichen Wesen des Heilandes gegenüber wenig angebracht, wovon jedoch dem Teufel die genaue Kenntnis fehlte.

Das Hauptgewicht zur Beurteilung des Versuchungserlebnisses liegt bei dem dritten Element der Versuchung, nämlich bei der menschlichen Persönlichkeit. Die Tatsache, daß ein Kämpfen und Ringen um die Werte einsetzt, legt zunächst die Frage nahe: Steht der Mensch einer objektiven Wertwelt gegenüber? Oder schafft er selbst die Werte, d. h. sind die Werte rein subjektiv auf der Seite des Menschen begründet? Letzteres ist nicht zuletzt auf Grund der Tatsachen, welche eine Versuchung begleiten, zu verneinen. Würde nämlich der Mensch die Welt der Werte aus sich hervorbringen, so würde er ein solch quälendes Hin und Her, wie es die Versuchung mit sich bringt, nicht zulassen. Er würde entweder einen Wert sich von vornherein eindeutig vor Augen stellen oder wenigstens kein längeres unangenehmes Wählen zulassen.

Ein zweiter Grund für das Schwanken des versuchten Menschen liegt in seiner Freiheit, dem wohl einzigartigsten Wesenszug des menschlichen Geistes. Wenn der Mensch auch objektive Werte anerkennen muß, wenn er sich an eine Stufenfolge der Werte gebunden sieht, so kann er sich dennoch bewußt von dem Erfassen des bis jetzt höher erscheinenden Wertes kraft seiner Freiheit abwenden. Möglicherweise um seine Freiheit zu zeigen oder um allzu große Rücksicht auf den Mitmenschen walten zu lassen, aus einem gewissen Trotz oder Starrsinn heraus usw. Das Bestreben, den Eigenwillen zu zeigen, kann einem Menschen

[1] Vgl. E. Eller, Das Gebet (Paderborn 1937, Schöningh).

unter bestimmten Umständen als der höhere Wert erscheinen, wenn auch ein solches Verhalten von andern als töricht angesehen wird.

Soweit das Wertgebiet zu betrachten ist, muß festgestellt werden, daß den meisten Menschen in der Situation der Versuchung der objektive Wertmaßstab fehlt. Später nach dem Ablauf der Versuchung wird er den minderen Wert leicht als solchen erkennen und ablehnen; gegenwärtig befindet er sich in einem seelischen Verhalten, welches die klare objektive Erkenntnis nicht zum Durchbruch gelangen läßt, so daß psychologisch der Wille nicht zur Entscheidung gelangen kann.

Der Zustand der Schwebe in der Haltung der Seele kann nicht bestehen. Mag der Kampf kurz sein oder längere Zeit in Anspruch nehmen, mag er dramatisch bewegt sein oder in ruhigen Bahnen verlaufen, es muß zu einem Ausgang, zu einer Entscheidung kommen. Entweder entzieht sich der Mensch der Versuchung und kommt zu sich selbst, d. h. zu seiner normalen Einstellung und damit zu einem unbeeinflußten Urteil über die fraglich gewesenen Werte. Verbleibt er indes in der Versuchung, so kann die Entscheidung zunächst fallen auf Grund eines Gebotes einer menschlichen oder der göttlichen Autorität. Hier würde demnach das moralische Gebiet das wertphilosophische berühren. Dem heranwachsenden Menschen wird im allgemeinen mehr die Strenge der Gerechtigkeit den Beweggrund zur Entscheidung für den höheren Wert eingeben. So ist es in den Jahren der sich vollziehenden körperlichen wie seelisch-geistigen Entwicklung und damit bei dem ungeklärten wogenden Seeleninnern psychologisch naheliegend und notwendig. Für den Reifen, Erwachsenen wird das Gebot der Pflicht und der Verantwortung, für den gläubigen Menschen wird das Motiv der Liebe in den Vordergrund rücken. Die Entscheidung kann endlich auch auf Veranlassung von ruhiger und überlegter Kenntnisnahme der Vorzüge des einen Wertes resp. der Mängel des andern getroffen werden. Der letztere Weg liegt theoretisch bei einem erwachsenen Menschen nahe. Ob er aber praktisch am meisten beschritten wird, dürfte fraglich sein. In der großen Mehrzahl der Fälle werden mehrere der genannten Beweggründe eine Rolle spielen, wobei der eine oder andere je nach der Persönlichkeit mehr oder weniger betont zur Geltung kommt.

Von Wichtigkeit ist die Unterscheidung zwischen Werteinsicht und Annahme resp. Hingabe an den höheren Wert. Hier kann der besondere und oft schwere Kampf zwischen Erkennen und Wollen eines Wertes vorliegen. Denn Erkennen – Sollen – Wollen – Annehmen eines Wertes sind Wegstufen, welche gewonnen werden müssen. Vom Erkennen theoretischer Art geht die Tätigkeit des Geistes im Sollen mehr zur Einstellung nach der handelnden Seite über. Hier ist schon der Wille in Anspruch genommen, der unter dem Einfluß der Erkenntnis beziehungsweise unter der Einwirkung eines Gebotes der Pflicht, des Gewissens u. a. steht. Im Weiterschreiten vom Sollen zum Wollen faßt der Wille unter dem genannten Einfluß seine Kraft zusammen und beherrscht das geistige Feld mit seinem Entschluß. In der Annahme eines Wertes lenkt der Wille die ge-

samten Geisteskräfte auf den Wert hin. Selbst der sogenannte gute Wille wird die Übergänge nicht leicht vollziehen, weil er sich hierbei immer mehr dem praktischen Handeln mit seinen Forderungen zubewegt. Wie wird ein unsicherer und erst recht ein leidenschaftlich gerichteter Wille Einwände, Hemmnisse, Auswege suchen und finden, weil er sich selbst wenden und zu einer gegenteiligen Haltung bekehren muß! Von psychologischer Seite könnten und müßten eingehende Untersuchungen angestellt werden, um diese Frage einer wissenschaftlichen Klärung nahezubringen.

Für die großen Schwierigkeiten, welche oftmals bis zum entscheidenden letzten Schritt der Annahme des höheren Wertes zu überwinden sind, ließen sich Beispiele in großer Zahl anführen. Wie hat Sankt Augustinus gerungen, schließlich die rechte Einsicht gehabt, aber immer wieder gezögert, den endgültigen Entschluß zur wirklichen Werterfassung durchzuführen! Die Erinnerung an diese Kämpfe hat er in seinen bekannten eingehenden Schilderungen seiner »Bekenntnisse« hinterlassen. Wenn dieselben auch vornehmlich unter psychologischen Gesichtspunkten verfaßt sind, so ist ihr Inhalt und ihre Zielsetzung nicht zuletzt wertphilosophisch zu deuten.

»Ein und dieselbe Seele«, so führt Augustinus aus, »ist es, die mit halbem Willen das eine und mit halbem Willen das andere will, und darum wird sie zu ihrer schweren Pein auseinandergerissen, indem sie, von der Wahrheit bestimmt, für das eine sich entscheidet und doch das andere, von Gewohnheit gefesselt, nicht meidet.

So litt ich Not und Pein und verklagte mich bei mir selbst, heftiger noch als gewöhnlich, und ich wandte und drehte mich in meinen Banden, die mich schon nur mit wenigen Fäden festhielten. Aber sie hielten mich fest. ...

Torheiten der Torheiten und Eitelkeiten der Eitelkeiten hielten mich zurück, meine alten Freundinnen, die mich am Gewand meines Leibes packten und mir zuflüsterten: Du willst uns aufgeben? Von dem Augenblick an werden wir in alle Ewigkeit nicht mehr bei dir sein. ...

Denn von daher, wohin ich mein Gesicht gerichtet hatte und wohin zu gehen ich zitterte, trat mir die Enthaltsamkeit entgegen in keuscher Würde, heiter ohne ausgelassene Fröhlichkeit. Freundlich lud sie mich ein, daß ich ohne Zaudern kommen möge. Um mich aufzunehmen und willkommen zu heißen, streckte sie mir die frommen Hände entgegen, die angefüllt waren mit einer Menge von guten Beispielen....

Da hemmte ich den Andrang meiner Tränen und stand auf, denn ich konnte nicht anders annehmen, als daß eine göttliche Stimme mir befohlen habe, das Buch aufzuschlagen, das mir zuerst in die Hände fiele, und die Stelle zu lesen, auf die ich treffen würde. Denn ich hatte von Antonius gehört, daß er sich eine Stelle im Evangelium, auf die er zufällig gekommen war, zur Mahnung hatte dienen lassen; die Worte, die er las: »Gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach« – faßte er auf, als wären sie an ihn gerichtet, und auf den

göttlichen Zuspruch hin bekehrte er sich sofort zu dir. In großer Eile kehrte ich daher nach dem Ort zurück, wo Alypius saß; dort hatte ich, als ich aufgestanden war, die Briefe des Apostels niedergelegt. Ich ergriff das Buch, öffnete es und las schweigend die Stelle, auf welche zuerst meine Augen gefallen waren: »Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid; sondern ziehet den Herrn Jesum Christum an.« Ich las nicht weiter, und es bedurfte dessen auch nicht. Denn sogleich, da ich den Satz beendet hatte, war mein Herz wie von dem Licht hellster Zuversicht durchstrahlt, und alle Finsternis des Zweifels war geflohen.«[2]

Die erfahrenen Enttäuschungen infolge der Umkehrung der Werte sind deshalb so tiefgreifend, weil es sich nicht nur um einen bloßen Irrtum des Denkens, sondern um eine vergebliche Hingabe des ganzen Ichs an einen falschen Wert handelt. Triebwerte sind ferner ohne Zweifel wahre und echte Werte, wie auch die Triebe notwendige und unerläßliche Anlagen im Organismus der Lebewelt sind.

Triebwerte jedoch in einer besonderen Lage für die höheren, sogar höchsten Werte zu halten, denen man die erhabeneren geistigen opfern kann, hat eine falsche Ordnung der Werte, wenn auch nur im Einzelfall, im Gefolge. Die erlebte Enttäuschung und die Bitterkeit des Innern sind Antwort und erster Anlaß zur Umkehr. Man braucht nicht gläubig zu denken, um hier Zweckmäßigkeiten zu ahnen. Erlebnisse sind nie nutzlos, mögen sie günstige oder ungünstige Einwirkungen mit sich bringen. So geben wiederholte Enttäuschungen »zu denken«. Noch muß der Mensch seine Probe erneut bestehen, um als Mensch, d. h. als freies Wesen die rechte Wertwahl zu treffen und so seinen geistigen Abstand zur Tierwelt durch die Tat zu zeigen. Die einen werden auf diesem Weg zu höheren Werten emporsteigen, andere zur Verneinung des Wertes, schließlich zu einer objektiven Wertwelt überhaupt gelangen.

Der Entscheidungsakt selbst kann durch ruhige Überlegung und mit festem Willenseinsatz zustande kommen. So ist es einer Persönlichkeit wahrhaft würdig. Nicht selten geschieht es jedoch, daß nebensächliche, mit der Entscheidung unwesentlich in Verbindung stehende Ideengefüge oder ein äußeres Geschehen Anlässe sind, um die letzte durchgreifende Annahme herbeizuführen. In diesem Fall tritt nachher die Überlegung erneut ein. Man gibt nachträglich die bewußte Zustimmung des Willens.

Der Sinngehalt der wahren Kultur ist Pflege der Seele. Letztere kann sich nur durch Hebung der geistig-seelischen Kräfte vollziehen und inhaltlich allein durch die Schaffung von geistig-seelischen Werten zu Tage treten. In diesem Blickfeld gewinnt die Werterfassung resp. der Ausgang und die Erledigung der Kämpfe um die Werte in der Versuchung ihre tiefe und sogar allgemein menschliche Bedeutung. Der einzelne Mensch gewinnt oder verliert, je nachdem das Ringen

[2] v. Hertling, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus (Freiburg, Herder).

um die Werte bejahend oder verneinend ausfällt. Der Freundeskreis, die Familie, ein ganzes Volk gewinnt oder verliert, je nachdem Werte oder Unwerte das Ergebnis der Verſuchungen ſind, welche keinem Menſchen erſpart bleiben und von jedem durchgefochten werden müſſen.

Ein gewaltiges ſeeliſches Geſchehen kann dem Erlebnis einer Verſuchung zu Grunde liegen. Nicht einen jeden Menſchen wird es ſtark berühren. Es hängt von dem Inhalt der Verſuchung, der Umwelt und vornehmlich von der Innenwelt der einzelnen Perſon ab, wie weit und ſchwer der Kampf zu beſtehen iſt. Welches iſt aber die Grundtendenz allen Ringens? Iſt es nicht die Wendung zum höchſten Wert, zum Heiligen?

Während der Wertphiloſoph ſich theoretiſch mit den Werten befaßt und ſie von den verſchiedenen Ausgangs- und Blickpunkten aus charakteriſiert, wird der Menſch in der Verſuchung im wahren Wortſinn zum Wertpraktiker. Er erlebt die Werte und beurteilt ſie vornehmlich nach ihrem praktiſchen Inhalt. Eine lange Wertreihe kann ſich in dieſer Sicht für den Menſchen in den abwechſlungsvollen Lagen ſeines Lebens ergeben. In eine gewiſſe Ordnung gebracht, iſt eine Wertfolge feſtſtellbar von den äußern und ſinnlichen Werten zu den Lebens-, perſönlichen, ſozialen, volkhaften, logiſchen, äſthetiſchen, religiöſen und ſittlichen Werten. Natürlich geſehen wäre der Wert der »Selbſthingabe« der höchſte moraliſche Wert, der allerdings von dem gläubigen Menſchen als Hingabe an das göttliche Weſen erlebt und als Wert der Heiligen gefaßt wird. Das Heilige als Wert wird noch überhöht von dem Heiligen als Perſon, welcher den Wert des Heiligen in ſich ſelbſt begreift und ſelbſt trägt.

Die erwähnte Aufeinanderfolge der Werte bildet zugleich eine Rangfolge derſelben. Keineswegs gibt das Belieben des einzelnen Menſchen den Charakter der höheren oder niederen Stufe an. Außer der allgemein menſchlichen Anſchauung bietet die Tatſache der Verſuchung vor dem Entſcheid hierfür den eigenperſönlichen Erfahrungsbeweis, der durch das Erlebnis von Schuld und Reue nach dem Entſchluß noch tiefer beſtätigt wird.

In jeder der angedeuteten Wertſchichten kann der Menſch den Kampf mit einem tiefer liegenden Wert erfahren, den man als Verſuchung zu bezeichnen gewohnt iſt. Zu wenig wird beachtet, daß auch oft die Möglichkeit und Tatſächlichkeit vorliegt, den Verſuch, d. h. das Ringen um eine höhere Wertſtufe zu beſtehen. In welcher der beiden Gegebenheiten der Menſch ſich jeweils befindet, ſtets erlebt er auch ein Anziehen, welches von den Werten und ihrem Gehalt ſebſt ausgeht. Nicht zuletzt iſt es der höchſte Wert, nämlich derjenige der Heiligung und des Heiligen, welcher durch alle Wertſchichten, wenn auch ſchwach, hinabreichen und hindurchdringen möchte. Dieſem objektiven Anrufen zur höchſten Wertſtufe entſpricht auf der ſubjektiven Seite des Menſchen die Stimme des Herzens und Gewiſſens als Leitung und Mahnung des Allheiligen und Allerhöchſten.

Ritus und Volkstum in Syrien

Von Wilhelm de Vries S. J.

Die arabische Welt ist uns heute nicht mehr etwas so ganz Unbekanntes. Es sind nicht mehr bloß die Märchen von »Tausendundeiner Nacht« und die phantastische Pracht des sonnigen Orients und die Kalifen von Bagdad, die uns in den Sinn kommen, wenn man von ihr redet. Zu oft sprechen die Zeitungen von der rauhen Wirklichkeit der arabischen Welt von heute. Die Unruhen in Palästina wollen kein Ende finden. Hier kämpfen die Araber mit einer unglaublichen Zähigkeit für ihre Unabhängigkeit. Ihr Kampf ist eine Sache, an der alle ihre Stammesbrüder Anteil nehmen. Auch die auswärtigen arabischen Mächte haben ihre Hand im Spiel. Vor drei Jahren wurde ich in Aleppo auf der Straße von syrischen »Eisenhemden« um einen Beitrag für die streikenden Araber in Palästina angegangen.

Die – freilich sehr problematische – politische Einheit Syriens wurde nach Abschluß des Vertrages mit Frankreich im Jahre 1936 mit Eifer propagiert, hauptsächlich durch die Araber von Damaskus. Einheit des arabischen Volkstums und darum politische Einheit war die Losung. Es sind Bestrebungen im Gange, Syrien, Transjordanien und Palästina zu einem arabischen Staat zusammenzuschließen. Ja der Traum eines arabischen Reiches von den Säulen des Herkules bis nach Bagdad und zum Persischen Golf ist noch nicht ausgeträumt.

Ist wirklich die Einheit dieses Volkstums so stark, um eine nationale, staatliche Einheit zu tragen? Der Orient und insbesondere Syrien ist das Land der Spaltungen in Gruppen und Grüppchen, die einander bis aufs Messer bekämpfen. Kann da auf einmal der Traum der all-arabischen Einheit Wunder wirken? Syrien ist weit davon entfernt, »ein Reich« wie Deutschland oder »une patrie« wie Frankreich zu werden. Die Drusen, die Alaouiten, die Türken im Sandjak Alexandrette, die aus Kurden, Armeniern, Syrern und Arabern gemischte Bevölkerung des nördlichen Mesopotamien (Haute Jéziréh), sie alle wollen von den Arabern in Damaskus nichts wissen. Im vergangenen Jahre hat man in der Haute Jéziréh den von Damaskus geschickten Gouverneur mitsamt seinen Gendarmen in seinem Palais festgesetzt. Man war entschlossen, es mit jedem andern Gouverneur, den Damaskus schicken mochte, ebenso zu machen.

Von den Türken im Sandjak Alexandrette hat uns die Tagespresse genug berichtet. Hier machte die neue Türkei energisch ihre Ansprüche auf die teilweise türkische Bevölkerung geltend. Damaskus war machtlos. Frankreich wollte keinen Krieg mit der Türkei, um den Sandjak für Damaskus zu retten. Inzwischen ist der Sandjak formell den Türken überlassen worden, zum großen Ärger der Nationalisten von Damaskus.

Die nationale Einheit Syriens ist mehr als problematisch. Die völkische und – was im Orient wesentlich ist – die religiöse Einheit als Grundlage nationaler Einheit fehlt. Religiöse Spaltung bedeutet im Orient sehr leicht auch gesellschaft-

liche Trennung, Bildung von Gruppen, die sich auch sozial, ja national als etwas Eigenes, von andern religiös-nationalen Gemeinschaften Geschiedenes fühlen.

Da ist vor allem der schier unüberbrückbare, dreizehnhundert Jahre alte Gegensatz zwischen Christen und Mohammedanern. Unter den Mohammedanern gibt es auch wieder verschiedene Gruppen. Aber die Hauptmasse stellen die in sich geschlossenen Sunniten, während die Christen in fast hoffnungslos viele «Riten« gespalten sind. Es gehört geradezu ein eigenes Studium dazu, um sich in dem Wirrwarr auszukennen. Eine sonst gut orientierte Zeitung brachte im vergangenen Jahre einen Artikel: »Alle gegen alle. Syrien das Land der Religions- und Stammesfehden«. Man kann es dem Artikelschreiber nicht sonderlich übelnehmen, daß ihm einiges durcheinandergeht. Er weiß z. B. nicht, daß in Syrien »Melkiten« und »Griechen« dasselbe sind. Er redet von katholischen und orthodoxen Melkiten und daneben noch von katholischen und orthodoxen Griechen. Wie es scheint, hält er den Nestorius für einen Patriarchen von Antiochien. Das ist schon arg.

Der tiefste religiöse und damit tatsächlich auch gesellschaftliche und nationale Gegensatz besteht in Syrien zwischen Christen und Mohammedanern. Allerdings sind die heutigen Mohammedaner nur zum geringen Teil Abkömmlinge der alten Araber, die vor dreizehnhundert Jahren das Land erobert haben. Die große Mehrheit sind Nachkommen der unter dem Druck der Verfolgungen zum Islam abgefallenen Christen. Völkisch gesehen, ist also der Gegensatz nicht so groß. Die Christen haben die Sprache der Eroberer, das Arabische, angenommen und schätzen auch arabische Sprache, Literatur und Kunst als ihr eigenes nationales Erbgut. Und doch besteht eine geradezu unüberbrückbare religiöse, gesellschaftliche und nationale Kluft zwischen Islam und Christentum. Der Mohammedaner fühlt sich als der Eroberer im Lande, sieht den Christen als nur geduldet, ihm dienstbar an. Für den Christen ist der Mohammedaner der Unterdrücker.

Als vor drei Jahren der Vertrag zwischen Frankreich und Syrien unterzeichnet wurde – bis heute ist dieser Vertrag nicht ratifiziert –, redeten Christen und Mohammedaner zunächst einmal von Verbrüderung. In Aleppo z. B. wurde die Kommission, die in Paris den Vertrag geschlossen hatte, bei ihrer Rückkehr mit allgemeiner Begeisterung empfangen. Mohammedanische »Eisenhemden« und christliche »Weißhemden« marschierten vereint auf. Triumphbogen waren aufgerichtet, auf denen Kreuz und Halbmond, friedlich vereint, die Eintracht symbolisieren sollten. Aber diese Eintracht war nur von kurzer Dauer. Ein paar Tage später – die Triumphbogen mit Kreuz und Halbmond standen wohl noch – kam es, man weiß nicht wie, in irgend einem »Suk« (Ladenstraße) zu einer Schlägerei, in der es nicht wenige Tote gab, bis das französische Militär wieder Ordnung schaffte.

In Beirut dasselbe Bild: Heute Freudenfeuer zur Feier der gemeinsamen nationalen Unabhängigkeit, einige Tage später blutige Zusammenstöße. Die Mohammedaner plündern die Läden der Christen, und die Christen, besonders die

Armenier, die der Mohammedaner. Diese können es nicht verwinden, daß der Vertrag die Christen auf eine Stufe mit ihnen stellt, ihnen die gleichen Rechte zubilligt.

Es ist eigenartig, für uns Westländer schwer zu begreifen, wie die Verschiedenheit der Religion notwendig zu gesellschaftlicher und nationaler Zerklüftung führen muß. Die Religion ist eben dem Orientalen etwas viel Innerlicheres, Zentraleres als den meisten Westländern. Das schlimmste Schimpfwort, das man einem im Orient sagen kann, ist: »Dinak! – Verflucht sei deine Religion!«

Der Unterschied der Religion führt zur gesellschaftlichen Gruppenbildung, spaltet die Anhänger der verschiedenen Religionen in »Nationalitäten«. Es ist bezeichnend, daß das arabische Wort für Ritus: »Tâ'ifa«, ebensowohl Ritus wie Nation bedeuten kann. Man redet beispielsweise ebenso vom »Maronitischen Ritus« wie von der »Maronitischen Nation«. In beiden Fällen heißt es arabisch: »Tâ'ifa«.

Der mohammedanischen Religionsgemeinschaft steht indes nicht eine geschlossene christliche Gemeinschaft gegenüber, sondern ein Wirrwarr von »Riten« oder »Nationen«, die voneinander abgeschlossen und untereinander verfeindet sind. Man kennt sich kaum aus in dem Durcheinander. Gehen wir z. B. einmal in Aleppo im Christenviertel spazieren! Durch ein großes eisernes Tor geht es hinein. Es ist noch nicht lange her, da konnte dieses Viertel noch abgeschlossen und in Verteidigungszustand gesetzt werden. Wir folgen einem engen Gäßchen. Bald kommt rechts ein eisernes Tor, das sich verriegeln läßt. Das führt in einen Hof, den Vorraum der Syrisch-katholischen Kathedrale, wo der Syrisch-katholische Bischof seinen Sitz hat. Etwas weiter kommen wir zur Griechisch-orthodoxen Kathedrale, daneben gleich finden wir die Armenisch-orthodoxe (Gregorianische), kurz darauf die Griechisch-katholische (Melkitische) Kathedrale. Bei jeder Kirche der Sitz eines Bischofs von Aleppo! Das Gäßchen führt uns schließlich auf einen etwas größeren Platz. Wir stehen vor der neuen Maronitischen Kathedrale, mit zwei Türmen und einer Kuppel, bis vor kurzem der größten Kirche von Aleppo. Jetzt ist sie durch die neue Lateinische Kathedrale (für nicht einmal zweihundert Lateiner) übertroffen! Vom Platz der Maronitischen Kathedrale führt ein Gäßchen zur Armenisch-katholischen; nicht weit davon liegen auch die Chaldäische (katholische) und die Syrisch-orthodoxe oder Jakobitische Kirche.

Wer kennt sich noch da aus? – Nicht weit von Aleppo liegt malerisch am Fuße von Bergen in der Ebene des Orontes ein verlorenes Städtchen: Antiochien, fast ganz mohammedanisch. Die alte Großstadt liegt unter Gärten begraben, die das heutige Antiochien umgeben. Fünf Patriarchen nennen sich Patriarchen dieser Stadt, die einst die bedeutendste christliche Metropole des Orients war. Da ist der Griechisch-orthodoxe Patriarch, der Griechisch-katholische, der Syrisch-orthodoxe oder Jakobitische Patriarch, der Syrisch-katholische und schließlich

der Maronitische Patriarch. Es gibt auch einen Lateinischen Patriarchen von Antiochien. Doch hier handelt es sich um einen bloßen Titel.

Zu den oben schon genannten Gruppen kommen in Syrien noch die Nestorianer, meist Flüchtlinge aus dem Irak.

Daß diese Unterschiede im Ritus oder in der Religion mit gesellschaftlichen, nationalen Gegensätzen verquickt sind, ist bei den Armeniern von vornherein klar. Die sind ein anderes Volk, eine andere Rasse, von den Arabern, wie anderwärts die Juden, gehaßt. Sie sind als schlau und verschlagen verschrien. Ungemein geschickt und fleißig, überflügeln sie leicht die Araber im Geschäftsleben.

Die Maroniten, die sich vor der Verfolgung ihrer Gegner etwa seit dem 8. Jahrhundert in die schwer zugänglichen Berge des Libanon zurückzogen, lebten dort als ein abgeschlossenes, mehr oder weniger selbständiges Völkchen. Sie fühlen sich auch heute noch als eine »Nation«, verschieden von den andern. Ihr Patriarch war jahrhundertelang der Führer ihrer Nation, der ungekrönte König des Libanon. Auch ihre Sonderung ist also verständlich.

Aber was für ein nationaler Gegensatz soll denn bestehen zwischen den »Griechen« und den »Syrern«? Es handelt sich ja doch überhaupt nicht um Griechen. Sie haben nur den byzantinischen Ritus, und zwar diesen in arabischer Sprache. Völkisch ist gar kein Unterschied zwischen diesen »Griechen« und den Syrern. Aber man konstruiert ihn. Die »Griechen« wollen völkisch Nachkommen der hellenisierten Bevölkerungsschicht sein, aus der zumeist die byzantinischen Beamten in Syrien genommen waren, und die bei der Kirchenspaltung nach dem Konzil von Chalcedon (451) Byzanz treu blieb. Die Syrer dagegen fühlen sich als Erben ihrer Väter, die in Byzanz den Feind sahen und die stammverwandten arabischen Eroberer zunächst geradezu als Befreier vom byzantinischen Joch begrüßten. Die »Griechen« sind begeistert für Byzanz, seine Kunst, seine königliche Liturgie und verachten die bäuerische Kunst und Liturgie der syrischen Dörfer. Nicht selten habe ich diese Auffassung von Priestern und Würdenträgern des melkitischen Ritus vertreten hören. Sie fühlen sich als Griechen. Einmal wohnte ich einer, wenn auch freundschaftlichen, so doch im Grunde ernsten und erbitterten Disputation zwischen einem syrisch-katholischen Priester und melkitischen Ordensleuten bei. Der syrische Priester hatte in einem Aufsatz nachgewiesen, daß die »Griechen« in Syrien selbst ehedem die Messe auf syrisch feierten. Darob große Entrüstung bei den »Griechen«. Sie wollten immer »Griechen« gewesen sein.

Der Syrer empfindet dieses Schwärmen für Byzanz als eine Art Verrat am Vaterland. Ihre Liturgie, ihre Literatur, ihre Kunst ist ihnen Ausdruck ihres Volkstums, das von Byzanz unterdrückt wurde. Hohe syrische Würdenträger hörte ich darüber klagen, daß man im Westen Orient und Byzanz vielfach einfachhin gleichsetzt, daß man nicht weiß, daß es außer der byzantinischen Liturgie noch etwas anderes gibt. Die Syrer sind der Auffassung, daß ihre Liturgie allein Heimatrecht in Syrien hat. Die katholischen Griechen dagegen begreifen nicht,

wie Rom den Nachfolger von Häretikern als Patriarchen von Antiochien hat bestätigen können. Sie meinen, die Syrer müßten sich erst einmal zur griechischen Orthodoxie bekehren, von der sie abgefallen sind. Erst auf diesem Wege könnten sie katholisch werden. Der Griechisch-katholische Patriarch von Antiochien soll in seinen Briefen an den Syrisch-katholischen Patriarchen diesen niemals mit »Patriarch von Antiochien« anreden.

Bei den Syrern ist am ehesten noch syrisches Nationalbewußtsein im Gegensatz zum Arabertum zu spüren. Sie machen nicht so sehr mit in der - sonst schier abgöttischen - Verehrung arabischer Sprache, Kunst und Literatur wie die andern Christen. Sie empfinden das Arabische als die Sprache ihrer Unterdrücker. Die Kinder in der Schule müssen Syrisch lernen. Freilich, weit bringen sie es nicht darin.

Wie sehr sich die Syrer als eine Nation betrachten, darüber belehrte mich ein Besuch beim »Syrisch-orthodoxen« oder Jakobitischen Patriarchen in Homs. Ich hatte mich über eine Stunde mit ihm unterhalten. Er gab mir alle gewünschten Auskünfte, schrieb mir sogar manche Angaben selbst auf syrisch in mein Notizbuch. Nur als ich mit dem Hauptziel meines Besuches herausrückte, mit dem Wunsch, syrische Handschriften im Markuskloster in Jerusalem photographieren zu dürfen, da wurde Seine Seligkeit nervös. Welche Handschriften ich denn haben wolle, fragte der Patriarch. Ich zog einen Zettel heraus, auf dem diese verzeichnet waren. Das Unglück wollte, daß die Überschrift lautete: »Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem«. Das brachte ihn geradezu in Wut. »Wir sind keine Jakobiten! Wir wollen diesen nichtssagenden verächtlichen Namen nicht! Wir sind Syrer! Das heißt etwas! Das ist eine Nationalität!« Von den katholischen Syrern, die mit Rom gemeinsame Sache machen, die angeblich nicht an allen Gebräuchen ihrer Väter festhalten, sprach er verächtlich als von einer winzigen Gruppe. Als ich ihm am Anfang sagte, daß ich mich besonders für die syrische Liturgie interessiere und deshalb mit ihm in Verbindung zu treten wünsche, sagte er mir: »Jawohl, hier sind Sie an der Quelle! Wir haben die syrischen Gebräuche rein bewahrt.« Mit Stolz zeigte er mir seine syrischen Handschriften und sprach mir von der syrischen theologischen Literatur. - Diese Leute fühlen sich als Syrer, als eine Nation.

So werden also die Unterschiede in den Riten auch heute noch als völkische, nationale Verschiedenheiten betrachtet. Die religiösen Gruppen sind gleichzeitig gesellschaftliche Gebilde. Man muß das geschichtlich verstehen. Die mohammedanischen Eroberer, zumal die Türken, ließen den unterworfenen Christen ihre Gebräuche und ihr Recht. Das religiöse Oberhaupt wurde zugleich als bürgerliches Haupt der betreffenden Gruppe anerkannt. Das entspricht ganz der mohammedanischen Auffassung, nach der Religion und gesellschaftliche Normen zusammengehen. Der Richter in Syrien muß beispielsweise eine Erbschaftsangelegenheit eines orthodoxen Griechen nach dessen Recht, die gleiche Sache bei einem Mohammedaner nach mohammedanischem Recht behandeln. Auch die französische Mandatsregierung erkennt diesen Zustand an, ein Zeichen, wie

tief er im Volksbewußtsein verankert sein muß. Der Hohe französische Kommissar hat alle »Riten« aufgefordert, ihr »statut personnel« zu kodifizieren und zur Approbation zu unterbreiten. Übertritt von einem religiösen Bekenntnis zum andern bedeutet folglich nicht bloß Wechsel der Religion, sondern geradezu Wechsel der Nationalität.

Diesen gesellschaftlichen Übertritt zu vollziehen, das ist das Schwierigste. Das ist aber auch eine entscheidende Garantie dafür, daß der Religionswechsel ernst gemeint ist. Seit einigen Jahren arbeiten die Pauliſten, eine moderne melkitische Kongregation, im »Tal der Christen« unter den orthodoxen Griechen. Sie verlangen von denen, die übertreten wollen, keine feierliche Abschwörung der Häresie, sondern Änderung der »carte d'identité«. Das ist ihnen viel bedeutender und viel sicherer als eine mündliche, feierliche Abschwörung, die rein religiösen Charakter hat.

Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft besagt zum mindesten auch, daß man Glied der betreffenden gesellschaftlichen Gruppe ist. Ja man kann streng genommen zu einer solchen Gruppe gehören, ohne innerlich ihrer Religion anzuhangen. Wie viele moderne Mohammedaner sind im Innersten nicht mehr überzeugt von der mohammedanischen Religion, wenigstens nicht von den ihr eigentümlichen Lehren. Trotzdem fühlen sie sich vollständig als Mohammedaner! Ich kenne einen Druſen, der im geheimen Katholik ist. Er bleibt aber in der Gemeinschaft der Druſen, gilt offiziell als Druſe.

Das Christentum in Syrien hat einen fast unabläſſigen Kampf um seine Existenz gekämpft seit dreizehnhundert Jahren. Man darf das nie vergeſſen, wenn man in der Beurteilung der Verhältniſſe in der syrischen Christenheit nicht ungerecht werden will. Dreizehnhundert Jahre lang waren die Christen nur geduldet, Staatsbürger zweiter Klaſſe, oder beſſer überhaupt keine Staatsbürger. Sie waren allen Demütigungen ausgeſetzt. Sie mußten sich so kleiden, daß sie als Christen kenntlich waren, durften nicht zu Pferde reiten, mußten den Mohammedanern den Vortritt laſſen usw. Oft genug wurden sie in Maſſen hingeschlachtet von fanatischen Moslem. Noch zuletzt 1860 wurden Tauſende hingemordet. Man muß sich nur wundern, daß nach alledem das Christentum in Syrien nicht völlig ausgerottet ist.

Daß das Christentum sich in dieſer Weiſe erhalten hat, dazu hat ohne Zweifel die enge Verbindung von Religion und Volkstum viel beigetragen. Der religiöſe Gegenſatz zu den mohammedaniſchen Eroberern war zugleich ein nationaler. Das ſtählte den Widerſtand. Die Syrer ſahen in ihrer Religion ihr koſtbarſtes nationales Erbgut, das gegen landfremde Eindringlinge zu verteidigen eine nationale Ehrenſache war, ob dieſe Eroberer nun Araber, Mongolen oder Türken waren. Daß die religiöſen Führer, die Patriarchen und Biſchöfe, dabei in vorderſter Linie ſtanden, daß ſie damit auch zu Verteidigern des Volkstums ihrer Herde wurden, iſt begreiflich. Es waren gar keine andern Führer da. Sie wurden in dieſe Rolle durch die Umſtände einfach hineingedrängt.

Freilich, heute haben sich die Zeiten geändert. Die orientalischen Prälaten werden das begreifen müssen.

Allerdings hat die ganze Sache ihre Kehrseite: Der religiös-nationale Gegensatz zum Islam läßt bei den orientalischen Christen katholischen Missionsgeist nur schwer aufkommen. Der Christ sieht im Mohammedaner nur den Feind, gegen den er seinen Besitzstand verteidigen muß. Es kommt ihm schwer in den Sinn, daß es seine Sendung ist, den Moslem zum Christentum zu bekehren.

Dem nationalen Gegensatz der Christen zu den Mohammedanern entspricht auf der andern Seite der gleiche Gegensatz der Mohammedaner zu den Christen. Ein Übertritt eines Mohammedaners zum Christentum ist in den Augen der Mohammedaner nicht bloß Verleugnung des Glaubens, er ist auch Verrat am Volk. Darauf steht die Todesstrafe. Die katholische arabische Zeitung »Al Bachir« führt in letzter Zeit einen Kampf für eine tatsächliche Gewissensfreiheit, die den Nichtchristen, Alaouiten, Drusen und Mohammedanern es wirklich möglich macht, frei zum Christentum überzutreten. Im Lauf der Kontroverse polemisiert der »Bachir« gegen die von einem früheren syrischen Ministerpräsidenten gegebene Erklärung der syrischen Verfassung. Dieser sagt, die Verfassung gewährleiste zwar die Gewissensfreiheit, sie anerkenne aber auch die mohammedanische Religion, und diese Religion setze auf Apostasie die Todesstrafe (»Al Bachir« Nr. 5433 vom 4. März 1938). Man ist also weit entfernt von einer tatsächlichen Gewissensfreiheit. Die Verquickung von Religion und Volkstum ist nicht zuletzt schuld daran.

Die Mission der Jesuiten unter den Alaouiten (Mischreligion aus christlichen und mohammedanischen Elementen) stößt auf die gleiche Schwierigkeit: Übertritt zum Christentum bedeutet Austritt aus der Volksgemeinschaft. Die Gewinnung der von Rom getrennten Christen, der orthodoxen Griechen, Syrer usw., ist wiederum in erster Linie gehemmt durch die Gleichsetzung von Ritus und Volkstum. Das gilt bei Einzelbekehrungen. Der einzelne kann sich nur sehr schwer aus seinem »Ritus« loslösen. Er bedeutet ihm eben auch seine Nationalität. Der Übertritt ganzer Gruppen findet die gleiche Schwierigkeit. Vereinigung mit Rom bedeutet für sie die Aufgabe ihres nationalen Partikularismus, auch wenn Rom ihnen ihre Riten und Gebräuche läßt. Sie sind nicht mehr selbständig, nicht mehr eine Nation für sich. Das können sie nicht ertragen. Es geht nicht um diesen oder jenen dogmatischen Unterschied, es geht darum, daß die nationale Eigenständigkeit, wie sie wenigstens meinen, aufgegeben werden muß, daß man einem andern, der nicht aus diesem Ritus, dieser Nationalität ist, gehorchen muß, eben dem Papst in Rom. Bei den Syrern kommt hinzu, daß sie ihre ganze Vergangenheit gleichsam verleugnen müssen, daß sie anerkennen sollen, daß alle ihre großen Männer, Severus von Antiochien, Philoxenus, Bar Hebraeus usw., auf einem Irrwege waren, daß sie Häretiker sind! Man streut bei den Syrern das Gerücht aus: Wenn ihr katholisch werden wollt, dann müßt ihr alle eure Vorfahren verfluchen. Das verlangt natürlich in Wirklichkeit niemand von ihnen.

Die Gleichung zwischen Ritus und Volkstum wirkt sich verhängnisvoll aus auch unter den katholischen Riten. Katholische Melkiten (»Griechen«) und katholische Syrer sind ja gewiß beide katholisch, eins im Glauben. Aber damit sind die »nationalen« Gegensätze noch nicht begraben.

Im Dezember des Jahres 1937 erschien im »Bachir« und auch in der französischen Zeitung »La Syrie«, die in Beirut erscheint, ein Artikel unter dem Namen des inzwischen verstorbenen chaldäischen Chorbischofs Philipp Chauriz (tatsächlich verfaßt von dem melkitischen Priester Elias Tanbe), der die Uneinigkeit der orientalischen Katholiken beklagt und als Heilmittel die Vereinheitlichung der kirchlichen Jurisdiktion vorschlägt. Da sind in einem Städtchen z. B., so führt der Artikel aus, etwa 1500 Katholiken, gespalten in sechs verschiedene Riten, unter sechs voneinander unabhängigen Autoritäten. Jeder Ritus hat seinen Priester, seine Kirche, seine Schule, seinen Friedhof usw. Jedem Ritus für sich allein fehlen natürlich die Mittel, irgend ein Werk großzügig anzufassen. Alle zusammen würden etwas Tüchtiges leisten können. Aber sie gehen eben nicht zusammen. – In einer Stadt hielt man im Jahre 1921 eine glänzende Prozession. Es blieb bei diesem einen Mal. Warum? Irgend einer der Bischöfe machte nicht mehr mit. Anderswo hat man ein gemeinschaftliches katholisches Gymnasium für alle Riten gegründet. Ein Jahr hat es gedauert. So der Artikel. Die schweren Schäden der Uneinigkeit der »Riten« oder »Nationen« untereinander liegen auf der Hand.

Wie ist diesem Übelstand abzuhelfen? Das ist das Problem für das Christentum im vorderen Orient. Wird man es fertigbringen, die Gleichung Ritus = Volkstum zu sprengen? Muß man sie sprengen, um zum Ziel der Einheit und Stoßkraft des Christentums im Orient zu kommen?

Wäre es möglich, eine größere, umfassendere Einheit zu bilden, ein Vaterland zu schaffen, das alle Syrer, gleich welcher Religion, als das ihrige anerkennen würden? So wie z. B. für alle Franzosen »la France« ein unumstrittenes Ideal ist, ob sie nun Freidenker, Katholiken oder Protestanten oder was immer sein mögen. Aber ist das möglich? Läßt sich aus Armeniern, Syrern, Mohammedanern usw. »ein Volk« aufbauen, das nach unsern deutschen Begriffen die Grundlage für »ein Reich« wäre? Oder ist es möglich, wenigstens die Einheit einer Zivilisation, der geistigen Güter zu formen, die dem Franzosen das Wesentliche für die Einheit seiner »patrie« ist? Ich glaube, aus dem bunten Wirrwarr in Syrien wird schwerlich ein Vaterland erstehen.

Um die schweren Gefahren der Gleichsetzung von Nation und Religion zu bannen, propagiert man in Syrien – seltsamerweise von katholischer Seite – so etwas wie Trennung von Kirche und Staat oder Entklerikalisierung des öffentlichen Lebens, als geringeres Übel wenigstens.

Im Mai des vergangenen Jahres griff eine mohammedanische Zeitung »Al-Kabas« den »Bachir« an, indem sie den französischen Laizismus gegen das »klerikale« Blatt zu mobilisieren suchte. Der »Bachir« stellte daraufhin seinem Gegner die verfängliche Frage, ob er bereit sei, folgenden Satz zu unterschreiben, den

der »Bachir« selbst mit Freuden sich zu eigen mache: »Il n'y aura de salut pour la Syrie que dans l'établissement à Damas d'un gouvernement laïque.« Dieser Laizismus einer katholischen Zeitung ist sehr begreiflich; denn es geht gegen die mohammedanische Regierung, die den Staat und die mohammedanische Religion gleichsetzen will. Da ein christlicher Staat in Syrien unmöglich ist, so ist das geringere Übel eben die reinliche Scheidung zwischen Religion und Staat, Trennung von Kirche und Staat.

So wird in Syrien von katholischer Seite vielfach der Gedanke verfochten, daß Ritus und Volkstum, Religion und Nation, reinlich voneinander zu scheiden seien, um so zur Einheit zu kommen. Ist das notwendig? Kann wahrhaft katholischer Geist nicht auch trotz dieser Verschiedenheit der »Nationalitäten« zu einer wirklichen Einheit kommen? Kann nicht, auch wenn religiöse Gebräuche und Riten innig mit dem Volkstum verbunden sind – und das hat doch auch sein Gutes –, trotzdem alles in der höheren Einheit der Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia verbunden sein? Katholischer Geist ist weit und anpassungsfähig genug, um die jedem Volkstum entsprechende Ausprägung aufzunehmen. Katholischer Geist fordert darum ehrliche Achtung und Hochschätzung vor den mit dem Volkstum aufs innigste verbundenen religiösen Sondergebräuchen der einzelnen Gruppen der orientalischen Christenheit. Man muß diese Dinge ehrlich als Werte anerkennen, nicht bloß widerwillig als geringeres Übel dulden und im stillen doch wünschen, alles möglichst dem lateinischen Ritus anzugleichen oder gar die Orientalen einfach zu latinisieren. Die von uns getrennten Christen werden nie auf ihre religiösen Sondergebräuche, die ihnen eben auch ein Stück Volkstum sind, verzichten. Ehrliche Hochschätzung und Anerkennung der andern Art ist die einzig mögliche Grundlage der katholischen Einheit.

Es ist verhältnismäßig leicht, auch an die nichtkatholischen Orientalen heranzukommen, wenn man sich für ihre Riten und ihr Volkstum interessiert. Gar oft kann man von Orientalen den Vorwurf hören, daß die lateinischen Missionare es an diesem Interesse und überhaupt an der Hochschätzung für die Orientalen fehlen lassen. Es soll hier nicht darüber geurteilt werden, ob dieser Vorwurf zu Recht besteht. Er zeigt jedenfalls, was die Orientalen mit Recht von uns erwarten. Wir müssen uns von dem Vorurteil freimachen, daß »katholisch« und »lateinisch« dasselbe seien.

Das Bewußtsein der katholischen Einheit muß bei den Orientalen selbst gestärkt werden. Sie müssen begreifen lernen, daß alle Unterschiede im Ritus, in den Gebräuchen und im Volkstum der katholischen Einheit in keiner Weise zuwider sind. Die Zusammenarbeit zwischen den Riten aus diesem Geist heraus hat in den letzten Jahren Fortschritte gemacht. In Aleppo wie in Mossul z. B. bestehen katholische Arbeitervereine, von katholischen Syrern geleitet, die Mitglieder aus allen Riten umfassen. Hier wird wirklich gute Arbeit geleistet. Von lateinischen Missionaren geleitete interrituelle Kongregationen und Vereine gibt es viele. Ein viel größerer Fortschritt ist es aber, daß auch die Orientalen

selbst schon überrituelle, wahrhaft katholische Werke zustande bringen. In Aleppo setzen sich die vier katholischen Bischöfe jede Woche zu einer Konferenz zusammen. Die Einheit läßt sich bei gutem Willen verwirklichen.

Auch bei den lateinischen Missionaren wächst das Verständnis für die Orientalen. Die Jesuiten z. B. haben vor einiger Zeit ein Noviziat im Libanon eröffnet. Die Einheimischen, die dort eintreten, behalten ihren Ritus, während früher alle, die Jesuiten wurden, zum lateinischen Ritus übertreten mußten. Ein Jesuit wurde bereits im melkitischen Ritus zum Priester geweiht. Ein anderer, syrischer Herkunft, wird zum syrischen Ritus wieder zurückkehren oder hat diesen Übertritt bereits vollzogen. An der Theologischen Fakultät der »Université St. Joseph« in Beirut sind bereits auch einheimische, orientalische Priester als Professoren tätig. Das Seminar nimmt Theologen aller Riten auf und formt sie gemeinsam in katholischem Geist.

Das Wiederaufblühen der orientalischen Christenheit kann nur Wirklichkeit werden, wenn wahrhaft katholischer Geist alle beseelt. Wie will man die Mohammedaner gewinnen, wenn ihnen das Christentum nur das Bild der jammervollsten religiösen Zersplitterung ist! Katholischer Geist verlangt die aufrichtige Achtung auch vor dem Volkstum der Mohammedaner. Das Christentum muß in einem Gewand zu ihnen kommen, das diesem Volkstum entspricht. Charles de Foucauld hat in diesem Sinn in Afrika vorbildlich gearbeitet.

Ritus und Volkstum, das ist das Zentralproblem im vorderen Orient. Es ist zu lösen aus katholischem Geiste heraus.

Umschau

Dacqués Naturphilosophie

E. Dacqué[1] bemüht sich schon lange, das »Rätsel Mensch« in seinem Urgrund zu erfassen. Dieses Rätsel enthält einen physischen und einen metaphysischen Teil. Mit dem Physischen oder Naturhistorischen beschäftigt sich mehr sein Buch »Urwelt, Sage und Menschheit«, das schon in achter Auflage erschienen ist, mit der Metaphysik das neue Werk »Das verlorene Paradies«[1]. Das Physische fällt tatsächlich zusammen mit dem, was man gewöhnlich die tierische Abstammung des Menschen nennt; von Anatomie, Physiologie oder dergleichen ist nicht die Rede. Darüber ist nun gewiß viel geschrieben worden, dafür und dagegen, und man glaubte die Frage endgültig gelöst zu haben. Aber dem ist nach Dacqué nicht so. Die landläufige, materialistisch orientierte Abstammungstheorie, nach der der Mensch als letztes zeitliches Ergebnis einer Höherentwicklung des Tierischen physisch entsteht, ist unmöglich. Denn der Mensch als der »universalste«, d. h. am wenigsten differenzierte organische Typus, kann nicht aus irgend welchen tierischen Typen entstehen, da alle nicht menschlichen, tierischen Formenkreise einseitig spezialisiert sind. Wohl aber kann das Ganze in seine Teile zerlegt werden, und diese Teile sind eben dann nur noch Bruchstücke des einen Ganzen. Der Menschentypus muß also »im Anfang« stehen, aus ihm müssen die Teilformen sich herausentwickeln. Dieses »Stehen im Anfang« kann nun idealistisch aufgefaßt werden und konkret physisch. Im ersteren Fall hieße das: die naturhistorische Entwicklung des Tierischen geschieht unter dem Einfluß der »Idee« Mensch, und ihr ganzer Zweck ist, den physischen Menschen allmählich möglich zu machen; dieser tritt dann ohne physischen (d. h. durch Zeugung vermittelten) Zusammenhang mit dem Tie-

[1] Urwelt, Sage und Menschheit. 8. Aufl. 8° (367 S.) München 1938, R. Oldenbourg. Geb. M 7.50. – Das verlorene Paradies. 8° (452 S.) Ebd. Geb. M 7.50.

rischen durch Schöpfung ins Dasein. Im zweiten Fall existiert der menschliche Typus wirklich in der physischen Natur, und es gehen aus ihm durch Zeugung die untermenschlichen Tiertypen hervor. Da nun aber der Mensch in der Form, wie wir ihn heute verwirklicht sehen, nicht immer existierte, so war er eben in jenen Urzeiten anders beschaffen, etwa so, wie nach dem Zeugnis der Paläontologie die einigermaßen menschenähnlichen Tierformen aufeinander folgten. Der Mensch sah also äußerlich zunächst etwa wie ein Fisch aus, dann wie ein Amphibium, Drache (Saurier), Beuteltier, Affe.

Wir wollen hier die Hauptstadien dieser urweltlichen physischen Menschheitsgestaltung mitteilen, wie sie Dacqué in einer Tabelle des ersten Werkes vorlegt (S. 256) mit Einschluß der entsprechenden seelischen Entwicklungsstufen, von denen mehr im zweiten Buch die Rede ist. Schon in der Steinkohlenzeit ist das Zeitalter des horngepanzerten Adamiten; Gang auf vier Extremitäten; amphibischer Habitus. In der Permzeit entsteht der stirnaugentragende natursomnambule Nachadamit von reptilhaftem Säugetiertypus; Beginn der Erhebung des Körpers. Weiterhin entstehen auf jetzt zum Teil untergegangenen Erdteilen der beuteltierhafte, intellektuell veranlagte Vornoachit mit halbaufrechtem Gang, aber noch verwachsener Hand; dann der Noachit mit aufrechtem Gang, spreizbarer Hand und plazentalem Säugetierkörper. Nach Überwindung einiger Zwischenstufen bildet sich dann im Jungtertiär der affenartige Körperhabitus, der nach Abspaltung der Menschenaffen und der Affenmenschen »zum kulturlosen degenerierten« Eiszeitmenschen »mit natursichtigen Seelenresten« wird. In der geologischen Gegenwart (Alluvium) endlich tritt der apollische, rezente, rationalisierte Menschentypus auf mit den historischen Kulturen.

Wie kommt nun der Verfasser zu solchen Anschauungen, die, wie er selbst betont, jedem Wissenschaftler, jedem intellektualisierten Menschen absurd vorkommen müssen? Sie ergeben sich aus den Erkenntnisquellen, mit denen der Verfasser arbeitet; er stellt nämlich neben die in der wissenschaftlichen Paläontologie und Geologie verwerteten, d. h. neben die fossilen Funde der aufeinanderfolgenden Organismenformen und die rationell erschlossene Aufeinanderfolge von Ländern und Meeren, die Sagen als gleichwertige, ja übergeordnete Erkenntnisquelle. Er unterscheidet wohl zwischen Sagen und Sagen. Die einen knüpfen an einzelne Personen oder einzelne Naturereignisse an, deren Geschichtlichkeit erwiesen oder vermutet werden kann; andere dagegen handeln nicht von einzelnen gelegentlichen Ereignissen, sondern von solchen, die das gesamte Geschlecht der Menschen angehen und in urweltliche Zeiten verlegt werden. Diese Kernsagen sind nach Dacqué wirkliche Erinnerungen an Geschehnisse, die entweder am Menschen selbst oder in seiner Umwelt geschahen, die also von den Urmenschen wirklich bewußt erlebt und in ausgeprägten Zeichen (Formulierungen), eben als Sagen, seit Milliarden von Jahren weitergegeben wurden.

Wie ist das zu beurteilen? Wir wollen davon absehen, daß die Vorstellung, der allgemeine Typus »Mensch« könne sich in jeder beliebigen spezialisierten Tierform darstellen, und der »Mensch-Fisch« usw. könne sinnvolle Zeichen prägen und sie durch Überlieferung (also nicht rein naturhaft durch Vererbung) weitergeben, als unmöglich empfunden werden muß. Wichtiger ist, daß die Methode, mit den Sageninhalten vorweltliche historische Tatsachen zu erschließen, vom Verfasser selbst nicht bis zum Ende durchgeführt wird. Es werden Einschränkungen zugegeben, die jeden prinzipiellen Wert der Methode aufheben. Es gibt nämlich Sagen, und sie sind besonders verbreitet, über Vorgänge, denen der Mensch nicht einmal in Form eines Einzelligen als miterlebender Zeuge beiwohnen konnte: es sind das die Sagen über Weltschöpfung und ganz besonders über den Weltuntergang. Für sie nimmt denn auch der Verfasser eine andere Erkenntnisquelle an, Hellsehen und visionäre Träume, wie man es in schwachem Maße heute noch bei einzelnen »Medien« feststellen kann. Wenn nun aber ein Teil der Sageninhalte so gedeutet werden muß, so können alle so gedeutet werden, soweit sie überhaupt etwas anderes sind als phantastische Erweiterungen lokaler Einzelereignisse.

Willkürlich ist auch, den physischen Typus Mensch erst als Ausgangspunkt für die Wirbeltiere anzunehmen; für die ganze Tierwelt unterhalb des Wirbeltiertypus wäre der Mensch nicht »im Anfang« gestanden.

Diese Schwierigkeiten sind dem Ver-

faſſer natürlich nicht entgangen, und er hat ſelbſt die ganze Theorie, die Tierwelt irgendwie phyſiſch aus dem phyſiſchen Volltypus »Menſch« entſtehen zu laſſen, ausdrücklich in ſeinem Buch »Das verlorene Paradies« aufgegeben. Dort finden wir (S. 217) folgende Feſtſtellung: »Wir müſſen es aus dem Metaphyſiſchen verſtehen, daß der Menſchenſtamm als die innere Vollpotenz die Tierformen ... aus ſich entlaſſen hat.... Denn ſo wenig der phyſiſche Menſch ehedem ein Reptil oder ein Säugetier war, ... ſo wenig hat er ſolche Tiere aus ſich (durch Zeugung) entlaſſen.« Es folgt dann an der zitierten Stelle eine klare Darſtellung der idealiſtiſchen Auffaſſung der Entwicklungsgeſchichte, wie ſie von vielen Theoretikern, die nicht materialiſtiſch dachten, ſeit langem vertreten wurde, neueſtens (1938) beſonders von B. Steiner (»Der Schöpfungsplan«) und von Hedwig Conrad-Martius (»Urſprung und Aufbau des lebendigen Kosmos«).

Es iſt auffallend, wie dieſes neue, die Metaphyſik Dacqués enthaltende Buch ganz eigenartig wirkt, obwohl das Gegenſtändliche, das in ihm behandelt wird, nicht ungewöhnlich iſt. Allerdings wird man ſelten den Stoff unter all den Rückſichten in einem einzigen Werk behandelt finden, angefangen von der wiſſenſchaftlichen Pſychologie, durch die vergleichende Mythenkunde und Religionsgeſchichte hindurch bis hinauf zur wiſſenſchaftlichen chriſtlichen Dogmatik. Eigenartig iſt die Beſchränkung auf eine beſtimmte Seite des Gegenſtändlichen, hier das Metaphyſiſche; die Anwendung einer beſtimmten, weniger beachteten Erkenntnisquelle des Metaphyſiſchen, hier die Mythen; und endlich die Darſtellung in Form einer Entwicklungsgeſchichte der Seele, wie ſie ausſchließlich aus den Mythen direkt und ohne Verwendung des abſtrahierenden Intellekts naturhaft »erlebt« wird. »Meine Abſicht liegt in der unmittelbaren Spiegelung des inneren und äußeren Lebens, das ſich abſtrakter Begriffsbildung völlig entzieht und nur in lebendigen Bildern gezeigt werden kann.« Dieſe unmittelbaren Spiegelungen ſind die Mythen. »Mythen ſind jene Überlieferungen, bei denen das äußere Erleben, die Wiedergabe von Bildern die Gegenſeite eines unausſprechbaren inneren, ja vielleicht nur tranſzendenten Geſchehens iſt.« Die beſondere Fähigkeit, den metaphyſiſchen Inhalt eines lebendigen Bildes (Mythus) unmittelbar zu erleben, ohne es verſtandesmäßig zu erfaſſen, iſt die »Naturſichtigkeit«. Eine ſolche erlebte Erkenntnis nennt der Verfaſſer *Glauben*, und der erlebte Inhalt der Mythen iſt *Religion*, die genuine heidniſche Religion.

Die Geſchichte der Seele umfaßt zwei ganz verſchiedene Reihen von Dingen, die Reihe der aufeinanderfolgenden Zuſtändlichkeiten der Seele ſelbſt und die Reihe der Erkenntnisweiſen des metaphyſiſchen Inhaltes der Mythen. Dieſe beiden Reihen laufen in dem Buch beſtändig nebeneinander und werden manchmal nicht genug auseinandergehalten. Wir glauben, daß die beſondere Schwierigkeit, die Bücher des Verfaſſers zu verſtehen – worauf Dacqué ſelbſt wiederholt aufmerkſam macht –, darauf zurückzuführen iſt.

Die Seelengeſchichte, als Geſchichte der Zuſtändlichkeiten, umfaßt einige Stufen, die in der phyſiſchen Seinsordnung, in der wir zeitlich exiſtieren, ablaufen; ihnen geht ein Daſeinszuſtand metaphyſiſcher Art, ein rein ideeller voraus, der ſich in eben dieſen phyſiſchen zeitlichen Zuſtändlichkeiten ſymbolhaft auswirkt. »Symbole« ſind alſo nach Dacqué kein bloßer »Schein«, ſondern wirkliche Weſenheiten, die die Idee immanent wirkſam in ſich tragen. Ein ebenſo rein tranſzendentaler Zuſtand wird dieſen zeitlichen Stufen folgen, das »Reich Gottes«, in dem wir als Kinder im Angeſicht des Vater-Gottes ſtehen. Als *zeitliche* Stufen werden aufgezählt: der Urſtand des Menſchen, das magiſche Heidentum, das magiſche Iſrael und der »chriſtliche Mythus«. An Mythen, die ſich beſonders auf den »Urſtand« beziehen, finden wir – beſonders deutlich im bibliſchen Schöpfungsbericht ausgedrückt – den über das Ausgehen von Gott in Form der Schöpfung, den über einen paradieſiſchen Zuſtand, über Paradiesvertreibung (Sündenfall) und die hoffnungsvolle Sehnſucht nach Erlöſung. Das »*Erleben*« der Mythen geſchieht in dieſem Urzuſtand durch Traum, Hellgeſicht, Gattungsgedächtnis und Innenſchau und wirkliche »Naturſichtigkeit« (unbewußte?). Im *magiſchen Heidentum* äußert ſich die Zuſtändlichkeit der Seele in der Urſprache, im Ahnenleben und Totenkult, Tierkult, Totemweſen und im magiſchen Opfer. Die entſprechende Weiſe des »Erlebens« iſt die Magie, als Erkenntnisquelle und als Praxis aufgefaßt. »*Magie* beruht auf der im Unbewußten geſchöpften Erkenntnis der

naturseelenhaften Zusammenhänge des Daseins, und sie ... ist die dem Frühmenschen noch angeborene, jetzt durch den Intellekt fast völlig verdrängte Fähigkeit, in das Unbewußte einzudringen und von dort Mittel hervorzubringen, diese naturhaften Zusammenhänge zu beeinflussen.... Der Mensch bekommt irgendwie von der seelischen Seite her die Natur in die Hand, daß sie etwas nach dem menschlichen Willen tut, was sie in gewissem Grad sich selbst überlassen an dieser Stelle und in diesem Verlauf nicht oder anders getan hätte.« In diesem Falle sprechen wir von eigentlicher »Zauberei« im märchenhaften Sinn.

Im magischen Israel finden wir noch weithin das echte magische Heidentum vor, aber – und das ist etwas ganz Neues und Eigenartiges – dieses Heidentum steht im Kampf mit dem Mythus von einem wahren Vater-Gott. Die Erkenntnis dieses Mythus wird nicht mehr auf Naturfichtigkeit zurückgeführt, sondern auf eigenartige, göttliche Offenbarungen in Visionen und Träumen. Diese Offenbarungen werden endlich durch von Gott berufene und eigens »manahaft« (»gnadenhaft«) befähigte Männer, die Propheten oder Gottesmänner, verkündet.

Was in Israel begonnen wurde, wurde dann im Christentum erfüllt durch die Menschwerdung Gottes, die vollkommenste Offenbarung des Vater-Gottes. Das Christentum ist zwar die »Erfüllung« der religiösen Mythen, aber es ist zugleich etwas »ganz anderes«. Zwar spricht Dacqué auch vom Mythus des Christentums, aber von einem »historischen«. Der ist nicht mehr die unmittelbare naturhafte Spiegelung einer inneren seelischen Zuständlichkeit, sondern besteht in der geschichtlichen »Erscheinung Christi in Jesus von Nazareth«. Man kann diese geschichtliche Erscheinung noch ein Symbol nennen, insofern sie einen »inneren, jenseitigen Sinn« hat, nämlich das Eintreten Gottes in die Menschengestalt; aber »Mythus« in dem bisher gebrauchten Sinn ist das nicht mehr. Ebenso bekommen die Worte »glauben«, »erleben« einen ganz andern Sinn. »Glauben« ist die Hinnahme eines geschichtlichen Tatbestandes auf das Zeugnis eines andern hin, hier auf das Zeugnis des Gottmenschen. »Erleben« ist nicht mehr die möglichst wirklichkeitsnahe Erkenntnis von etwas, sondern die reale physische Wiederholung des Eintrittes Gottes in den einzelnen Menschen, der glaubt und sich taufen läßt.

Was Dacqué sagt über den vorphysischen transzendenten Zustand, über das in sich verselbständigte metaphysische Urbild des Menschen (das Paradies), das bereits in diesem transzendenten Zustand von Gott abfällt (Paradiesvertreibung) und sich deshalb auch nur in diesem gebrochenen Zustand in der physischen zeitlichen Schöpfung äußert, hat er sicher nicht durch unmittelbare, lebendige Bilder erkannt, sondern höchst rationell und nicht nur aus den Mythen gedeutet. Die christliche Theologie kennt zwar auch einen metaphysischen Zustand des Menschen, der seiner zeitlichen Verwirklichung vorauszusetzen ist, aber nur als Gegenstand der göttlichen Erkenntnis, nicht als eine in sich bereits verselbständigte ideelle Wesenheit (Hypostase).

Der Zustand, der der zeitlichen physischen Existenz des Menschen folgen wird, das »Reich Gottes«, in dem wir ohne Glauben, ohne Kult als Kinder vor Gott-Vater stehen werden, wird ein ganz eigener metaphysischer Zustand sein, in dem wir noch nicht sind. Für uns physische Menschen ist dieses »Stehen vor Gott« nur ein Begriff, in dem wir erkenntnisgemäß, und zwar rationell durch Abstraktion, das letzte Ziel der Erlösung ausdrücken können. Das »Wesen des Evangeliums« ist für uns physische Menschen die physische Wiederholung des Eintritts Gottes in die durch Christus erlöste Seele nach dem Ritus, wie er uns durch das vom Geist Gottes stets gesicherte Zeugnis des Evangeliums überliefert wurde und weiter überliefert werden wird.

Es ist unmöglich, ohne ein Buch über den nämlichen Gegenstand zu schreiben, Stellung zu nehmen zu den einzelnen Ansichten des Verfassers. Seine Bücher enthalten nicht nur ein gewaltiges Material, sondern auch so viele persönliche Stellungnahmen zu den Lösungen der Probleme, daß wir uns auf die Bemerkungen zur Methodik des Verfassers beschränken müssen. Man erfährt in jedem Fall aus seinen Büchern große Anregung und fühlt sich wirklich in eine höhere Sphäre des Geistes versetzt. Man hat auch stellenweise den Eindruck, daß Dacqué dem schlichten Bekenntnischristentum, ja selbst der organisierten Kirche sachlich näher steht, als in der sprachlichen Formulierung in die Erscheinung tritt; man kann ihm wenigstens

oft zustimmen, nur würde man lieber die Sache anders »ausdrücken«.

K. Frank S. J.

Zwei Künder Christi

Abt Vonier - Erzbischof Goodier

Das Aprilheft der »Dublin Review« und das Maiheft des »Month« berichten uns von dem Tode zweier Männer, die über die Grenzen Englands hinaus Wegweiser und Führer zu Christus waren und in ihren Büchern noch sind. Betonte Christozentrik zeigt sich in ihrem Leben und in ihrem Wirken; wenn auch beide nicht vom gleichen Ideal geformt sind und nicht auf gleichen Wegen führen, so künden doch beide denselben Christus.

Der deutsche Anscar Vonier O. S. B. kam in jungen Jahren als Mitglied der französischen Provinz der cassinensischen Benediktiner bei deren Vertreibung nach Buckfast in Südengland. Schon früh legte er daselbst die Ordensgelübde ab. 1906 begleitete er seinen Abt, Natter, auf einer Visitationsreise nach Südamerika. Bei einem Schiffbruch an der spanischen Küste fand dieser den Tod in den Wellen, während Dom Vonier durch ein portugiesisches Fischerboot gerettet wurde. Während seine Mitbrüder schon für den verstorbenen Abt und seinen Begleiter Seelenmessen zelebrierten, erreichte die Nachricht von Dom Voniers Rettung Buckfast. Sechs Wochen nach dem Tode seines Abtes wurde er, kaum dreißigjährig, vom Ordenskapitel zum Abt erkoren.

Ein Lieblingsgedanke des englischen Katholizismus hatte den jungen Abt erfaßt, der Gedanke des »Pre-reformation«. Aber in ihm war das nicht ästhetische Anwandlung, nicht geschichtliche Reminiszenz, nicht gefühlsbetontes Verlangen nach Restitination, sondern »sein großes Verlangen war es, zurückzubringen ... den Geist katholischen Lebens aus den Tagen vor der Reformation«.

Dieses sein Verlangen nahm Gestalt an, indem er aus den Ruinen der Abteikirche von Buckfast aus dem 12. Jahrhundert in 25jähriger Arbeit, in der er und seine Mönche mit Hand anlegten, die neue Abteikirche erstehen ließ. Was alles Abt Vonier bei dieser Arbeit beseelte, kann der erahnen, der in seinem »Christianus« (deutsch: Freiburg 1935, Herder) liest: »Wenn wir den traurigen Ruinen eines einstmals berühmten heiligen Ortes begegnen, eines Klosters, einer Kirche oder eines andern Heiligtums, das jetzt zerstört, entehrt, vielleicht fast dem Erdboden gleich gemacht ist, dann können wir in etwa erwägen, welche Unsumme von Übeltat notwendig war, um ein solches Unglück herbeizuführen. Materiell gesehen, ist manches ehemals stolze Gotteshaus die Wohnstätte armseliger, schmutziger Geschöpfe geworden, sofern überhaupt noch Reste vorhanden sind. In geistiger Hinsicht ist seitdem oft das Denken ganzer Völker angefüllt von häßlichen Verleumdungen und Vorurteilen über das Leben derer, die einst an solchen heiligen Stätten wohnten. ...

Die liturgische Weihe einer Kirche ist das vom göttlichen Geist eingegebene Gegenstück zu jener weiheloſen und entweihenden Tätigkeit der unreinen Geister, die Christus der Herr im Evangelium beschrieben hat. Die Kirche greift den neuerstellten Bau an, sie betritt ihn mit Herrlichkeit und gnadenvoller Kraft, sie fordert ihre Kinder auf, ihr zu folgen und Ruhe für ihre Seelen zu finden in einem Haus, das nun einzig und allein der Heiligung geweiht ist« (S. 20 f.). Den Deutschen wird es freuen, daß Vonier sich für die Wiederherstellung von deutschen Kirchen anregen ließ, wie Aachen, Hildesheim, Klosterneuburg, Koblenz, ohne daß dadurch die Einheit seiner wiedererstandenen Abteikirche litt. Daß Christozentrik das Vorherrschende im Denken und Wirken Voniers war, ist die Überzeugung des Abtes von Prinknash, Wilfrid Upson O. S. B., des Mannes, der seinerzeit den anglikanischen Konvent von Caldey geschlossen in die katholische Kirche überführte. Er schreibt in der »Dublin Review«: »Man kann sagen, daß Abt Vonier in allen seinen Büchern sich bemühte, eine ‚Christian mentality' zu wecken. Er hatte das lebendige Bewußtsein, daß viele Christen ihre Gedanken formen und ihren Lebenslauf ordnen nach Grundsätzen, die keine direkte Beziehung haben zur zentralen Heilstatsache des Christentums, der Menschwerdung des Sohnes Gottes«. Sein Schrifttum sollte abhelfen. Nach der Erstschrift Voniers »The Human Soul« erschienen der Reihe nach: »The Personality of Christ«, »The Christian Mind«, »The Art of Christ«, »Christ, the King of Glory«, »Christianus« und »The Victory of Christ«[1]. Welche

[1] Deutsch ist erschienen: Das Geheimnis des Eucharistischen Opfers (Berlin 1929);

Weite die Christozentrik Voniers zeigt, soll eine Probe aus seinem »Christianus« beweisen. Im Kapitel »Der erleuchtete Christ« schreibt er: »Eines ... bewirkt Christus, und darauf gründet sein Anspruch, das Licht der Welt zu sein: mit der Hilfe seines strahlenden Lichtes ermöglicht er unsere Wanderschaft, ja jegliches Arbeiten hier auf Erden. Wohin immer wir gehen, was immer wir tun in der Welt, wir gehen und arbeiten in jenem Licht, das Christus ist. Wir sind unseres Weges gewiß, selbst wenn das Licht nicht in der Fülle eines hellen Sonnentages leuchtet. Es genügt, daß Christus mit seiner Helligkeit uns vorangeht.

In diesem Sinne müssen wir von Christus als dem Licht der Welt denken, bis der große Tag der Ewigkeit heraufdämmert. Nicht dies ist der Wille des Vaters, daß alle Finsternis schwinde, daß keine Nacht mehr sei. Sondern der Vater hat uns ein Licht gegeben, das in der Finsternis leuchtet.... Wir werden nie in die Irre gehen, das Licht, das uns leuchtet, täuscht uns nicht« (deutsche Ausg. S. 23 f.).

Upson rühmt auch Voniers menschliche Eigenschaften, seine große Konzentrationskraft, seinen scharfen Blick für das Wesentliche, seine große Selbstlosigkeit, die alles Persönliche zurückstellte. – Seine literarischen Quellen waren die Heilige Schrift und die Summa des heiligen Thomas, aber hineingestellt in die lebendige Gegenwart. Er war ganz und gar ein religiöser Mann: »Religion was indeed his life.« Darum wird auch niemand seine Bücher aus der Hand legen ohne seelische Bereicherung, ohne tiefe religiöse Erbauung.

Wenn gewisse aszetische und theologische Überspitzungen hier nicht zur Sprache kommen, so sollen sie damit nicht bejaht werden; für die große christozentrische Linie sind sie ja von untergeordneter Bedeutung. Mit Abt Anscar Vonier ist am zweiten Weihnachtstag 1938 eine benediktinische Führergestalt aus dem Leben geschieden.

Das Schrifttum von Erzbischof Alban Goodier S. J. (1869–1939) zeigt eine Christozentrik, die an dem Gedankengut der Exerzitien des heiligen Ignatius orientiert ist. Schon die Titel seiner Bücher, von denen einige auch in deutscher Ausgabe nicht wenige Leser gefunden haben, weisen in diese Richtung: »Christ, the Model of Manhood«, »The Passion and Death of our Lord«, »The Risen Jesus«, »The Life that was Light« und ganz besonders »The Public Life of our Lord« [2].

Auch sein letztes Buch, »Ascetical and Mystical Theology«, das aus Vorlesungen hervorgegangen ist, die er vor Klerikern seines Ordens während der letzten Jahre hielt, enthält ein christozentrisches Kapitel: »Christ, the Source of Spiritual Life« (London 1938, Burnes Oates & Washbourne).

»Der Christus, von dem er schrieb, war nicht der Christus geschichtlicher Forschung, sondern, wie er selbst in dem Vorwort zu ‚The Public Life' schreibt, der lebendige Christus von gestern, heute und immerdar. All sein Schreiben und Lehren wollte dieses eine, diesen Christus lebendige Wirklichkeit werden zu lassen in den Männern und Frauen der Gegenwart« (Month Bd. 143 [1939] S. 409).

Die äußeren Lebensschicksale, die reichen Anlagen, die überaus verschiedenartige, weite Arbeitsleistung Goodiers sollen hier insofern erwähnt werden, als sie das Verständnis seines christozentrisch eingestellten Schrifttums fördern.

Familie und die Schule in Stonyhurst hatten in Goodier einen kernkatholischen Jungmann gebildet, als er mit 18 Jahren am 7. September 1887 in die Gesellschaft Jesu eintrat. Seine weitere religiöse und wissenschaftliche Formung, die eine fünfjährige Lehrtätigkeit in Stonyhurst einschloß, fand er innerhalb des Ordens. 1903 wurde er nach sechzehnjähriger Ausbildung zum Priester geweiht; zwei weitere Jahre wissenschaftlicher und aszetischer Schulung stellten den apostolischen Arbeiter bereit. Sein sympathischer, wenn nicht ihm seelisch verwandter Charakterzeichner im »Month«, Henry Keane, sagt von ihm: »... Alban Goodier war keine gewöhnliche Seele. Er war menschlich reich begabt; er besaß Geist, feine Bildung, die geheime Kraft, die Menschen miteinander verbindet, intuitives Verständnis für Kunst, Schlichtheit, Geradheit. War er auch kein

Die Engel (Regensburg 1932); Klassischer Katholizismus (Freiburg i. Br. 1933); Das Mysterium der Kirche (Salzburg 1934); Christianus (Freiburg i. Br. 1935); Die Persönlichkeit Christi (Freiburg i. Br. 1935); Der Sieg Christi (Graz 1937).

[2] Deutsch sind erschienen: Jesus dein Weg (Regensburg 1926); Jesus Christus als Mensch unter den Menschen (Innsbruck 1935); Sünder und Heilige (München 1937).

Forscher im technischen Sinn, so besaß er doch Forschersinn, war betont methodisch, sorgfältig, scharfsinnig, hatte einen verlässig sicheren Blick für all das, was bei einem Gegenstand unter Arbeit zur Sache gehört und was nicht. Seine natürliche Eignung war ‚for contemplation rather than for action'. Er konnte, wie er in Bombay zeigte, regieren. Aber wegen eines fast zu tief empfundenen ‚Verstehens' der Auffassungen von Gegnern widerstrebte praktische Verwaltungsarbeit seinem Genius. Gerade seine Geistesgaben waren ihm Hindernis für die rauhe Wirklichkeit diplomatischer Situationen« (Bd. 143 [1939] S. 408). Diese letztgenannte seelische Veranlagung hatte im Lebenslauf des Erzbischofs eine negative und eine positive Wirkung.

Nach Vollendung seiner eigenen Ausbildung bestimmte das Vertrauen seiner Obern ihn sofort für die humanistische Abschlußausbildung der jungen Ordensmitglieder nach dem Noviziat, die für gewöhnlich zwei Jahre dauerte. Diese bis zum Ausbruch des Weltkrieges dauernde Arbeit entsprach ganz den Neigungen und dem Können Goodiers. 1914 wurde er als Nachfolger ausscheidender deutscher Jesuiten als Professor der Englischen Literatur und Gesamtstudienleiter an das St. Xavier's Hochschulkolleg in Bombay berufen, dessen Rektor er 1917 wurde.

All dieses Wirken brachte die gebenden, inspirierenden, die dynamischen Kräfte zur Entfaltung. Führerarbeit war in diesen geordneten, reibungslosen Verhältnissen, in organisch gewachsenen Studienanstalten eigentlich nur Einschlag, erhöhte die Autorität, gab weitere gehobene Arbeitsmöglichkeiten und brachte keine außergewöhnlichen Sorgen.

Im Jahre 1919 wurde Goodier Erzbischof von Bombay als Nachfolger des deutschen Jesuiten Hermann Jürgens. Die Tatsache, daß in der Erzdiözese Bombay, besonders betont in der Stadt des Bischofssitzes, die Katholiken auf demselben Gebiet, also in derselben Stadt, in derselben Gemeinde, im gleichen Hause unter der Autorität zweier verschiedener Bischöfe standen, war für den aus dem so geschlossenen Diaspora-Katholizismus Englands kommenden Erzbischof eine starke Belastung. Es war nur ein aus geschichtlichen Entwicklungen und Verwicklungen erklärlicher Zustand, der für die kirchliche Verwaltung gar manche Schwierigkeiten bereitete und eine geschlossene Entfaltung katholischer, vorwärtsdrängender Kräfte verhinderte.

Trotz der vornehmen Zurückhaltung, die Keane hier wahrt, sagt er doch, daß diese Verhältnisse des Erzbischofs »größtes Kreuz« waren. Sein Vorschlag, diese doppelte Jurisdiktion auf dem gleichen Territorium abzuschaffen, fand kirchliche Billigung. Aber es war eines, die doppelte Jurisdiktion formell abzuschaffen, ein anderes, die Menschen, Klerus und Volk, wirklich zu einer einheitlichen Diözese zusammenzuführen. Die lebten nicht immer schiedlich-friedlich nebeneinander, da gab es auch Gegnerschaft, die nicht immer stumm blieb, zumal auch einheimisch nationale Gegensätze mit im Spiel waren. Da konnte sich nur eine starke Herrschernatur durchsetzen. Die oben angeführte Veranlagung, den Anschauungen der Gegner möglichst entgegenzukommen, erhöhte die schon in den Verhältnissen liegenden sachlichen und persönlichen Schwierigkeiten. Sie zermürbten die Kräfte des feinfühlenden, zurückhaltend vornehmen Erzbischofs, die ersten Zeichen von Angina pectoris setzten ein und führten zu seiner Resignation. Im März 1926 kehrte er nach England zurück.

Das alles wurde zur Wunde, zumal er seine Arbeit in Indien, besonders die unter Katholiken, recht liebgewonnen hatte.

Aber jetzt zeigte sich der große, innerlich religiöse, übernatürlich starke Mensch. Der Erzbischof verfiel nicht in Passivität. Für volle vierzehn Jahre wurde Goodier in seinem Heimatland ein apostolischer Arbeiter von Rang. Kardinal Bourne lud ihn oft zu Arbeiten ein, die seinem bischöflichen Rang entsprachen. Weit bedeutender aber war seine apostolische Arbeit als Exerzitienmeister; er war wirklich ein Meister im Exerzitiengeben. Er bevorzugte Priesterexerzitien und solche in religiösen Männerorden. Oft war er schon für zwei Jahre vorgemerkt. Aber nicht so sehr die Menge, sondern die Tiefe verriet den kundigen Meister, der sich an den Exerzitien selbst geformt hatte und immer mehr formte, der aus ihnen lebte. Besonders wuchs der Christus der Exerzitien in ihm. Keane spricht von einer nahezu paulinischen Liebe zu Christus. Der heilte und verklärte die Wunden, die das Leben ihm geschlagen, so gründlich, daß sie nur selten und im vertrauten Kreise vorübergehend sich röteten. Wie Goodier durch religiöse Arbeit an sich und andern sich vom Ver-

sagen im Leben heilte, zeigt wohl auch das ungemein ansprechende Büchlein aus seinen letzten Jahren »Sünder und Heilige«, ein Büchlein vom Versagen der Menschen und vom heilenden Sichdurchsetzen Gottes in der Gnade. Die autobiographische Note ist unverkennbar. Seine außergewöhnliche Kenntnis und seine tiefe Liebe zu Christus gaben ihm habituell eine solche ausgeglichene Seelenruhe, »serenity of outlook«, die durch nichts erschüttert wurde. Ein besonderes Charisma hatten die in Christus verklärten Verwundungen des Lebens ihm gebracht, die große Befähigung, verwundete und getretene Menschen seelisch aufzurichten, sie vor selbstsüchtiger Passivität zu bewahren, für Christus und das Leben wiederzugewinnen. Er war durch Christus zur Tugend emporgestiegen; seine Exerzitien und seine Bücher geben Zeugnis davon. »Darum geht die Kenntnis und Liebe Jesu tiefer als irgend ein stoisches Tugendstreben; sie ist Fleisch und Blut, nicht nur bleiches Gebein; sie gibt Leben und Fülle, während das andere eine tote Vollkommenheit ist; die Nachahmung Jesu Christi schließt alle Tugenden ein, macht sie unbewußt zu eigen, erzeugt sie von innen heraus, nicht nur von außen angeklebt – gerade wie die braune Erde die Pracht der Frühlingsblumen sprossen läßt –, unbewußt« (Jesus dein Weg [Regensburg, Habbel] S. 32 f.).

Joh. B. Steinmetz S. J.

Altdeutsche Kunst im Donauland

Die Ausstellung, die unter diesem Namen in den Sommermonaten dieses Jahres im Kunstgewerbemuseum zu Wien Besucher aus nah und fern anlockte, darf man wohl als eine Frucht der vorjährigen Altdorfer-Ausstellung in München [1] betrachten. Dem Umstand, daß dort nur Werke der Malerei und Graphik, und zwar nur einer kurzen Zeitspanne, aufgenommen waren, hatte diese Ausstellung ihre herrliche Geschlossenheit zu verdanken; sie hatte freilich auch den Wunsch nach einer Schau nahegelegt, die sich nicht auf Flächenkunst beschränkt und eine ausgedehntere Stilperiode umfaßt. Wien hat diesen Wunsch in weitem Maß erfüllt. Die Veranstalter hatten keine leichte Aufgabe. Obwohl die Zahl der ausgestellten Gegenstände nur etwa 250 – den dritten Teil der Altdorfer-Schau – beträgt, wird sich der passive Beschauer kaum eine Vorstellung davon machen können, wieviel gedankliche und mechanische Arbeit allein ihre Herbeischaffung und nach inneren Gesetzen geordnete Aufstellung erforderte. Gemälde mäßigen Umfangs lassen sich leichter von einem Ort zum andern übertragen als große, vielfach aus Stein gefertigte Plastiken oder gar große, umfangreiche Altarwerke. Sehr viele – über hundert – Kunstwerke bedurften weitgehender und zeitraubender Restaurierungen, die sie vor Verfall bewahrten und von Entstellungen befreiten. Es kam noch die Schwierigkeit hinzu, an Stelle der zuerst vorgesehenen Räume in der Hofburg gewissermaßen in letzter Stunde einen Teil des staatlichen Kunstgewerbemuseums für die Aufnahme der Ausstellung freizumachen und einzurichten. Es ist das in vorbildlicher Weise gelungen, mit dem feinen Geschmack, der den Wienern angeboren zu sein scheint.

Da der größere Kulturkreis unserer Schau den kleineren der Münchener umschließt, konnte man von vornherein erwarten, alten Bekannten aus München wieder zu begegnen, wie den Bildern von Cranach, Breu, Frueauf, vom Meister der Vita Friderici, der hier als »Meister von Pulkau« erscheint, und vor allem den herrlichen Tafeln Altdorfers aus dem Stift Sankt Florian, die nun nach Entfernung der gelbbraunen Firnisschicht in ihrer ersten Jugendfrische und Leuchtkraft strahlen. Von den ausgestellten Gegenständen – Tafelbildern, Glasmalereien, Miniaturen, Freiplastiken, Reliefs und kunstgewerblichen Arbeiten verschiedenster Techniken – sind 90 aus staatlichem, 9 aus privatem, alle übrigen aus kirchlichem Besitz, davon 60 Eigentum der Stifte Klosterneuburg, Melk, Sankt Florian und der Schotten.

Der allgemeine Titel, unter dem die Ausstellung angekündigt wurde, der auch dem sorgfältig gearbeiteten Katalog vorgedruckt ist, konnte erwarten lassen, daß der eine oder andere Raum der gotischen Architektur gewidmet wäre. Bauwerke kann man freilich nicht, wie Malerei und Plastik, in Originalen vorführen, aber die Münchener Architektur-Ausstellungen der letzten Jahre und früher schon die Ausstellung der Kunst östlicher deutscher Sprachinseln ebenda haben doch schon den Beweis erbracht, daß unsere heutige Lichtbild-Vergrößerungstechnik einigermaßen Ersatz für die Origi-

[1] Vgl. den Aufsatz »Altbayrischer Malerdialekt« in dieser Zeitschrift 135 (1939) 251–260.

nale schaffen kann. Der Stephansdom, die kleine, aber reizvolle Kirche Maria Stiegen und die Minoritenkirche liegen ja am Ort; auf sie konnte die Wiener Schau darum verzichten. Aber, um nur ein Beispiel zu nennen, das Bauwunder von Heiligenkreuz, das an edlen und originellen Formen seinesgleichen sucht, hätte durch einige bezeichnende Lichtbilder vom Hochstand gotischer Baukunst in der Ostmark beredtes Zeugnis abgelegt. Wir dürfen annehmen, daß zwingende Gründe zur Ausschaltung der Architektur nötigten.

Eine Sammlung von 250 verschiedenartigen Kunstgegenständen, und wären sie noch so auserlesen, kann zwar kein vollständiges Bild der Kunst eines Vierteljahrtausends im Beschauer ermöglichen, denn dazu bedürfte es ausgedehnter Studienreisen ins Land. Schnittblumen ersetzen nie den lebendigen, organisch wachsenden Blumenflor in der Natur. Gleichwohl konnte unsere Schau die wichtige Erkenntnis zeitigen und befestigen, daß die Kunst des Donaulandes der des übrigen Reiches nicht nachsteht. Man wird sich allerdings bewußt bleiben müssen, daß die Ostmark, wie auch das stammesgleiche Südbayern, ihr heutiges künstlerisches Hauptgepräge vom Barock erhalten hat, und daß bei der Intoleranz neuer Kunstweisen jedenfalls ungleich mehr gotische Kunstwerke zerstört wurden als etwa im Norden Deutschlands. Man wird sich des weiteren erinnern, daß die Donau nicht nur ihre Wasser nach dem Osten entsendet, sondern daß ihr Lauf auch den Weg bezeichnet, den deutsche Kultur und Kunst genommen haben, daß darum rückläufige Einflüsse vom Osten zum Westen lange nicht so stark waren wie umgekehrt. Die Meister unserer Ausstellung bekunden das deutlich. Es ist eigentlich nur der Wiener Kaschauer, der für den Freisinger Dom gearbeitet hat, während Erhart aus Ulm stammt, Breu aus Augsburg, Altdorfer aus Regensburg, Wolf Huber, ein geborener Feldkircher, und Frueauf in Passau wirkten, Hans von Tübingen ein Schwabe war und der Meister des Znaimer Altarwerkes ein Oberbayer. Bezeichnende Beispiele für den Drang nach dem Osten, aber auch für den – mehr passiven – Drang des Ostens, westliche Kultur sich einzuverleiben.

Die einheimischen Meister, über deren Herkunft nichts verlautet, sind meist namenlos. Zum großen Teil werden sie es auch wohl immer bleiben, während weitere Forschungen, besonders in den Urkundenbeständen, noch manchen Künstlernamen aus unverdienter Vergessenheit ziehen dürften. Deutsche Kunstgelehrsamkeit wird noch viel Versäumtes nachholen müssen. Hätte sie sich mit dem gleichen Eifer, mit dem sie der italienischen Kunst nachgespürt hat, der Kunst auf dem deutschen Sprachgebiet gewidmet, dann wären schon viele Rätsel gelöst, die noch unlösbar sind. So müssen z. B. auch die Einflüsse von Böhmen her weit genauer untersucht werden als bisher.

Bei der trotz aller Verschiedenheiten inneren Verwandtschaft aller deutschen Stämme wird niemand erwarten, gegenüber der Kunst des Altreiches wesentlich andere Stilmerkmale zu entdecken. Diese Merkmale sind vielmehr die allgemeinen der Zeit, in der Form allerdings, dem Stammescharakter entsprechend, vielfach, aber durchaus nicht immer, derber und knorriger, bisweilen sogar bäurisch ungelenk, wie etwa beim Leuchterengel (Katalog Nr. 118). Typisch geformten und schematisch gemalten Gesichtern, die mehr von handwerklicher Gesinnung als von schöpferischer Inbrunst und Gestaltungskraft zeugen, stehen erlesene Malereien gegenüber wie das Kreuzigungsaltärchen von Sankt Florian und die Tafeln des früheren Hochaltars der Wiener Schottenkirche mit ihren duftigen Landschaften und zarten Fleischtönen, durch die oft noch die Vorzeichnung durchscheint. Niederländische Einflüsse sind hier unverkennbar. Als Gegenstück zu dem Flachrelief des Znaimer Altars, das wie niedergewalzt anmutet, mit seinem an expressionistische Absonderlichkeiten erinnernden Figurengewirr und seiner fettigen, erdig-braunen Fassung, steht die prachtvolle, von schwäbischer Innigkeit beseelte Schutzmantelmadonna Gregor Erharts vor uns. Und welche Spannweite liegt zwischen den herrlichen, fast klassisch abgewogenen Pfeilerstatuen des heiligen Nikolaus und der heiligen Katharina, die ein Wiener Meister aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschaffen hat, und dem spätgotischen, zwar etwas krausen, aber hervorragend geschnitzten Marienaltar von Mauer mit seiner meisterlich gekonnten Physiognomik, zwischen den motivreichen und stark individuellen Apostel- und Verkündigungsfiguren des Meisters Lorenz Luchsperger und den zierlichen Madonnenstatuen oder dem eleganten, fast nazarenisch weich geformten Töpferaltar! Neben spätgotischer Knitterig-

keit finden wir so straffe, man möchte fast sagen gekämmte, streifige Formen, wie sie für den Meister von Pulkau, einen Schüler Altdorfers, kennzeichnend sind. Figuren wie der Schmerzensmann mit zwei Heiligen vom Meister der Pulkauer Altarplastik bekunden, daß die Gotik ebenso wie die Renaissance bis zu ihren äußersten Möglichkeiten vorgetrieben wurde, so daß man nicht nur von einem gotischen Barock, wie man die Spätgotik schon bezeichnet hat, sondern von einem gotischen Rokoko reden kann.

Als Beleg dafür, daß auch Meisterhände bisweilen erlahmen, sei die Statue des heiligen Georg vom Kefermarkter Altar genannt. Eine langweilige, spießbürgerliche Erscheinung, der die Rüstung wenig ansteht. Wie ungleich lebendiger ist ihr Gegenüber, der heilige Florian! Man möchte bei der Georgsfigur Gehilfenarbeit vermuten.

Eine ikonographische Merkwürdigkeit ist die Mutter Gottes in Panzer und Rüstung als »Regina potestatum« auf einer der schönen und warmtonigen Tafeln des Albrechtaltares, der zu den köstlichsten Stücken des KlosterneuburgerStiftsmuseums zählt. Eine andere Merkwürdigkeit ist das Bildnis des Herzogs Rudolf IV., einst über dessen Grabmal im Stephansdom, heute im Wiener Dom-Museum. Es ist das erste bisher bekannte selbständige Bildnis der deutschen Malerei.

Von der mittelalterlichen Glas- und Buchmalerei des Donaulandes konnte die Ausstellung nur einige wenige, allerdings hervorragende Beispiele zeigen, die in keiner Weise von reichsdeutschen oder französischen Schöpfungen übertroffen werden. Welche Meisterstücke sind doch nur die Miniaturen »Schlacht vor Troja« und »Gnadenstuhl« des »Martinus opifex«, der allerdings seine Schulung am Rhein erhalten hat.

Unter den Kunstwerken der Ausstellung, die außergewöhnliche Aufmerksamkeit verlangen und verdienen, sind in erster Linie die vier Tafeln, in Tempera auf Eichenholz gemalt, zu nennen, die heute die Rückseite des berühmten Email-Altars des Nikolaus von Verdun bilden. Klosterneuburg besitzt in diesem Altar eines der sieben Weltwunder der Kunst. Die Emailtafeln wurden 1181 vollendet, als Ambonenschmuck. Erst 150 Jahre später, als sie zu einem gotischen Flügelaltar benützt wurden, sind die Gemälde im Auftrag des Abtes Stephan von Sierndorf in Wien entstanden. Der Meister ist unbekannt. Die Bilder haben noch etwas Byzantinisch-Ikonenhaftes an sich und erinnern in der Komposition wie in der lichten Farbigkeit noch ganz an die damals in Blüte stehende Buchmalerei. Sie sind in der Tat nur in großes Format übertragene Miniaturen. In der Einführung zum Katalog werden sie »die kostbarsten Inkunabeln der gotischen Tafelmalerei nördlich der Alpen« genannt.

Ein weiteres Unikum der Ausstellung ist das Riesenkreuz, das vermutlich dereinst das Triumphkreuz des ottokarischen Baues von Sankt Stephan war, dann in die Wiener Minoritenkirche überführt wurde und von dort 1783 nach Wimpassing kam. Es war den Wienern der Aufklärungszeit wohl zum Ärgernis geworden. Das Kreuz ist über sieben Meter hoch, über vier Meter breit und wiegt über siebenhundert Kilogramm. Gemalt ist es in Tempera auf Pergament und ist über Lärchenholz gespannt. »Der Typus wiederholt als einziges Werk der deutschen Malerei des 13. Jahrhunderts wörtlich italienische Ducentokruzifixe«, sagt der Katalog. Vielleicht ist aber doch die Annahme berechtigt, daß es sich gar nicht um eine deutsche Arbeit handelt, sondern um eine italienische oder östlich-byzantinische, und daß nur die Holzunterlage am Ort der Aufstellung gefertigt wurde. Denn nicht nur der Gekreuzigte selbst, sondern auch die sechs Nebenfiguren sind so undeutsch wie nur denkbar empfunden. Die Legende, daß das Kreuz die Donau hinaufgeschwommen sei, dürfte doch einen bedeutsamen Wahrheitskern enthalten und für die Herkunft einen Fingerzeig geben. Mit diesem Kreuzbild ist das auf dem Hochaltar in Polling (Oberbayern) zu vergleichen, das vielleicht noch älter ist. Auch von ihm gelten die gleichen Herkunftsbedenken.

Der Donaukreis ist nur ein Teil der Ostmark. Es wäre sehr zu wünschen, daß auch die Kunst der übrigen Landesteile in ähnlichen lehrreichen Ausstellungen weiteren Kreisen zugänglich gemacht würde: Tirol z. B. mit Pacher und seiner Schule, oder Kärnten mit seiner reichen gotischen Vergangenheit (Sankt Paul, Friesach, Sankt Leonhard, Gurk, Maria Saal usw.). Auch die österreichische Romanik wäre einmal einer besonderen Darbietung wert. Solche Lehrausstellungen sind nicht nur Fachgelehrten von großem Nutzen, sie sind im edelsten Sinne des Wortes Dienst am Volk.

Josef Kreitmaier S. J.

Ein japanischer Kriegsdichter der Gegenwart: Ashihei Hino

Der gegenwärtige japanisch-chinesische Krieg (oder, wie er offiziell heißt: die japanisch-chinesische »Affaire«) hat in Zeitungen und Zeitschriften eine große Anzahl von Kriegsdichtungen hervorgebracht. Unter allen Dichtern und Schriftstellern ist es aber nur ein einziger, dessen Erzählungen in ganz Japan gelesen werden und dessen Name überall bekannt wurde. Es ist dies der Unteroffizier, jetzt Sergeant, Katsunori Tamai, unter dem Namen Ashihei Hino (auf deutsch »Riedebene Feuerfeld«) bekannt. Er hat im Jahre 1938 drei nicht allzu lange Erzählungen veröffentlicht. Sein früheres, wenig umfangreiches Schaffen blieb völlig unbekannt, während er durch diese drei Erzählungen der Dichter des Jahres wurde.

K. Tamai wurde 1903 in Wakamatsu auf der südwestlichen Insel Kyûshû geboren. Nach Besuch der Mittelschule studierte er kurze Zeit in Tokyo an der Waseda-Universität englische Literatur. Ohne sein Studium abzuschließen, kehrte er in seine Heimat zurück, wo er eine Anstellung als Packer oder Hafenaufseher fand. – Es ist in Japan keine Ausnahme, daß ein Student drei Jahre geisteswissenschaftliche Studien an einer Universität treibt, z. B. Philosophie oder Literatur, und dann einen rein praktischen Beruf ergreift.

K. Tamai begründete mit seinen Freunden eine kleine literarische »Zeitschrift« Bungaku-kaigi, d. h. Literaturkonferenz. Hunderte solcher Zeitschriften werden in Japan in Freundeskreisen gegründet und verschwinden ebenso schnell, wie sie entstehen. In dieser Zeitschrift veröffentlichte Tamai zwei Erzählungen: Yamaimo (Bergkartoffel, Yamswurzel) und Kawabuta (Flußschwein).

Im März 1938 erschien seine erste größere Erzählung von etwa 55 Seiten in der weitverbreiteten Monatsschrift Bungei-Shunjû (Frühling und Herbst in Literatur und Kunst) des meistgelesenen Schriftstellers Kan Kikuchi[1].

Kikuchi und seine Freunde hatten dem jungen Dichter, der inzwischen seit Herbst 1937 als Soldat in Nordchina stand, für diese Erzählung den sog. Akutagawa-Literaturpreis (500 Yen) verliehen[2]. Diese Dichtung begründete den ersten Ruhm des noch unbekannten Dichters.

Sie führt den für unsere europäischen Ohren etwas derben Titel »Fun-nyô-tan« oder Latrinenerzählung. Der Stoff ist aus dem sozialen Leben einer japanischen Kleinstadt genommen. Hauptperson ist Hikitarô Komori, ein Bauernsohn, der sich in der Stadt ansiedelt und dort ein »Reinigungsgeschäft« anfängt. Mehrere kleine Unternehmer des gleichen Gewerbes bekämpfen sich gegenseitig, indem sie einander zu unterbieten trachten. Daneben laufen die sehr verwirrten Fäden der engeren Lokalpolitik, bei der sich zwei Parteien erbittert befehden und alle gewerblichen Unternehmungen in ihre Kreise hineinziehen. Komori findet sich nun bald infolge seiner Gutmütigkeit von seinen eigenen Parteileuten hintergangen. Eine Bank, die ihm auf sein Reisfeld und sein Waldstück hin Kredit für einen Lastwagen gewährt hatte, läßt seinen Wagen beschlagnahmen. Komori sieht sich schließlich gezwungen, bei den Abgeordneten der feindlichen Partei Geldhilfe zu erbitten, die ihm verweigert wird. Aber heimlich steckt ihm die Frau des feindlichen Abgeordneten das Nötige zu. Er ergibt sich dem Trunke. Mit Hilfe eines Journalisten, der in der Presse auf die Übelstände der Verwaltung aufmerksam macht, erzwingt er schließlich eine finanzielle Unterstützung durch das Stadtamt. Aber das beschleunigt nur Komoris Untergang. Die Stadt ist so in der Lage, sein Geschäft aufzukaufen. Komoris »Freunde« erhalten drei Viertel des Kaufpreises, während er selbst nur ein lumpiges Viertel bekommt. Die Erzählung schließt mit einer derbdrastischen Szene vor der Stadt: Komori verlädt gerade seine Fässer am Fluß auf einen Kahn. Seine Widersacher und Konkurrenten sind in der Nähe bei der gleichen Arbeit. Es entspinnt sich ein Handgemenge mit seltsamen Wurfgeschossen. Der Feind muß schließlich, von oben bis unten beschmutzt, fliehen. Komoris erster Sieg im Leben. Neuer Lebensmut erfüllt sein Herz.

Diese Erzählung gibt einen Überblick

[1] In Japan spielen diese Monatsschriften eine außerordentlich große Rolle. Es gibt deren etwa zehn ganz große, die eine Auflage von vielen Hunderttausenden haben. Ihr Umfang beläuft sich monatlich auf etwa 300–500 Seiten, im Jahr also auf 4000 bis 6000 Seiten! Die Einzelnummer kostet etwa 0.50 bis 1 Yen.

[2] Ryûnosuke Akutagawa, ein bekannter Dichter, 1892–1927.

über das reale bürgerliche Kleinstadtleben mit seinem Existenzkampf, seinem Parteihader und seinen Quertreibereien. Man könnte glauben, eine rein naturalistische Erzählung, wie sie vor 35 Jahren Mode war, oder eine Dichtung der sog. »proletarischen« Literatur, wie sie um 1929 den literarischen Markt beherrschte, vor sich zu haben. Der Spätexpressionismus der Nachkriegszeit liebte auch in Japan die grellen Lichter. Doch liegt bei »Fun-nyô-tan« offenbar eine andere Tendenz vor: es handelt sich hier um einen Angriff auf die Parteiwirtschaft, um einen Kampf, der seit vier bis fünf Jahren ziemlich laut geführt wurde, aber seit Ausbruch des japanisch-chinesischen Konfliktes langsam verschwindet.

Es ist bekannt geworden, daß die ursprüngliche Erzählung noch viel deutlicher und drastischer war, daß aber die Schere des amtlichen Zensors sie kräftig zustutzte. Aber auch so bleibt das »Fun-nyô-tan« noch eine Satire des politisch-sozialen Kleinstadtlebens in Japan. Vermutlich hat der Dichter hier manche Gedanken wiedergegeben, die er vor zehn Jahren in seiner Studentenzeit aufgenommen hat, als die »gefährlichen Gedanken« noch die Köpfe der Studenten bewegten. Indessen tritt die positive Seite, die Hinneigung zum totalen Staat, der all diese Mißstände hinwegfegen soll, nur sehr andeutungsweise hervor.

Als Ashihei Hino im Herbst 1937 zum Militärdienst eingezogen wurde, teilte man ihn der Presseabteilung seiner Truppe zu. So ist es noch leichter zu verstehen, daß er seine kriegerischen Erlebnisse bald literarisch ausnützte. Er schrieb im Mai/Juni 1938 sein zweites Buch »Mugi to heitai« (Weizen und Soldaten). Es erschien im Sommer 1938 in der Monatsschrift »Kaizô« (Erneuerung) und kam im September als Buch heraus (236 Seiten, Preis 1 Yen). In wenigen Wochen setzte der Verleger 100 000, 300 000, ja eine halbe Million Exemplare ab. Es wurde das Buch des Jahres und das Kriegsbuch des gegenwärtigen Konfliktes.

»Mugi to heitai« ist eine Art Kriegstagebuch, das die zweieinhalb Wochen Vormarsch (4.–22. Mai 1938) von Shanghai-Nangking auf Hsuchow schildert. Es ist halb Dichtung, halb Wahrheit, halb Tagebuch, halb Brief. Man hat es mit Colonel E. T. Lawrences Kriegsbuch »Sieben Säulen der Weisheit« verglichen. Es ist nicht unähnlich dem Kriegsroman »Abenteuer« von Karl Benno v. Mechow oder andern deutschen Kriegsdichtungen. Mit dem wesentlichen Unterschied, daß bei »Weizen und Soldaten« nur drei Monate Erleben und Veröffentlichung trennen, daß es also ein Buch von allerhöchster Gegenwart ist. Niemand kann eigentlich sagen, worin der außerordentliche Erfolg des Buches begründet liegt. Eine führende Zeitung Tokyos meinte, in dem völligen Fehlen jeder Tendenz oder Propaganda liege vielleicht der Grund für seinen Erfolg. Die Darstellung ist sehr ruhig und sachlich und schildert nur den rein persönlichen Erfahrungsbereich des Dichters, der allerdings wohl typisch für jeden japanischen Frontsoldaten ist. Vom eigentlichen Kampf hören wir nur selten, weil der Dichter den Vormarsch nur als Nachrichtensoldat mitmacht. Die ersten Seiten des Buches schildern die Fahrt von Shanghai nach Nanking:

4. Mai 1938. Das Wetter ist hell und klar. Feldmarschmäßig ausgerüstet, begebe ich mich zu Major Mabuchis Zimmer. Dort eingetreten, erhalte ich vom Abteilungschef einen Brief für Major Takahashi und meine Dienstbefehle. Dann gibt er mir die nötigen Aufklärungen über Bofû (Ort) und über meinen Bestimmungsort bei der Frontnachrichtenabteilung. Dann läßt er mir durch Fräulein Tsuji Bier bringen und schenkt mit einem Prost ein. Ich trinke kauend das schäumende Bier wie etwas Kostbares. Dabei muß ich an die Freundlichkeit denken, die mir Major Mabuchi erzeigt, und auch an seine große Verantwortlichkeit. Als ich nach einer festen und strammen Ehrenbezeigung hinausgehen will, sagt er: »Sie haben wohl keine Pistole; hier, nehmen Sie meine«, und er gibt mir seine zehnschüssige Mauserpistole.

Ich komme auf den Nordbahnhof mit der schrecklichen Ruine von Zahoku. Marineposten halten an der Bahn Wache. Ich steige in den Gasolinwagen ein. Alles besetzt. Nur Soldaten. Meistens Offiziere. Um 9 Uhr fahren wir ab. Die Stadt Shanghai entschwindet allmählich. Heiß! Auch als ich ein Fenster öffne, fühle ich noch die erstickende Hitze. Außerdem bin ich schläfrig. Wenn ich einschlafe, schlägt mein Kopf hin und her. In Soshu (Ort) kaufe ich mir etwas Selterswasser. Da ich so durstig bin, schmeckt es wunderbar. Chinesen kommen herbei, den Abdruck einer Steininschrift des Kanzantempels zu verkaufen. Ohne etwas zu sagen, treten sie zum Wagenfenster und breiten das Papier aus,

um es zu zeigen. Von Soshu an stehen Trauerweiden an beiden Seiten der Eisenbahnlinie, und in den Reisfeldern spielen chinesische Kinder im Wasser. Wenn der Gasolinwagen sich nähert, laufen sie herbei und bitten mit aufgehobenen Händen um etwas Tabak. Sogar diese chinesischen Kinder wollen rauchen!

Als wir auf dem Bahnhof in Joshu ankommen, stehen auf der andern Seite Güterzüge voll von Chinesen. Es sind aber Wagen ohne Dach. Zwischen gelben Regenschirmen und Regenhüten erblickt man manchmal chinesische Mädchen mit Bubiköpfen. Japanische Soldaten geben ihnen Reis und Wasser. Es sind wohl Flüchtlinge auf dem Rückwege nach Shanghai.

Sie schwatzen dauernd und sehen sehr verdrießlich aus. Aber wenn japanische Soldaten sich nähern, machen sie einschmeichelnde Gesichter. Wenn diese aber vorüber sind, reden sie plötzlich wie früher und sehen wieder verdrießlich aus. Ein kahlköpfiger Alter befiehlt einigen von ihnen etwas.

Als es von Ryutan fortgeht, sieht man rechts ein Dampfschiff in Fahrt. Ich glaube, es ist der Yangtsekiang. Fernab sieht man Hügel, den gelbtrüben Strom und einen Torpedozerstörer, der auf den schäumenden Wellen dahinfährt. Links sieht man den Berg Shikin mit der Sternwarte und die lange Stadtmauer von Nanking.

Um viereinhalb komme ich dort an. Ich frage einen Posten nach dem Weg zum Stadttor und gehe dorthin. Zehn Flugzeuge kommen dahergeflogen. Es ist glühend heiß. Zu beiden Seiten liegen verkohlte Ruinen, aber die Straße ist sehr gut.

Ein Matrose, der mit demselben Zuge kam, verhandelt mit einem Chinesenjungen um eine Gans, als ich um eine Ecke bog. Am Damm sind an die hundert Gänse, die mit langgestrecktem Halse schnattern. Wenn der Junge sie greifen will, entfliehen sie bald nach rechts, bald nach links. Da erwischt er eine am Halse und bringt sie herbei. Ein Silberstück wechselt den Besitzer, der Junge schnalzt vergnügt und rennt mit glücklichem Gesicht auf das Feld gegenüber.

Von dort fahre ich mit einem Karren weiter. Vor dem Yukon-Tor liegt ein Grab gefallener japanischer Soldaten mit einem weißen Grabpfahl. Deshalb steige ich vom Wagen und mache eine tiefe Ehrenbezeigung. Auf dem etwa zwei Meter hohen Grabpfahl steht (buddhistisch): »Wiedererlösung der erlauchten Seelen der gefallenen und verstorbenen Helden des Kaiserlichen Heeres«, und quer dazu: »Wie Sonne und Mond zerstreut das Licht das Dunkel. 20. Januar 1938. Errichtet von der Gruppe Muraoka. Geschrieben von Minobusan Undô.« Es ist prachtvoll geschrieben. Vor dem Grabe stehen einige Blumen, und Weihrauchgeruch steigt empor.

Wo das Nachrichtenamt liegt, weiß niemand. Ich gehe darum zum Marineamt, zur Militärverwaltung, zum Gericht und zum Park Korô und komme endlich zum Tôwa-(Japan-)Theater. Da rechts an der Ecke steht ein Schild mit der Aufschrift »Nachrichtenamt«. Ich treffe Major Yonehama. »Fein, daß Sie da sind«, sagt er, »machen Sie sich's bequem.«

Ich gebe das japanische Schwert ab, das Herr Sakada mir vor der Abfahrt mit der Bitte gab, es Herrn Matsuda zu überbringen. Sofort zückt dieser das Schwert, schwingt es und sagt: »Das schneidet aber!« Beim Gespräch merke ich dann, daß Herr Matsuda aus Kokura (Kyûshû) stammt und auf derselben Mittelschule und in derselben Klasse wie ich gewesen ist. Es wird mir ganz weich ums Herz. Man sagt mir, ich hätte Glück, ich käme morgen an die Front.

Ich steige ins Bad, bekomme ein Zimmer und schlafe ein. Die Moskitos kommen, mich zu zerbeißen.

Eine Schilderung aus dem Vormarsch vom 12. Mai 1938 (S. 84):

Mit Tagesanbruch geht es vorwärts. Die Truppe rückt inmitten von Weizenfeldern vor, die einem Meere ohne Ende gleichen. Sich bald rechts bald links windend, geht es mitten durch den gelben Staub....

Bei einer kurzen Rast kommen die chinesischen Bauern herbei mit Hühnern unter beiden Armen, um sie uns anzubieten. Als die Soldaten anfingen, Hühner zu jagen, kamen sie mit Bambusstöcken herbei, um zu helfen. Sie sorgten dafür, daß die geschlachteten Schweine gehäutet wurden. Ein Soldat, der beim Schlachten zusah, meinte: »Wenn ihr (Schweine) was dagegen habt, meldet es dem Shang-kai-shek.«...

Am 14. Mai ist die Rede von einigen chinesischen Gefangenen (S. 104):

Vier chinesische Gefangene stehen, an Bäume gebunden, vor dem Eingangstor. Sie sind reguläre Soldaten, stramm von

Statur und trotzig im Ausdruck. Japanische Soldaten umringen sie, einige versuchen, in gebrochenem Chinesisch mit ihnen zu reden, und lachen laut, oder stecken ihnen angebrannte Zigaretten in den Mund. Ich habe stets ein komisches Gefühl, sooft ich einen chinesischen Soldaten oder Landmann sehe. Ein sonderbares Gefühl: sie gleichen allzu sehr den Japanern. Es ist gar nicht so selten, daß wir unter ihnen Gesichter von unsern Freunden zu entdecken glauben. Tatsächlich, daß wir allzu sehr ähnlich sind, ist peinlich. Vielleicht ist das zu große Sentimentalität. Aber im weiten Sinne haben wir und sie doch dieselbe Kultur, sind von derselben Rasse, sind wir von der gleichen asiatischen Blutsfamilie. Fern vom erhabenen Idealismus greifen wir uns gegenseitig als feindliche Soldaten an, uns gegenseitig zu töten, und doch gleichen wir einander so und sind Nachbarn. Solche Gefühle sind recht niederdrückend. Wenn ich auch weiß, daß Grund genug zum Haß da ist, so gibt das einem doch ein peinlich niederdrückendes Gefühl. Ich muß an den Gefangenen Lai Kuotung denken, den ich neulich in Wangsichuang traf, der einen leidenschaftlichen Liebesbrief bei sich trug und meinem Freunde A. so ähnlich sah. Ich kann es nicht über mich bringen, die vier Gefangenen länger zu betrachten, die sich auf den Tod gefaßt halten.

Aus dem Tagebuch vom 16. Mai, 6 Uhr 20 abends unter feindlichem Feuer:

Mörsergeschosse fallen zahlreich nieder und platzen krachend. Viele fallen ihnen zum Opfer; man sieht Blut. Es ist ein wahres Wunder, daß keines mich trifft. Ich behalte mein Leben. Eine wahre Wut packt mich, daß mein kostbares Leben so leicht zu Schaden kommen könnte. Wie viele Anstrengungen hat man, ohne jedes Bedenken, gemacht, um auch nur ein einziges Menschenleben so weit zu bringen. Ein Leben, so weit gebracht, muß doch eine wichtige Zukunft haben! Ja, diese Soldaten sind nicht nur Söhne, sondern auch Gatten von Frauen und Väter von wer weiß wie vielen Kindern! Wir sind Menschen von der größten Wichtigkeit für unser Land. Die Soldaten sehnen sich nach der Heimat. In ihrer aller Herzen lebt das Traumbild von dem triumphierenden Tag der Heimkehr. Indes, nur ein Einschlag zufällig in der Nähe, und alles ist im Augenblick vorbei. Solche Gedanken kommen mir nicht zum ersten Male. Das ist der gewöhnlichste Gedanke auf dem Schlachtfelde!

Das soll nicht bedeuten, daß ich nicht gerne mein Leben für das Vaterland hingebe! Aber diesmal konnte ich das Gefühl der Erregung nicht unterdrücken. (Man beachte, daß der Verfasser nicht eigentlich Mitkämpfer, sondern nur Nachrichtensoldat ist!) Es war mir, als müßte ich mit den Soldaten zum Angriff losbrechen. Ich fühlte mich von tiefem Haß gegen die chinesischen Soldaten getrieben, die meine Brüder so quälten und die mein Leben bedrohten, als müßte ich zusammen mit den Soldaten mitangreifen, die Feinde mit der Hand erschlagen und zermalmen. Ich fühlte, wie das Wort »Vaterland« heiß in meiner Brust aufstieg.

Die Erzählung zeigt so recht die eigenartige Mischung des japanischen Nationalcharakters: eine Gefühlsweichheit, die selbst Männer offen Tränen vergießen läßt, und die mitunter in unechte Sentimentalität auszuarten droht; daneben aber eine Stahlhärte, die zur Grausamkeit werden kann; eine fast kindliche Lebensfreude und doch letzte Todesbereitschaft. Die sprichwörtliche Todesverachtung der japanischen Soldaten beruht keineswegs auf Gefühlslosigkeit oder Fatalismus, sondern sie besteht trotz Gefühlszartheit und trotz stärkster Lebensfreude. Wird es doch wenige junge Japaner geben, die nicht wenigstens heimlich Tränen weinen, wenn es gilt, einzurücken. Nie wird er sich freiwillig zum Kriegsdienst melden. Das ist gegen jede Tradition. Aber wenn er gerufen wird, wenn der Kaiser ihn ruft, dann geht er. Dann gibt es kein Zurück mehr. Mit einem Hoch auf den Kaiser haucht er seinen letzten Atem aus.

Deutlich tritt auch in der Erzählung der neue Gedanke der rassischen Verbundenheit zwischen Japanern und Chinesen auf und das neue asiatische Gemeinschaftsgefühl, das der Chinese allerdings noch nicht teilt.

Wenn auch eine ganze Welt Europa und Asien trennt, so dürfte es doch in der Erzählung wenig Stellen geben, die nicht auch ein deutscher Frontsoldat geschrieben haben könnte. Das wird wohl nicht so sehr auf die europäisch eingestellte Erziehung des Dichters zurückzuführen sein, als vielmehr auf den in Japan herrschenden Humanismus. So ist die Erzählung »Weizen und Soldaten« ein reifes Doku-

ment reinen Menschentums inmitten der Kriegsschrecken.

Zum Schluß sei noch kurz auf das letzte Werk des jungen Soldaten hingewiesen, das er vor wenigen Wochen in Shanghai schrieb: »Tsuchi to heitai«, »Erde und Soldaten« (184 Seiten, Preis 0.60 Yen). Es erschien Ende November 1938 und verspricht einen ähnlichen Erfolg zu haben wie »Weizen und Soldaten«. Der Dichter greift hier auf seine Erlebnisse vom 20. Oktober bis 15. November 1937 zurück. Er schildert die Ereignisse, die der Eroberung von Nanking vorausgingen, das Vordringen von der Hang-tsu-Bucht (südlich von Shanghai) nach Nordwesten zur Seenplatte zwischen Shanghai und Nanking.

Anfang November nahm der Sergeant Hino an der südchinesischen Expedition gegen Kanton teil, und er hat seinen Lesern ein drittes Buch versprochen, das er diesmal »Hana to heitai«, »Blumen und Soldaten«, nennen will.

Es wird jedem Deutschen auffallen, daß schon in der Titelgebung uns vertraute Gedanken sich kundgeben: Weizen und Soldaten, Erde und Soldaten. Möglicherweise ist der Titel »Erde und Soldaten« durch das (in Japan wohlbekannte) Buch Pearl Buck's »The Good Earth« (Die gute Erde = China) oder durch den noch bekannteren japanischen Film »Die große Erde« angeregt worden. Wenn irgendwo in Japan, dann sind die tragenden sozialen und politischen Gedanken der deutschen Gegenwart in den Kreisen der jungen japanischen Militärs verbreitet. Doch sind sie auch hier mit den alten überlieferten japanischen Idealen zu einem neuen untrennbaren Ideal verschmolzen.

J. B. Müller S. J.

Besprechungen

Philosophische Ausgaben

Fr. Nietzsches Werke und Briefe. Kritische Gesamt-Ausgabe. Briefe, 1. Bd., Briefe der Schüler- und Bonner Studentenzeit 1850–1865, hrsg. von Wilh. Hoppe und Karl Schlechter. 8° (LVIII u. 452 S.) München 1938, C. H. Beck. Geb. M 16.50

Dasf., 2. Bd., Briefe der Leipziger und ersten Basler Zeit 1865–1869, hrsg. von Wilh. Hoppe. 8° (II u. 517 S.) Ebd. 1938. Geb. M 16.50

Diese ersten Brief-Bände der wie immer vorbildlich genauen und reichen Edition erlauben den Blick in vieles, was für den späteren Nietzsche bestimmend geworden ist. Durch alle Wärme der Familie hindurch wird die peinlich kleinbürgerliche Enge mit ihrem Rechnen-müssen deutlich, – und man versteht das spätere funkelnde Abenteuern der Welt Zarathustras. Schon den Schüler von Pforta versetzt das rätselhafte Kopfweh in das »Unangenehmste« einer »häufigen Aufregung« (I 198), wobei das Krankenjournal von Pforta den »auffallend stieren Blick« vermerkt (I 340). Und es gehört irgendwie dazu, daß die Mutter am Nietzsche der Leipziger Zeit die »innerliche Zerrissenheit und Unzufriedenheit« anmerkt (II 403). Es erscheint als Spannung zwischen der seine Schüler still meisternden Gehaltenheit des späteren jungen Professors (II 397), die bis zu künstlicher Gewähltheit der Sprache geht (»Lassen Sie Licht eintreten!« II 395), – und dem unbändig losbrechenden Drang, sich »gelegentlich wie Satyrn [zu] gebärden und ein Leben [zu] parodieren, das immer so ernst und pathetisch blickt und den Kothurn am Fuße trägt« (II 223). Aber tiefer liegt all dieses in dem Kampf um das Christliche. Das Christentum des Konfirmanden gibt sich gern »weltentrückt« (I 236, 366), setzt aber doch früh an Stelle der »Rechtfertigung« das »Herz« (I 181), und entsprechend erscheint bald als Zentrum das Kunstwerk als rauschartige Intuition, für die er das Wort »dämonisch« gebraucht (I 254 f.). Christentum erscheint in der Leipziger Zeit nur möglich in den »strengen Forderungen des ursprünglichen Christentums, nicht des jetzigen, süßlichen, verschwommenen« (II 19), – aber es wird bereits an die Stelle einer Göttlichen Vorsehung der Wille gesetzt, selber »das Schicksal absichtlich auszunützen« (II 124) im »Denken ... an den Kampf und die Auslese wahrhaft großer Männer« (II 369), doch in dem intellektuell-ästhetischen »Prinzip ..., mich den Dingen und Menschen nicht länger hinzugeben, als bis ich sie kennen gelernt habe« (II 3). Das heißt, es meldet sich, mitten in der aufgehenden Schopenhauer-Zeit, der ganze Umfang des Dionysischen: in seiner Verkettung zum Christ-

lichen und in seiner fatalen Note experimentierender Intellektualität. Das »Spiel« springt an, – und dies bereits »mit meinen ewigen Reden über Einsamkeit« (II 353).

E. Przywara S. J.

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke. Hrsg. von Arthur Hübscher. Vierter Band, Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik. 8° (XXXII u. 147 S.; XLII u. 275 S.; 22 S.) Leipzig 1938, F. A. Brockhaus. M 7.20

Die vorzüglich redigierte Ausgabe bringt die Schriften, in denen wohl Schopenhauers schärfste Formulierungen stehen. Er sieht nicht nur den »Willen zum Leben« als das eigentliche «Urtier« (erste Schrift 45) und so, daß »jedes Wesen sein eigenes Werk ist« (ebd. 58), sondern auch, daß »animalischer Magnetismus und Magie« folgerichtiger Ausdruck dieses »unbewußten Willens« sind, – gegen Gott (ebd. 99 ff.). Aber es gilt nicht nur »Kein Wille agiert ohne Kausalität« (ebd. 93), sondern »im esse allein liegt die Freiheit, aber aus ihm und aus den Motiven folgt das operari mit Notwendigkeit« (zweite Schrift 97). So »ist« jeder, »wie er will, und will, wie er ist« (ebd. 21), und »durch das, was wir tun, erfahren wir bloß, was wir sind« (ebd. 60), und »alles, was geschieht, geschieht notwendig« (ebd.). Die Folge davon ist dann aber, daß unter den Urtrieben »Egoismus« an erster Stelle steht (ebd. 196), – daß seine positive Wandlung in »Mitleid« nur ein elongiertes Ich sagt (denn der andere ist »Ich noch ein Mal«: ebd. 272), – und daß zwischen beiden als mittlerer Urtrieb die »Bosheit« liegt (ebd. 210). Egoismus wandelt sich also über Bosheit zu Mitleid, indem er im andern sich »noch ein Mal« sieht. Das ist das furchtbare Schicksal der Immanenz. Es erscheint bei Schopenhauer um so erschreckender, als er klar in das Entweder-Oder zwischen Geist des Christentums und »moralischem Materialismus« für die kommende Zeit sieht (erste Schrift XII), aber dann doch den Philosophen als wesentlich »Ungläubigen« fordert (ebd. XV Anm.), – mit den klaren Folgen.

E. Przywara S. J.

Europäische Geschichte

Mirabeau. Von Louis Barthou. (Deutsche Übersetzung von Ph. Weller in neuer Auflage.) 8° (430 S. u. 7 Abbildungen.) München 1938, G. Callwey. Kart. M 7.–; geb. M 8.50

Der Leser schüttelt immer wieder den Kopf, so seltsam ist dieser Mensch und sein Schicksal. Man verabscheut seine sittliche Haltlosigkeit und muß ihn doch wieder bewundern. Ein Übermensch, jenseits von Gut und Böse in seinem Privatleben, das ein erschütterndes Sittengemälde des vorrevolutionären Frankreich bietet; ein Titan aber auch in seiner politischen Führerrolle. Seine politische Laufbahn ist es, die uns mit ihm wieder versöhnt, die ihn allmählich zu Verantwortungsbewußtsein heranwachsen läßt. Er, dessen Charakter in seiner »disharmonischen, fast undefinierbaren Zusammensetzung« (60) nur die Extreme kannte, »eine glänzende Übertreibung« (71), wird in der Revolution zum Verteidiger der Mitte gegen Anarchismus und Reaktion, zum Herold der »Revolution des Gesetzes« gegen die »Revolution des Terrors« (403). Barthou[1] stellt deshalb diesen größten Redner der Franzosen auch als Staatsmann sehr hoch, an die Seite Richelieus und Napoleons. Er ist der Meinung, daß Mirabeau Frankreich den furchtbaren Schrecken und damit den folgenden »Cäsarismus und die Invasion der fremden Heere« (401) hätte ersparen können, wenn ihm der König sein Vertrauen geschenkt hätte. Aber das Schicksal wollte ihm diesen »Ball« nicht gönnen. Das Schicksal allein? Nein, auch er selbst mit seiner faustischen Vergangenheit und seinem »widerspruchsvollen Wesen« (100) hat sich den Weg zum verantwortlichen Staatsmann verrammelt. Widerspruchsvoll war auch sein Verhältnis zur katholischen Kirche. Im Verlauf der Revolution begriff er klar, wie sehr die radikale Kirchenfeindlichkeit der Jakobiner den Erfolg der Revolution von 1789 in Frage stellen mußte. Deshalb war er gegen Kirchenverfolgung und Konstitutionseid der Priester. Und doch verleugnete er seine Überzeugung um der Jakobiner Gunst willen. »Ein verwirrendes Problem der politischen Psychologie«, meint der Verfasser zu dieser zwiespältigen Haltung (372). Man muß sich fra-

[1] Französischer Außenminister, 1935 in Marseille ermordet. Die erste französische Auflage erschien schon vor dem Krieg; ebenso die deutsche Übersetzung von Weller.

gen, ob Mirabeau wirklich der Mann war, der Frankreich hätte retten können. Das Schicksal hat ihm durch einen rechtzeitigen Tod (er starb 1791, 42jährig) die Beantwortung erspart und ihm »statt eines tragischen Niederganges die Gnade einer unvergeßlichen Apotheose« verliehen (400). Die Frage Barthous ist also geschichtlich gesehen eine müßige Frage.

Der Verlag hat mit einer sehr guten Übersetzung und Ausstattung ein Meisterwerk zugänglich gemacht, das immer wieder packt und zum Nachdenken anregt, das allerdings auch eine eingehende Kenntnis der französischen Revolution, ihrer Entwicklung und ihrer verschiedenen Parteien voraussetzt. F. Strobel S. J.

Napoleon und Talleyrand. Von Emil Dard. Übersetzt von Willy Grabert. 8° (520 S. u. 8 Abb.) Gießen 1938, E. Roth. Kart. M 10.50

Das Werk bietet eine gute Ergänzung zu dem Werk »Talleyrand« von Duff Cooper, 1932; beide bieten einen Einblick in die historische Arbeitsweise eines Engländers und eines Franzosen. Indes der Engländer vor allem ein Gesamtbild der Tatsachen zu geben versucht, geht der Franzose vor allem auf die psychologischen Hintergründe dieser Tatsachen, die Verschiedenheit der Geistesanlage, die seelischen Hemmungen und Bindungen ein und baut konstruktiv das Gegenspiel von Napoleon und Talleyrand zu einem weltgeschichtlichen Drama aus. Dabei verwendet Dard eine Menge noch ungedrucktes oder nicht leicht zugängliches Dokumentenmaterial, besonders Briefe, die seine aufgestellte These, daß Talleyrands Politik die richtige und die Napoleons die falsche war, unterstützen sollen. So schreibt er über den Versuch Napoleons, dem Talleyrand die Kardinalswürde zu verschaffen (97): »Aber Dankbarkeit genügte nicht, einen solchen Mann an sich zu fesseln. Bonaparte kannte auch seine empfindliche Stelle: wie peinlich Talleyrand es empfand, ein ehemaliger Priester zu sein, wie erbittert er war, es fühlen zu müssen, wenn außerhalb seines intimen Kreises verächtlich oder lächerlich von ihm gesprochen wurde, wie besorgt er war, so wenig das auch an ihm bedeutete, seine nur scheinbar abgebrochenen Beziehungen zur katholischen Kirche wieder aufzunehmen.«

Da er aber nur von seinen priesterlichen Bindungen frei werden wollte und die Kardinalswürde nicht erstrebte, erreichte der Erste Konsul durch ein Schreiben an Pius VII. die Klärung der Lage (98): »Am 10. März 1802 wurde der ehemalige Bischof von Autun von der Exkommunikation, die schwer auf ihm lastete, erlöst. Er durfte das Laiengewand tragen und Staatsämter bekleiden. Aber er erhielt nicht die Erlaubnis, sich zu verheiraten.« – Später wurde er doch von Napoleon zur Ehe mit der übelbeleumundeten Frau Grand, mit der er schon lange Zeit verkehrte, gezwungen. Der Engländer sucht eine Erklärung für diese merkwürdige Nachgiebigkeit in dem Wesen Talleyrands. Er schreibt (Duff Cooper, Talleyrand, 1932, Inselverlag, S. 158): »Er war seinem Wesen nach träge und mied Auseinandersetzungen; er hatte sich an seine gutmütige und immer noch schöne Geliebte nun einmal gewöhnt; er verachtete zwar die Religion und die öffentliche Meinung, aber es schien ihm schwierig, sich einem Druck zu widersetzen, der von mehr als einer Seite auf ihn ausgeübt wurde. So ließ er denn um des lieben Friedens willen eine feierliche Handlung über sich ergehen, die in seinen Augen belanglos war«. – Der Franzose aber sucht die Handlungsweise Napoleons zu begründen, der nicht allein, um das öffentliche Ärgernis wegzuschaffen, seinen Minister zu dieser Ehe veranlaßte. »In seiner großen Kunst der Menschenbehandlung«, schreibt Dard, »ging Napoleon vor allem darauf aus, die Menschen in Verlegenheit zu bringen, um sie unter Druck zu halten. Er war der Meinung, wenn man unruhig sei, gehorche man besser. So scheint er sich der Treue Talleyrands dadurch haben versichern zu wollen, daß er ihn immer wieder in der öffentlichen Meinung herabsetzte; dann, indem er ihm jede irgendwie mögliche Rückkehr zu den Bourbonen abschnitt. Wie konnte ein ehemaliger Priester, der dann noch mit einer Dirne verheiratet war, jemals Diener des allerchristlichsten Königs werden? ... Am 9. September unterschrieben der Erste Konsul und Josephine den Ehekontrakt in der Villa Talleyrands in Neuilly... Die religiöse Zeremonie, die nach Roederer der Pfarrer von Epinay an der Seine vorgenommen haben soll, hat natürlich nicht stattgefunden. Rom hat seinen Konsens zur Ehe nicht gegeben. Als Pius VII. 1804 nach Paris kam, weigerte er sich, Frau von Talleyrand zu empfangen. Die Ehe machte

Talleyrand vollends zu einem vornehmen Deklassierten, zu einer völlig einzigartigen Persönlichkeit. Den einen war er ein Gegenstand des Abscheus, andere witzelten über ihn, alle staunten. Die Ehe wurde für ihn eine dauernde Quelle von inneren Qualen. Seine Geliebte, die nun seine Frau geworden war, machte ihn durch ihre Dummheit, ihre heftigen Ausfälle, durch das Versagen und künstliche Übertreiben ihrer Reize bald müde. Sie blieb ihm nicht treu. Der Unglückliche trug dieses neue Kreuz, wenn man so sagen darf, mit seiner gewohnten Ruhe und Gleichgültigkeit. Er sprach niemals von seiner Ehe. Aber wieviel Bitterkeit mußte er hinter der undurchdringlichen Maske, die er seit dem Priesterseminar trug, in sich hinabwürgen, welchen tiefen Zorn mußte er dem Manne gegenüber empfinden, der ihn an der Stelle, wo er das Leid am tiefsten fühlte, verwundet und genötigt hatte, sich zu verheiraten, damals, als eine geheime Stimme ihm sagte: Du bist Priester in Ewigkeit. Napoleon hatte Herrn von Talleyrand gezwungen, seine größte Sünde zu begehen, einen Verstoß gegen den guten Geschmack.«

So stellt der Franzose die Ehe Talleyrands in ihren psychologischen Hintergründen dar. Napoleon scheint auch bei Dard, dem Franzosen, Talleyrand gegenüber naiv, unbeherrscht, getäuscht von seiner Phantasie, blind vom Ehrgeiz, vertrauensselig und oft sehr kleinlich zu sein, indessen sein Außenminister der kühle, zähe Verstandesmensch ist, beherrscht und großzügig, ausgenommen in Geldsachen. Vom eigentlichen Genie Napoleons erfährt man aus Dards Werke wenig; und doch sind es die genialen, mit Schwächen und Leidenschaften behafteten Menschen, die das Rad der Weltgeschichte weiterdrehen, indessen die berechnenden und ihre hohen Talente zügelnden Verstandesmenschen, das Errungene verarbeitend, wirken. Mitunter stehen diese auch als mahnende Wegweiser für die allzu Stürmischen am Straßenrande oder helfen, das beim allzu raschen Vorwärtsstürmen Entgleiste wieder auf die richtige Bahn zu bringen. Das Schöpferische, Intuitive, den Überschuß an Kraft und Willen hatte zweifellos Napoleon, das Wegweisende, die klare Sicherheit und verstandesmäßige Überlegenheit Talleyrand. Als Politiker völlig skrupellos, besaß er als Mensch nur eine Hemmung, den anerzogenen, teils auch ererbten Takt, der ihn nur beim Gelderwerb im Stich ließ. So schildert uns Dard seinen Helden in seiner Größe und seiner Niedrigkeit, anregend und lebendig, daß auch Nichthistoriker das Werk gern lesen werden. G. Hahn S. J.

Johannes von Müller und die französische Literatur. Von Peter Herzog. (»Wege zur Dichtung. Zürcher Schriften zur Literaturwissenschaft«, Bd. 30.) gr. 8° (301 S.) Frauenfeld-Leipzig 1937, Huber & Co. M 5.70

Joh. v. Müller (1752–1809), vielleicht der bedeutendste Vertreter der Universalgeschichte im deutschen Sprachgebiet vor Görres und Ranke, weckt heute wieder mehr Interesse. Mitten in der damaligen bis ins tiefste erschütterten, ihr Antlitz beständig wechselnden Zeit erscheint auch sein Leben schillernd, wechselvoll und unstet, ohne charaktervolle Einheitlichkeit. Ebenso wechselnd war deshalb das Urteil über diesen merkwürdigen Mann. Zu seinen Lebzeiten zu den größten Geistern gezählt, verfiel er später beinahe völliger Vergessenheit. Der Verfasser schreibt keine Biographie, noch entspricht es seiner Zielsetzung, Müller etwa in allem rechtfertigen zu wollen; und doch bringt er ganz ungewollt den großen Schweizer unserem Verständnis wieder näher. Man muß Herzog dankbar sein, daß er nicht in der Enge einer literarwissenschaftlichen Dissertation geblieben ist. Sein Buch gibt viel mehr, als es zunächst verspricht. Nicht nur die literarischen Beziehungen im engern Sinn werden hier behandelt, sondern überhaupt das ganze Verhältnis Müllers – Verhaftung und Überwindung! – zur Aufklärung. »J. v. Müller und die französische Aufklärung« würde deshalb den Inhalt besser wiedergeben als der vom Verfasser gewählte Titel. Diese Berührung mit der Aufklärung ist für Müller in erster Linie ein religiöses Problem. Für ihn ist es ein Ringen um seinen Gott. In der Auseinandersetzung mit den französischen Materialisten und dann mit Voltaire, denen er in seinen jungen Jahren beinahe widerstandslos erliegt, erhebt er sich über deren seichten Rationalismus. Es gelang ihm aber doch nicht recht, zum Gott der Offenbarung zu kommen. Zeitlebens blieb er ein von der Stimmung beherrschter Mensch und kam über eine Gefühlsreligion – er erinnert in mancher Hinsicht an die kommenden Romantiker, auch in seiner zeitweise starken Annähe-

rung an die katholische Kirche – nicht recht hinaus.

Das alles kommt in reichhaltigster Weise zur Sprache, hie und da mit ziemlich harter Beurteilung seitens des Verfassers, dessen Kritik gegen Müller von der heutigen protestantischen dialektischen Theologie beeinflußt erscheint. Die gediegene Arbeit wird bei der Bedeutung Müllers für das deutsche geistige und politische Leben sicher nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Deutschland Interesse finden.

F. Strobel S. J.

»Der letzte Zar«. Briefwechsel Nikolaus' II. mit seiner Mutter. Einleitung und kurze Erläuterungen für die deutsche Ausgabe von Wladimir v. Korostowetz. (Übersetzung aus dem Englischen von Hans Steinsdorff.) 8° (308 S.) Berlin 1938, A. Metzner. Geb. M 6.80

Es ist unbekannt, wann die Bolschewiken dem Zaren Nikolaus II. die Briefe seiner Mutter gestohlen haben. Vermutlich geschah dies nach seiner Ermordung. Der Briefe des Zaren an seine Mutter jedoch haben sie sich bemächtigt gelegentlich einer Hausuchung bei der Kaiserin in der Krim. Die vorliegende deutsche Übersetzung eines Teiles dieser Korrespondenz, welche den Titel »Der letzte Zar« trägt, ist die Übersetzung einer englischen Ausgabe, welche ihrerseits auch wiederum eine Übersetzung ist, da bekanntlich die Briefe des Zaren an seine Mutter in Russisch, dagegen die Briefe der Mutter an den Sohn in Französisch gehalten sind.

Die deutsche Ausgabe hat meistens ziemlich erfolgreich einige irrtümliche Anmerkungen des englischen Textes verbessert und ergänzt.

Mit Ausnahme von zwei bis drei Briefen besitzt die Korrespondenz nur einen relativen wissenschaftlichen Wert. Der Geschichtler wird so gut wie nichts Neues daraus schöpfen können. Voll zärtlicher Anhänglichkeit und Liebe, erscheint sie als der typische Briefwechsel zwischen einem Sohne und seiner Mutter.

I. v. Kologriwof S. J.

Portugal. Das Werden eines neuen Staates. Reden und Dokumente von Oliveira Salazar. Mit einem Vorwort von G. Cordeiro Ramos. 8° (384 S.) Essen 1938, Essener Verlagsanstalt. M 6.–, geb. M 8.–

Nach den Büchern von Gonzague de Reynold und Friedrich Sieburg bringt das hier angezeigte Buch mit Salazars Reden einen weiteren wichtigen Beitrag zur Kenntnis des heutigen Portugal. Daß sich in diesen Reden die politische Entwicklung des Landes in den letzten zehn Jahren widerspiegelt, ist eine kaum noch zu erwähnende Selbstverständlichkeit. Zu erwähnen ist aber das andere, wie sehr nämlich Salazar selbst sich in diesen Reden widerspiegelt und wie anziehend das Bild ist, das dieser Spiegel uns schenkt.

Die Klarheit des Denkens, die zuchtvolle Sprache, frei von jeder Demagogie, aber nicht kalt, sondern von menschlicher Wärme durchpulst, von gebändigter Leidenschaft getragen, die unmittelbare, klar zupackende Art, die sich weder auf wohlklingende Allgemeinheiten zurückzieht noch dem Volke billige Schmeicheleien sagt, wozu romanische Beredsamkeit allzu oft neigt, das alles zeigt uns Salazar als den nüchternen und sachlichen, energischen und zielbewußten, kurz, nach so vieler früheren Erfahrung ganz unportugiesischen Portugiesen, der sein Land aus einer tödlich scheinenden Krise hinausführt zu neuem Leben und Wirken. Das sind die wesentlichen Züge des moralischen Bildes des portugiesischen Ministerpräsidenten, und mittelbar, von ihnen aus rückschließend, und zuweilen unmittelbar durch einen einzelnen in religiöse Tiefen vorstoßenden Satz läßt sich manches von der allem zu Grunde liegenden religiösen Haltung Salazars erkennen.

Dieser persönliche Aspekt des Buches wird allerdings nur dem ganz aufgehen, dem Portugal nicht mehr das ferne, fremde Land ist und der Salazars Persönlichkeit in der großen Linie portugiesischer Geschichte zu sehen und aus ihr zu verstehen vermag. Einem anderen Leser wäre der Umweg über wenigstens eines der Bücher der vorgenannten Autoren zu empfehlen, damit er Salazar, der ihm in diesen Reden trotz der vorangehenden Einführung recht unvermittelt entgegentritt, sicherer einzuordnen wisse und den rechten Zugang zu ihm finde.

R. Timmermans.

Lehrjahre eines Diplomaten. Von Hugh Wilson. Übersetzt von Dr. Walter Zechlin. 8° (270 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 6.50

Diese Erinnerungen des amerikanischen Botschafters in Berlin gehören zu den we-

nigen Memoiren, die man von jenseits des Meeres kennt. Wir müssen wegen unserer Unkenntnis amerikanischer Verhältnisse solchen Büchern dankbar sein. So ist es überraschend, wie nicht nur das amerikanische Volk, sondern auch dessen politische Führung in unglaublicher Unkenntnis der Dynamik Europas den Weltkrieg hereinbrechen sehen. Nicht nüchterner Überlegung ist nach dem Verfasser der Eintritt Amerikas in den Krieg zu verdanken, sondern dem durch die Greuelpropaganda aufgehetzten Instinkt der Amerikaner. Ein durchaus irrationales Geschehen! Auch der Verfasser hat sich damals dieser Psychose nicht entziehen können. Um so stärker verurteilt er heute die Kriegspropaganda, nachdem er sich immer mehr zu einer Philosophie der Mäßigung und der objektiven Gerechtigkeit (181 ff.) durchgerungen hat.

Im übrigen liegt der große Reiz des Buches nicht im Politisch-Historischen. Was der Verf. hier zu sagen weiß, ist eigentlich mehr an die amerikanische Adresse gerichtet, an gewisse Rückständigkeiten seiner Mitbürger und seiner Regierung. Neue, überraschende Aufschlüsse zu europäischen Ereignissen – die Erinnerungen reichen nur bis zum Eintritt Amerikas in den Krieg – darf man in diesem Buch nicht suchen. Wilson hat in diesen Jahren noch keine verantwortliche Stelle eingenommen. Der Reiz seiner Erinnerungen liegt vor allem in der warmen Menschlichkeit, mit der er seine wechselnde Umgebung – in seinen Lehrjahren 1911–17 war Wilson in Portugal, Guatemala, Europa, Argentinien, Berlin, Bern und Wien – schildert. Daneben Überlegungen auch über ernstere Fragen. Ein paar prachtvolle Seiten rückhaltloser Bewunderung hat er, der Nichtkatholik, der katholischen Kirche gewidmet, über ihre Volksnähe und Schönheit, über ihre unverkürzte Lebenskraft und ihre Weltanschauung, die auch dem Intellektuellen Sicherheit verleiht.

Vielleicht wird die Fortsetzung der »Lehrjahre« dem Politiker und dem Historiker mehr bieten können. F. Strobel S. J.

Kunst

Führer zur Kunst. Von Heinrich Lützeler. gr. 8° (XIV u. 224 S. mit 304 Bildern u. 3 farb. Taf.) Freiburg 1938, Herder. M 5.20, geb. M 7.–

Es ist eine eigene Sache mit der Kunst. Alle reden darüber – und so wenige verstehen wirklich etwas davon. Man bewundert die großen Namen, die man kennt, weil der Zugang zu den großen Werken nicht gelingt. Aber es gibt Menschen, die den Zugang besitzen und – was noch seltener ist – ihn für andere öffnen können. Heinrich Lützeler ist ein solcher Mensch. Man möge sich diesem »Führer zur Kunst« nur anvertrauen, er kennt die Schlüssel, die auch alte und selten geöffnete Tore aufschließen. Er führt durch die ganze Geschichte der Kunst, führt hin zu Baukunst, Plastik und Malerei, führt zur Kunst des fernen Ostens wie der abendländischen Kulturländer. Was man aber am meisten bewundern muß, ist, daß dieser Führer zur Kunst uns ebensowohl in klarer Sprache die oft so wenig gekannten Geheimnisse der verschiedenen Techniken erklärt, wie er in überraschenden Vergleichen die Seele eines Kunstwerkes sichtbar macht, daß er mit drängender Wärme die ethischen Kräfte der Kunst vermittelt, wie er mit philosophischer Schärfe die letzten Wurzeln des Künstlerischen freilegt. So kann man dem Verfasser nur dankbar zustimmen, wenn er im Schlußwort von den besprochenen Kunstwerken sagt: »Sie haben uns zu Gott und Mensch, zu Volk und Welt hingeführt«.

Ein solches Buch sollte gerade auch unsern jungen Theologen in die Hand gegeben werden, die für künstlerische Dinge so aufgeschlossen und begeisterungsfähig sind, ohne oft die notwendige Anleitung und Einführung zu finden.

E. Kirschbaum S. J.

Geschichtliche Voraussetzungen der Entstehung einer christlichen Kunst. Von Werner Weisbach. 8° (32 S.) Basel 1937, Haus zum Falken Verlag. Brosch. Fr 2.–

Weisbach geht in seiner Studie von der Definition des Heiligen aus, wie sie Rudolf Otto in seinem bekannten Buche gegeben hat. Diese findet er in der »hieratischen« Kunst verwirklicht, die etwa in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts einsetzt, nachdem die Kirche unter anderem »infolge einer Anteil- und Einflußnahme von Kaiser und Hof Antriebe bestimmter Art von dieser Seite« empfangen hat. Damit ist dem Verfasser erst der eigentliche Beginn der christlichen Kunst gegeben. Die bekannte These Max Dvořáks von der formal christlichen Katakombenkunst wird demnach abgelehnt. Darin, wie auch in den meisten seiner übrigen Aufstellungen,

dürfte Weisbach recht haben. Vielleicht ist das Thema aber zu kompliziert, um es ganz befriedigend auf so engem Raum zu behandeln. Jedenfalls wird man mit Nutzen auch etwa Joseph Sauers Rektoratsrede über »Wesen und Wollen der christlichen Kunst« (Herder, Freiburg 1926) zur Ergänzung heranziehen.

E. Kirschbaum S. J.

Die Meißner Bildwerke. Ein Beitrag zur Kunst des Naumburger Meisters. Von Hermann Giesau. 4° (69 S. u. 64 Abb.) Burg b. M. 1936, A. Hopfer. Kart. M 6.50

Einer der besten Kenner der obersächsischen Architektur und Plastik reiht in dieser Veröffentlichung die sieben überlebensgroßen Statuen des Meißner Domes in das Gesamtwerk des Naumburger Meisters ein. So gewinnt die Gestalt dieses wahrhaft Großen im Reiche christlicher Kunst immer klarere Umrisse. Dieser Mann, dessen Namen wir nicht einmal wissen, bedeutet dem deutschen Volke so viel, daß jedes neue Werk, das ihm zugesprochen werden kann, in weiten Kreisen Verbreitung und Bewunderung findet. Was für eine große und mütterliche Frau schuf dieser Unbekannte in seiner Marienstatue für Meißen! Zum Text sei noch bemerkt, daß die Redewendung von der »anbetenden Menschheit vor Marias göttlicher Erscheinung« in einem wissenschaftlichen Werk nicht vorkommen sollte, weil sie ein längst überwundenes Mißverständnis katholischer Marienverehrung zum Ausdruck bringt.

E. Kirschbaum S. J.

Der Meister von Naumburg. Von Hermann Beenken. 4° (160 S. mit 124 Abb.) Berlin 1939, Rembrandt-Verlag. Kart. M 5.80, geb. M 7.80

Die Bildhauerkunst des 13. Jahrhunderts gibt trotz emsiger Forschung auch heute noch Rätsel über Rätsel auf. Wir wissen nur, daß es die Zeit war, wo in Frankreich zahlreiche Kathedralen erbaut und mit reicher Plastik ausgeschmückt wurden, wogegen Deutschland an Fülle der Arbeiten weit zurückstand. Nicht aber an Qualität. Gerade der Naumburger Meister vereinigte in sich das ganze Können der Zeit mit echt deutschem Gepräge. Daß er sich an den französischen Meisterwerken geschult hat, ist unverkennbar, wenn man auch zu den Zuschreibungen einiger Plastiken an der Kathedrale zu Amiens sein Fragezeichen machen möchte. Näher dürften dem Meister die Stücke aus Metz und Mainz kommen, wenngleich man auch hier ein sicheres Urteil nicht fällen kann, da im Mittelalter das Individuelle gegen die Typik der Zeit stark zurücktritt. Beenken bietet beachtenswerte Gründe für seine Annahme, daß alle Naumburger Domplastiken von einer Meisterhand stammen. Andere nehmen mehrere Meister an. Auch mir scheinen die Stifterfiguren und etwa noch Maria und Johannes an dem Lettnerportal die übrigen Arbeiten derart zu überragen, daß es nicht anzugehen scheint, die letzteren als Alterswerke des Meisters verständlich zu machen. Über Hypothesen wird man nicht hinauskommen. Daß der Verfasser der neuerdings wieder verbreiteten Ansicht, der Naumburger Meister sei ein waldensischer Ketzer gewesen, kräftig entgegentritt, sei mit Genugtuung vermerkt.

J. Kreitmaier S. J.

Die Entwicklung des Madonnentypus in der bildenden Kunst. Von E. H. Korevaar-Heffeling. 8° (108 S. mit Titelbild u. 64 Abb. auf 16 Tafeln.) Berlin 1938, Oskar-Schloß-Verlag. Geb. M 12.-

Die Schrift begnügt sich nicht damit, in einem chronologisch geordneten Überblick dem Leser vorzuführen, was die christliche Kunst seit altchristlicher Zeit an bemerkenswerten Darstellungen der Gottesmutter geschaffen hat, sie zeigt auch an der Hand noch vorhandener Monumente, wie sich der ursprüngliche Typus derselben nach Form und geistigem Gehalt im Laufe der Jahrhunderte unter dem Einfluß der jeweiligen religiösen Anschauungen und des Wandels in der Kunst überhaupt entfaltet und umgebildet hat. Es ist ein lehrreiches Bild, das die durchaus sachlichen Untersuchungen von dem Gang und den einzelnen Stufen der Entwicklung und den sie bestimmenden Umständen entwerfen. Die Verfasserin ist, nach ein paar dogmatisch irrigen Äußerungen zu urteilen, nicht katholisch. Um so wohltuender berührt daher die vornehme, ehrfurchtsvolle Haltung, die sie in Ausdruck und Darstellung in der ganzen Schrift ihrem Gegenstand gegenüber einnimmt. Gut ausgewählt sind die der Arbeit beigegebenen, den Text trefflich erläuternden Abbildungen.

J. Braun S. J.

Tausend Jahre rheinischer Kunst. Von Heribert Reiners. Dritte, neubearbeitete Auflage. 4° (296 S. mit 250 Abb.) Bonn 1938, Verlag der Buchgemeinde.

Das Buch, das schon zwei große Auflagen sah und nun zum dritten Male vor die Öffentlichkeit tritt, bedarf keiner Empfehlung. Das Interesse an der großen Vergangenheit des Rheinlandes wird auch der neuen Auflage Abnehmer sichern. Wie der Verfasser in der Vorrede sagt, ist der Text weitgehend umgearbeitet und das Bildmaterial zum Teil durch neues oder besseres ersetzt worden. Wünschenswert wäre es gewesen, in der neuen Auflage den Bildern einen Anhang mit kurzen erläuternden Angaben beizufügen. Wenn die Bilder auch um einige Wiedergaben von Werken der modernen Kunst, »Meisterwerken« derselben, vermehrt wurden, so ist das nur zu begrüßen, da es einen Vergleich derselben mit den Schöpfungen früherer Zeiten leicht macht; einen Vergleich, bei dem die Waage sich sicher nicht zu Gunsten der Neuen neigt. Ein Glasgemälde, dessen Figurenwerk so sinnlos und so unschön von schrägen und waagrechten Linien zerschnitten wird wie das des auf Tafel 250 abgebildeten Gemäldes, wird man in älterer Zeit vergebens suchen. J. Braun S. J.

Hans Leinberger. Mit Einführung von C. Theodor Müller. 4° (12 S. mit 20 Tafeln) Berlin o. J., Gustav Weise. Kart. M 1.80

Spätstile geraten leicht ins Zierliche. Die Spätgotik macht keine Ausnahme. Aber der spätgotische Bildschnitzer Hans Leinberger, dessen Lebenslauf auch heute noch in Dunkel gehüllt ist, gehört zu den Ausnahmen. Die Eleganz eines Riemenschneider fehlt ihm gänzlich, dafür aber besitzt er unverbrauchte altbayrische Kraft, wie kein anderer seiner Zeitgenossen. Noch heute wirken die starken Eindrücke weiter, die ich vor einigen Jahren bei einer Ausstellung in Landshut von seinen derben, aber ausdrucksgefüllten Werken gewonnen hatte. Gerne sei darum dieses Heft als erste Einführung in die originelle Kunst dieses Meisters empfohlen, in der sich bereits barocke Motive ankündigen.

J. Kreitmaier S. J.

Meister, Bürger und Rebell. Lebensbild des Würzburger Bildhauers Tilmann Riemenschneider. Von L. G. Bachmann. 8° (405 S. u. 8 Abb.) Paderborn 1937, Schöningh. Geb. M 5.80

Noch immer stehen wir im Zeichen des historischen Romans. Besonders der Künstlerroman ist schon seit langem beliebt. Mit der Volkstümlichkeit, der sich endlich auch Tilmann Riemenschneider erfreut, ist seine sympathische Gestalt mehrfach Gegenstand künstlerischer Darstellung geworden. Wir hatten schon früher Gelegenheit, einige dieser Werke zu besprechen. (Vgl. diese Zeitschrift, Juli 1937.) L. G. Bachmann, schon bekannt durch einen andern Künstlerroman, »Der Thomaskantor«, hat nun auch das an inneren und äußeren Ereignissen so reiche Leben des genialen Bildschnitzers geschrieben. Meister, Bürger und Rebell sind die drei Stufen und Wirkkreise, in denen die Gestalt Riemenschneiders entfaltet wird. Die berühmte Eva-Statue steht im Mittelpunkt eines reinen und zarten Liebesidylls, wie schon Weismantel es in seinem Riemenschneider-Roman geschildert hat, und zwar, wie uns scheint, echter und überzeugender. Die religiöse Haltung des Meisters ist mit kluger Zurückhaltung dargestellt und verrät einen Mann, der in den politisch-religiösen Wirren seiner Zeit mit der Treue zum Glauben seiner Väter den ehrlichen Wunsch nach Erneuerung des kirchlichen Lebens verband. Im ganzen muß man den Versuch, aus Urkunden, Werk und Wesen ein künstlerisches Lebensbild Riemenschneiders zu schaffen, als gelungen bezeichnen.

E. Kirschbaum S. J.

Der Tanz. Eine kleine Metaphysik. Von Egon Vietta. Mit Zeichnungen von Alfredo Bortoluzzi. kl. 8° (216 S.) Frankfurt a. M. 1938, Societäts-Verlag. Geb. M 4.80

Das Werkchen ist eine anregende Studie, aus Sachwissen und Schau geboren. Im kurzen I. Teil sowie hier und dort auch im II. (geschichtlichen) Teil blitzen wirklich metaphysische Erkenntnisse auf. Im Tänzerischen tut sich symbolisch eine ganze Seinsordnung kund. Man kann sie hier gleichsam im Keime aufweisen. Aus der Haltung christlicher Philosophie vermag man weithin zu folgen. Inmitten der zahllosen psychologisierenden oder geschichtlich-positiven Arbeiten über den Tanz ist Vietta's Wurf eine kühne Befreiung, ein Vorstoß zu einer Wesensschau. Auch zu einer Befruchtung der praktisch noch weit-

gehend erstarrten Situation des Tänzerischen könnten von diesem Werk Anregungen ausgehen. In der theologisch-religiösen Deutung würde man allerdings statt des spürbaren Hauches buddhistischer Welt-Mensch-Gott-Schau eine Vollendung des glücklichen Ansatzes in christlich-germanischer Sicht für berechtigter und konsequenter halten. W. Peuler S. J.

Literaturgeschichte

Deutsches Dichten und Denken von der germanischen bis zur staufischen Zeit. Von Dr. Hans Naumann. kl. 8° (159 S.) Berlin 1938, W. de Gruyter. Geb. M 1.62

Auf engem Raum führt uns der verdiente Bonner Germanist die wandlungsreichen Wege vom germanischen zum deutschen Denken und Dichten. Nicht in kompendienhaftem Überblick auf ein zusammenhangloses Nebeneinander von Namen und Daten, sondern in anregendem Einblick in das geistige Leben des Mittelalters, wie es von seinen Brennpunkten ausstrahlt und in seinen Hauptgestaltern und Gipfelleistungen aufleuchtet. Man spürt etwas von der Dynamik des Mittelalters, von der erregenden, immer neu fruchtbaren Begegnung germanischer Grundhaltung mit christlichem Geist und antikem Bildungsgut, von der Vielgestaltigkeit mittelalterlichen Menschentums auf dem Werdegang vom germanischen Helden zum staufischen Ritter, von der ungeheuren Spannweite des Lebensgefühls zwischen kluniazensischer Weltverachtung und staufischer Weltfreudigkeit. Manch eigenwillige Akzentsetzung, manches bloße Überzeugungsurteil, das mehr auf persönlicher Vorliebe als auf wissenschaftlicher Einfühlung beruht, fordert zu eigener Stellungnahme und Überprüfung heraus; aber gerade das, vielleicht noch mehr als die geschickte Gruppierung des Stoffes und die lebendige Farbenpracht der stilistischen Darstellung, wirkt wie eine reizvolle Einladung, nun einmal selbst die reiche Welt des deutschen Mittelalters mit eigenen Augen zu sehen. E. Neumann S. J.

Das Drama Friedrich Schillers. Von Gerhard Storz. 8° (228 S. u. 8 Abbild.) Frankfurt a. M. 1938, Societäts-Verlag. Geb. M 5.40

Der Inhalt des Buches »gilt dem Bau, der Art, dem Sinn der einzelnen Dramen, der Botschaft des Dichters und endlich dem Künstlertum und der innern Gestalt Friedrich Schillers«. »Im Wesen des Buches liegt es also, daß es weder auf die nachgelassenen Fragmente und Entwürfe eingeht, noch auf die geschichtlich-forschende Beschäftigung mit Schillers Drama Bezug nimmt.... Das Buch wendet sich also vor allem an den gebildeten Laien, der wieder einmal Schiller lesen will.« Dann aber auch an den Spielleiter, den Schauspieler und den Lehrer. - Der Vorzug des Buches liegt in der metaphysisch-religiösen Einstellung des Verfassers, die ihn die apokalyptische Wucht der Pastor-Moser-Szene in den »Räubern« erkennen läßt. Der Nachteil aber liegt in der möglichsten Ausschaltung des Historischen, was ihn die Zeitbedingtheit Schillers übersehen läßt. Daraus folgen bei erfreulicher Unmittelbarkeit und Kraft des künstlerischen Darstellungsvermögens Verzeichnungen, die, wie bei »Kabale und Liebe«, zu völligen Mißdeutungen führen können. Eine Vereinigung historischer Forschung und künstlerischer Analyse würden dem Werke eigentümliche Gültigkeit und Dauer sichern.

Fr. Braig.

Anna Elisabeth von Droste-Hülshoff, Werke in einem Band, hrsg. von Wilhelm von Scholz. 8° (508 S.) Stuttgart 1938, W. Hädecke. Geb. M 5.50

Das Besondere dieser Auswahl ist erstens die Anordnung der Gedichte nach ihrer zeitlichen Abfolge. Hierdurch entfallen nicht nur die von der Droste selbst zusammengestellten Gruppen, mit Ausnahme der Balladen und Vers-Epen, sondern das Geistliche Jahr fällt in seine zwei Teile auseinander und bildet je den Abschluß der »Jugend (bis 1820)« und des »Reifens (bis 1839)«. Zweitens aber zielen Anordnung wie Auswahl in eine bestimmte Sicht. Diese gibt sich sachlich darin, daß die »Bilder aus Westfalen« den Abschluß bilden. Es resultiert dann die reflexe Sicht des Nachworts: Die Droste in der Spannung zwischen der »Erdgewalt« und dem »staubigen Hauch eines lange vergangenen damenhaften Zeitgeschmacks« (487); die Wirkung ihrer Dichtung als »Erregung eines sinnenhaften Wirklichkeitsgefühls« (490). So ist die Richtung deutlich: Rück-Naturalisierung des religiösen Ringens des »Geistlichen Jahres« in das ringende Dunkel der Naturdichtungen. Und zuletzt ist es der Wilhelm v. Scholz der eigenen Dichtungen dieses

ringenden Natur-Dunkels, der für diese Sicht bestimmend ist. Das Positive der Auswahl ist damit, daß aus ihr sinnenhaft Westfalen spricht. Ihre Unzulänglichkeit liegt in ihrem Naturalismus. Denn die Droste steht und fällt mit ihrem religiösen Geheimnis einer wahren Mystik des Kreuzes. E. Przywara S. J.

Annette von Droste-Hülshoff. Von Tamara Ramsay. 8° (99 S.) Stuttgart o. J., J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf. Geb. M 1.50

Annette von Droste-Hülshoff. Von Karl Schulte-Kemminghausen. (Westfälische Kunsthefte, Heft 8.) 4° (128 S., 126 Abbild.) Dortmund 1939, Fr. W. Ruhfus. M 3.-

1. Der kleine, gehaltvolle Band möchte das Leben der Droste uns Menschen von heute nicht verständlich machen, aber nahebringen. Das gelingt wohl darum so gut, weil nicht nur ein Kenner ihres Lebens und Werkes schreibt, sondern die nachfühlende und geistesverwandte Frau. So ist das oft Mißdeutete, weil nicht Verstehbare, in der Persönlichkeit der Dichterin hier als ihre einmalige Lebenseinheit sichtbar gemacht, welche »die Not und das Entzücken, den Sturz und die Vollendung des Menschseins« umfaßt. Mit Recht wohl wird ihrem eigenartigen Verhältnis zu Levin Schücking in der Darstellung viel Raum gewährt und mit Ehrfurcht und ohne Aburteilung nach der einen oder andern Seite darüber gesprochen.

Es wird deutlich, wie tief die Dichterin in der gläubigen katholischen Überlieferung ihres Stammes und ihrer Sippe verwurzelt war und wie die Vielfältigkeit und Zerrissenheit ihres Charakters und die Stürme ihres Lebens von dort her, wenn auch zuweilen schmerzlich, Festigung und Halt bekamen bis in ihr Werk hinein.

2. Lebendige Gestalt und Bereicherung erhält das geschriebene Lebensbild der Dichterin durch den gleichzeitig erschienenen Band der Westfälischen Kunsthefte über sie. Er enthält die Bilder, die auf der im Frühjahr 1938 vom Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte veranstalteten Ausstellung zum Gedenken Annettes von Droste-Hülshoff gesammelt waren. In der Bearbeitung des Droste-Forschers Schulte-Kemminghausen, der eine kurze Lebensschilderung und weitere Bilder beifügte, entstand daraus eine fast lückenlose Schau der Gedenkstätten und Bildnisse Annettes, ihrer Verwandtschaft und ihres Freundeskreises. In der eindringlichen Porträtkunst der Romantik ist uns damit ein Bild der Dichterin und ihrer näheren und weiteren Lebensumgebung geschenkt, das kaum weniger deutlich ist und uns ergreift als das geschriebene.

H. Kreutz S. J.

Werke und Briefe von W. H. Wakkenroder. kl. 8° (599 S.) Berlin o. J., Verlag Lambert Schneider. Geb. M 7.-

Die hübsche, nur leider auf schlechtem Papier gedruckte neue Ausgabe enthält zum ersten Mal das gesamte erreichbare Werk des Begründers der Romantik. Auf eine Einführung wurde verzichtet, lediglich kurze kritische Notizen enthalten das Unentbehrlichste zur Authentizitätsfrage. Der Leser dieses offenbarungsreichen Buches wird immer wieder mit Erstaunen feststellen, um wieviel tiefer, dämonischer und oft auch fragwürdiger die historische Romantik war als ihre modernen Nachahmer. Aber man kann ihre Teufel nicht austreiben, ohne auch ihren Genius zu sterilisieren....

H. U. v. Balthasar S. J.

Die biblischen Motive in der Dichtung Rainer Maria Rilkes. Von Dr. Marianne Sievers. 8° (131 S.) Berlin 1938, Dr. Emil Ebering. M 5.40

Diese sorgfältige Studie lehrt einmal, wie wenig aus den biblischen Stoffen auf Rilkes christliche Gesinnung geschlossen werden darf. Was Rilke am alttestamentlichen Judentum fesselt, ist einerseits das naturhaft-völkische Gottesbild (12), anderseits die Symbolkräftigkeit der großen Propheten für allgemeinmenschliche Situationen. So ist auch Christus, der als gottmenschlicher Mittler von ihm scharf abgelehnt wurde, eine »Idee« (102), ein »menschlicher Prototyp« (96). Die Verfasserin hat recht, als Hintergrund die traurigen, gespensterhaften Christusbilder Dehmels, Hauptmanns, Frenssens heraufzubeschwören. Biblische Motive dienen Rilke nur dazu, die »Ebenbürtigkeit von Gott und Mensch« (64 71), das Gleichgewicht (73) zwischen beiden darzustellen, wenn sie nicht überhaupt »rein ästhetisch« (63) zu bewerten sind. Diese Umgestaltung, die bis zur »Profanierung« (92) gehen kann, lehrt damit ferner, wie wenig es möglich ist, sich durch die subtilsten Mittel menschlicher Einfühlung in den eigentlichen Raum der

Bibel hineinzuversetzen. Nicht nur spricht aus Rilkes Bibelgedichten »keine wesenhafte Religiosität und keine gläubige Verehrung« (108), sondern das Unbehagen, das sie allesamt zurücklassen, zeigt, daß von dieser Seite her gar kein Weg zum Phänomen Christi führt. Aber auch das »Stundenbuch« ist, wie die Verfasserin richtig nachweist, nicht christlich. Ein Strahl des Christlichen fällt auf Rilke – ihm selber unbewußt – nur dort, wo er an die ausweglosen Enden der orphischen Religiosität stößt. H. U. v. Balthasar S. J.

Schöne Literatur

Das einfache Leben. Roman von Ernst Wiechert. 8° (390 S.) München 1939, A. Langen u. G. Müller. Geb. M 6.50

Der Korvettenkapitän Thomas von Orla flieht aus dem Revolutions- und Nachkriegsberlin in die ostpreußische Einsamkeit, wo er in dem einfachen Leben eines Fischers ein fröhliches Herz und den Sinn des Lebens sucht und findet. Viele Motive, Personen, Landschaftsschilderungen sind aus andern Büchern des Dichters bekannt. Manches an dieser Dichtung gemahnt an Raabe, dessen Humor ein freilich schwaches Echo in dem Matrosen, Lebensretter und treuen Gefährten Orlas, Friedrich Wilhelm Bildermann hat. Doch gräbt Wiechert tiefer und ringt in diesem Werk um Gott. Das Christentum muß überwunden werden. Der protestantische Pfarrer selbst lehrt Thomas, nicht in der Bibel, sondern in der Arbeit Gott zu finden. Ein Vertreter der Katholiken sieht in der Verbindung mit den Heiligen einen persönlichen Halt, der aber nicht allgemein gültig ist. Still sich ergeben und sich geduldig einfühlen in den Gang der Natur bringt eine Bindung an das All, die birgt und zufrieden macht. Von Gott und Göttern sprechen nur diejenigen, die ihn vermenschlichen (vgl. Goethes Prooemion). Um zu dieser Wahrheit zu kommen, bedarf es eines langen Weges. Nicht der Rat des Goethe anführenden Raabe, gefühllos zu sein, da ein leichtbewegtes Herz ein elend Gut auf der wankenden Erde sei, führt zu dieser letzten Erkenntnis. Man soll im Gegenteil die Bitterkeiten des Lebens ehrlich durchkosten, um in einer reinen Stille, den Wunsch persönlich in einem Jenseits aufzuerstehen als Täuschung erkennend, in das wahre, ewige Fortleben der Mensch und Tier und Pflanze umfassenden Natur und ihrer Gezeiten einzugehen. Es ist eine schwere, traurige, aber auch tapfere Welt, die sich der Dichter denkt, von der er die ehrfürchtige Beschauung wählt, deren Gegenwert der Aktivismus des Blutes ist. Der Dichter erarbeitet so ein Glaubensbekenntnis vieler Menschen der Gegenwart, in dem die alte Naturvergottung weiterlebt, diesmal entstanden und eigentümlich geformt durch manche Zuflüsse, von denen die Erschütterungen der Nachkriegszeit besonders hervorgehoben werden.

H. Becher S. J.

Jurka. Tagebuch einer Mutter. Von Alja Rachmanowa. 8° (402 S.) Salzburg 1938, O. Müller. Geb. M 5.70

Wie schon der Untertitel erkennen läßt, kehrt die Rachmanowa der »Fabrik des neuen Menschen« und der »Tragödie einer Liebe« mit diesem neuen Band wieder zu ihren Tagebüchern zurück. Auf den ersten Blick ist es ein ganz unscheinbares, äußerst schlichtes, ja alltägliches Geschehen, das sich hier vor unsern Augen entfaltet. Nichts weiter als die Entwicklung ihres Söhnleins von seiner Geburt bis zu seinem ersten Geburtstag hat Rachmanowa in allen Einzelheiten festgehalten. Wenn man jedoch tiefer schaut und das Ganze auf sich wirken läßt, werden diese Aufzeichnungen zu einem ergreifenden, sogar erschütternden menschlichen Dokument. In ihnen spricht ja nicht eine bloß wissenschaftlich registrierende Psychologin, sondern eine tief und stark liebende und deshalb alles mitlebende Mutter, der neben einer ungewöhnlichen Einfühlungsgabe auch die Fähigkeit verliehen ist, ihre Eindrücke mit quellfrischer Lebendigkeit in Worte zu fassen. Selten wird man so ergriffen wie hier spüren, wie erstaunlich und großartig im Grunde das allmähliche Erwachen eines Menschenkindes ist. Selten wird man so erschüttert vor dem grenzenlosen Glück und vor dem ebenso grenzenlosen Heldentum der Mutterliebe stehen, die namenloses, oft hoffnungsloses Elend überwindet, die wirklich alles vermag. – Daß trotzdem eine gewisse Blässe der Gestaltung (vielleicht ist das durch den Stoff bedingt) etwas enttäuscht, wollen wir nicht verschweigen. J. B. Lotz S. J.

Musiker

1. Georg Friedrich Händel. Von Prof Dr. Josef Müller-Blattau. 4° (160 S. mit 116 Abbild., 8 zum Teil mehrfarbigen Tafeln u. 85 Notenbeispielen) (Aus der Monographienreihe: Bücken, Die großen Meister der Musik.) Potsdam, Athenaion. Leicht geb. M 10.80, fest geb. 13.50
2. Wolfgang Amadeus Mozart. Von Dr. Robert Haas. 4° (160 S. mit 99 Abbild. u. 270 Notenbeispielen) Ebd., gleicher Preis.
3. Richard Wagner. Von Prof. Dr. Ernst Bücken. 4° (160 S. mit 120 Abbild., 7 zum Teil vierfarbigen Tafeln und 84 Notenbeispielen) Ebd. Leicht geb. M 10.–, fest geb. 13.50
4. Carl Maria von Weber. Von Dr. Erwin Kroll. 4° (160 S. mit zahlr. Abbild. u. Notenbeispielen) Ebd. Leicht geb. M 10.80, fest geb. 13.50
5. Max Reger. Von Prof. Dr. Fritz Stein. 4° (160 S. mit zahlr. Abbild. u. Notenbeispielen) Ebd. Leicht geb. M 10.80, fest geb. 13.50

1. Händel war im vorigen Jahrhundert von den großen neueren Meistern stark überschattet. Erst neuerdings hat man sein nachgedunkeltes Bild von den Firnisschichten befreit. Die Forschung hat sich seiner besonders angenommen, und der Verfasser durfte die Früchte dieser Vorarbeiten ernten, wie er selbst bescheiden anerkennt. Händel, im gleichen Jahr geboren wie der große Bach (1685), entstammte nicht wie dieser einer Musikerfamilie; sein Vater war Arzt in Halle, der sich der musikalischen Ausbildung seines Sohnes heftig entgegensetzte, bis der Herzog selbst eingriff. Händel und Bach waren Barockmusiker. Wir wissen, welches Ärgernis Bach durch sein Orgelspiel seinen spießbürgerlichen Zuhörern gab. Niemals hätte durch Händel ein solches Ärgernis entstehen können, denn seine Formenwelt war allen eingängig; er war Vollender der überlieferten Richtung, Bach ein Eroberer von Neuland. Und während Bach aus seinen vier Wänden kaum herauskam, was seinem persönlichen Stil nur zugute kommen konnte, bedurfte Händel der großen Welt zur Anregung. Nach Italien führte ihn eine mehrjährige Studienreise, die ihm reiche Erfolge und wertvolle Beziehungen einbrachte. Auch der spanische und französische Nationalstil beschäftigten ihn. Ein sehr beweglicher Geist also, der mehr in die Weite als in die Tiefe strebte. Schließlich kam er 27jährig nach England, wo er bis zu seinem Tode blieb, reich an Triumphen, aber auch an widrigen Schicksalen.

2. Ein ähnlicher Vergleich in mancher Beziehung wie zwischen Händel und Bach drängt sich zwischen Mozart und Beethoven auf. »Mozartsche Klarheit und Beethovensches Lichtersprühen« (Weitbrecht) sind schon hundertmal gegenübergestellt worden, obwohl damit noch lange nicht alles gesagt ist. Mozart, das Wunderkind, war weit in der Welt herumgekommen; nach Italien, Frankreich und England gingen die »Bettelfahrten«, wie Kaiserin Maria Theresia diese Reisen mißvergnügt genannt hat. Wie ganz anders war Beethoven, der nur Bonn und Wien kannte. So kurz Mozarts Leben war, so ergiebig war es an unvergänglichen Schöpfungen. Die Übermacht des italienischen Einflusses in der deutschen Musik hat er gebrochen und so Beethoven seinen Weg freigelegt. Der Verfasser widmet dem eigentlich Biographischen nur wenige Seiten. Wichtiger war ihm der weltanschauliche und musikgeschichtliche Unterbau. Denn auch dieses Genie ist nicht vom Himmel gefallen, sondern war an zahlreiche menschliche und künstlerische Bedingtheiten gebunden. Der Hauptteil des Buches ist den Werken gewidmet, die, nach Kategorien geordnet, eingehend durchgesprochen werden bis zum »Requiem«, dem Schwanengesang des Meisters.

3. Wie es überhaupt nicht die Aufgabe dieser Monographien ist, neue Forschungsergebnisse vorzulegen, so darf man auch bei der Wagners keine umstürzenden Erkenntnisse erwarten. Wenn aber ein großer Meister durch die geistige Welt eines bedeutenden Forschers hindurchgegangen ist, wird dessen Darstellung notwendig das Objekt in subjektiver Beleuchtung zeigen. Das ist an sich noch kein Mangel, ist es ganz gewiß nicht in der von tiefem Wissen durchzogenen Würdigung Bückens. Schon die kurze, kaum zweiseitige Einleitung weist Wagner mit vollkommener Klarheit seine Stellung in der Musikgeschichte an, wobei andere, weniger vom musikgeschichtlichen Stoff Durchformte sich in weitschweifigen Erörterungen verloren hätten. Diese Bündigkeit und Klarheit im Ausdruck zeichnet das ganze Buch aus. Man

lese z. B. aufmerksam das – übrigens nicht ganz leichte – Kapitel »Die Kulturerscheinung«, in dem Wagners Romantik in ihrer Verknüpfung mit der Klassik als »Stil der Bewegung« aufgezeigt wird. Die moralischen Fragen, die Wagners Leben aufwirft, werden sehr schonend berührt. Die Münchener Zeit des Meisters wird man aus dem Nebel der Legende nur klar schauen, wenn man Stemplingers Buch »Richard Wagner in München« (1933) zu Rate zieht. Obwohl die heutige Musik nicht auf Wagners Wegen geht, wird er doch lebendig bleiben, denn der deutsche Mythus, der seinen dramatischen Werken zu Grunde liegt, bürgt dafür.

4. Das adelige »von« vor dem Namen Webers ist zwar nur von seinem Vater, einem unruhigen Wandervogel, ohne rechtliche Befugnis angenommen, aber der Sohn hat, was an blauem Blut mangelte, durch seine Leistungen aufgewogen. Es kam dem hochbegabten Knaben und Jüngling zugute, daß es seinen Vater mit der nicht eben kleinen Familie von Ort zu Ort trieb, denn er lernte so frühzeitig die wichtigsten Stätten musikalischer Kultur kennen, die sein Wissen und Können rasch förderten. Nur 40 Jahre ist er alt geworden, aber in dieser kurzen Spanne hat er, von schriftstellerischen Arbeiten ganz abgesehen, seine musikalischen Gaben in verschwenderischer Fülle ausgeteilt. Den Mittelpunkt seines Schaffens bildet die Oper, zumal der trotz seiner Romantik unsterbliche »Freischütz«. Da Weber Katholik war und seinen angestammten Glauben im letzten Drittel seines Lebens auch praktisch betätigte, hat er auch der Kirchenmusik einen Teil seiner Schöpferkraft gewidmet. Es sei ja, so äußerte er, »heilig und erhebend, seine Kräfte an ihr versuchen zu dürfen«. Der Verfasser hat es wohl verstanden, das Wirken des Meisters aus Persönlichkeit und Zeitstimmung heraus zu klären, er hat aber auch mehr als die früheren Biographen das Deutsche in seinem Wesen und Werk herausgestellt.

5. Wie ein trutziger, hochgetürmter Fels ragt Reger aus der Musikgeschichte der letzten hundert Jahre heraus. Daß sein Werk ganz anders zukunftweisend ist als das eines Richard Strauß, eine Morgen- und nicht eine Abendröte, wissen wir heute. Strauß ist ein letzter Ausläufer, Reger ein Anfang, Wiedererwecker einer großen kontrapunktischen Kunst. Steins Buch ist eine vorbildliche Leistung, ebenso liebevoll wie wahrhaftig, ein schönes Denkmal langjähriger Freundschaft. Der altbayrische Recke steht leibhaft vor uns mit all seinen Ecken, Kanten und Tugenden. Bei dem Raubbau, den er zeitlebens mit seiner Gesundheit trieb, und bei dem kurzen Leben von 43 Jahren erweckt sein umfassendes Werk, schon allein die bloße Schreibarbeit, Staunen und Bewunderung. Er fand dabei immer noch Zeit für feuchtfröhliche Geselligkeit. In allem drängte es ihn zum Übermaß. Dr. Stein verdient unsere Dankbarkeit, daß er als echter Historiker mit all den Vertuschungen aufräumte, die manche Biographen dem Andenken des Meisters schuldig zu sein glaubten. Wir erfahren nun Genaueres über die »Sturm- und Trankperiode« – so Reger selbst –, die der junge Mann in Wiesbaden durchbummelte und die den Eltern die größten Sorgen machte. Nicht zu Unrecht fürchteten sie auch, er könnte schließlich aus der ganz unkatholischen Umgebung als Protestant zurückkehren. Obwohl innerlich »bis in die Fingerspitzen« katholisch geblieben, ließ er äußerlich nicht mehr viel von seinem ursprünglichen Glauben erkennen. Seine Werke zeugen immerhin von einer tiefgegründeten Religiosität. Dr. Stein erwähnt auch die Lebensbeichte, die Max Reger zwei Monate vor seinem Tode in Amsterdam einem Wiener Weltpriester abgelegt hat (vgl. den Bericht des letzteren in dieser Zeitschrift 91 [1916] 400–404). Stein stellt fest, »daß sich Reger an diesem Abend erwiesenermaßen nicht in der Verfassung befand, die für eine so ernste Handlung vorausgesetzt werden muß«. In der Tat bietet diese Beichte auch noch Schwierigkeiten anderer Art, so daß man davon ablassen sollte, sie apologetisch auszuwerten. J. Kreitmaier S. J.

DIE TRANSZENDENZ BEI JASPERS UND IM CHRISTENTUM

Von J. B. Lotz S. J.

Am tiefsten berührt den Menschen die Frage nach Immanenz oder Transzendenz seines Daseins. Bleibt all sein Wandern in der Welt oder vermag es die Welt zu übersteigen? Und im letzteren Fall, erreicht es irgendwie die Überwelt, Gott?

Auch die Existenzphilosophie unserer Tage kann an dieser Frage nicht vorbeigehen. Welche Antwort geben ihre Hauptvertreter darauf? Heyse lehnt die Frage überhaupt ab; schon die bloße Gegenüberstellung von Immanenz und Transzendenz ist nach ihm sinnlos. Heidegger kennt ein Übersteigen der Welt, aber ein solches, das nicht zu Gott vordringt, sondern im Nichts versinkt und damit sich selbst aufhebt. Jaspers endlich kreist ständig um die Transzendenz, die bei ihm auch irgendwie auf Gott gerichtet ist. Es lohnt sich zu prüfen, ob und inwieweit es sich dabei um ein Transzendieren im Sinne des Christentums handelt.

Als Grundlage unserer Untersuchung bietet sich uns die letzte Veröffentlichung von Jaspers dar[1]. Die Themen, die darin zur Sprache kommen, sind: das Sein des Umgreifenden, Wahrheit, Wirklichkeit. Ohne dem Gedankengang des Buches zu folgen, werden wir in freier Anordnung das für unsere Fragestellung Bedeutsame herausheben.

I. Die Transzendenz

Zunächst sind uns die sichtbaren Dinge der Welt gegeben. Jeder Versuch, sie als das Letzte zu nehmen, macht sie flach und brüchig, wirft sie in Verlorenheit und Nichtigkeit. Sie sind mehr, als sie unmittelbar scheinen, besitzen eine abgründige Tiefe, weisen als Transparente eines Andern über sich hinaus. Dieses Andere kündigt sich überall an, indem es alles durchleuchtet. Als weitester Raum, als „Grund von allem" (14) oder Ursprung umfängt es alle Dinge; deshalb heißt es das „Umgreifende" (ebd.), das schließlich in die „Transzendenz" (21) einmündet.

Ähnliches gilt vom Menschen selbst. Wer über seine diesseitige Erscheinung nicht hinaussieht, geht an seinem Eigentlichen vorbei. Erst in der Transzendenz öffnet sich unsere letzte Tiefe, werden wir das, was wir eigentlich sind, nämlich „Existenz" (21). — Den Menschen zeichnen aus Wahrheit und Freiheit; auch sie haben erst in der Existenz ihren Ort. Die Wahrheit erschließt sich uns nur „in dem Maße, als wir wir selbst sind" (31), wurzelt also letztlich in der Existenz und damit in der Transzendenz. Ebenso „erwächst nur der ... Existenz" (21) die Freiheit, die mir sofort entschwindet, wenn ich „wieder hinübergleite in die Immanenz" (ebd.).

Demnach beherrscht die Transzendenz alles.

II. Die Transzendenz und Gott

Sie eröffnet sich zunächst nur als noch unerfüllte Weite und Tiefe. Damit bricht eine doppelte Möglichkeit auf. Entweder bleibt die Transzendenz leer: Möglichkeit des Nichts, oder es leuchtet in ihr tatsächlich eine neue Wirklichkeit auf: Möglichkeit des Seins. Heidegger entschied sich für das Nichts; Jaspers kann ihm nicht folgen. Denn das Nichts entlarvt sich durch „Substanzverlust meiner selbst" (24); es wirkt auf mich entweder „verflüchtigend", so daß ich am Ende alles verliere, oder „fanatisierend" (ebd.), so daß ich alles Diesseitige gewaltsam ergreife, um mich vor dem Nichts zu retten; es läßt mich schließlich „übrig als ein Dasein, das nur wie Material verwendbar ist" (25), als zerschlagenen Torso. Jaspers wählt das Sein; denn so gewinne ich die Fülle, „ich selbst werde mir geschenkt" (24), empfange „die grenzenlose Sehfähigkeit und Bereitschaft" (ebd.) und vermag das Sein in allem zu erwecken. Freilich ist dazu erforderlich, daß ich „liebe" (25), und daß „mir durch meine Liebe ... aufgeht, was ist" (ebd.). Das aber kann ich nicht „erzwingen", ich kann „nur redlich sein, kann vorbereiten" (ebd.).

Die Möglichkeit des Seins zielt letztlich auf Gott ab. Das läßt sich unzweideutig belegen. Nach Jaspers erhebt sich die Transzendenz zu jenem „Umgreifenden, das das Sein an sich selbst ist" (21), „zum Sein selbst, das wirklich und ewig ist" (ebd.), „von der Welt zur Gottheit" (17); in der Transzendenz wird „der eine Gott ... für uns fühlbar" (66). Außerdem verdeutlicht Jaspers in drei Wendungen den Aufstieg von dem seltsam unwirklich Wirklichen des Diesseits zu jener Wirklichkeit, die „eigentliche Wirklichkeit" (59) oder „die Wirklichkeit" (58) schlechthin ist, „die die Wirklichkeit selbst, unendlich und vollendet ist, aus der und in der alles ist, was wir sind und was für uns ist" (69). In jeder dieser drei Wendungen wird sozusagen ein Attribut Gottes sicht-

[1] Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., September 1937. 8° (IV u. 86 S.) Berlin und Leipzig 1938, de Gruyter. Kart. M 3.60.

bar. Gott wird gegenwärtig als das Wirkliche, das lautere Wirklichkeit ohne Möglichkeit ist, als der Ursprung, der dem verschwindenden geschichtlichen Augenblick Substanz verleiht, als die Einheit, die Angel und Urbild aller gebrochenen sichtbaren Einheit ist.

Demnach zielt die Transzendenz auf das Sein und damit auf Gott.

III. Analogie und Chiffre

Wir müssen nun tiefer zu verstehen suchen, wie sich Gott in der Transzendenz erschließt.

Ganz allgemein gilt: „Wirklichkeit und Erfahrung der Wirklichkeit sind gar nicht selbstverständlich" (68). Denn „es ist, als ob wir aus der Wirklichkeit gefallen seien und ... zur Wirklichkeit erst zurückkehrten" (67). Deshalb ist sie zumeist „wie verschwunden" (68) und einzig in einem „Durchbruch durch den Schein" (ebd.) zugänglich. Dazu aber bin ich nur in dem Maße fähig, wie „ich zu mir selbst komme" (ebd.); Wirklichkeit „spricht vernehmlich nur für Existenz" (68 f.). So gibt es Grade „der Nähe und Ferne zur Transzendenz" (69). — Eine Zweideutigkeit, die sich in all dem verbirgt, kann sich erst nachher enthüllen.

Die Unzugänglichkeit der absoluten Wirklichkeit hat darin ihren Grund, daß sie für uns nicht etwas „geradezu Sichtbares" (18) ist, „als ob ich ... geradezu den Grund des Seins betreten könnte" (22). In der Tat ist „diese Wirklichkeit immer nur durch die Sprache der Endlichkeit hörbar" (69), „immer nur auf dem Wege der Erscheinung in geschichtlicher Konkretion" (ebd.) erreichbar, nie anders als „im transzendierenden Denken indirekt" (18) antreffbar. Direkt stehen wir im Diesseitigen, das wir mit den Kategorien als den „bestimmten Formen des Seienden für uns" (67) denken. Durch dieses hindurch ergreifen wir indirekt die jenseitige Wirklichkeit in einem „Denken mit Kategorien über diese Kategorien hinaus" (ebd.), das deshalb „ein Mehr-als-Denken" (12) ist. Da aber „jede zeitliche Erscheinung der Wirklichkeit ... unangemessen" (67) ist, können wir sie höchstens sehr unvollkommen und gleichnishaft erfassen. — Auf den ersten Blick scheinen diese Bemerkungen ziemlich genau das zu umreißen, was die scholastische Philosophie „analoge Gotteserkenntnis" nennt. Um jedoch endgültig urteilen zu können, müssen wir noch schärfer zusehen.

Entscheidend ist in unserem Zusammenhang die Auffassung, die Jaspers vom „Wissen" hat. Ihm ist Wissen immer gleichbedeutend mit: „endliches Wissen" (62). „Alles Gewußtsein ist ein Gewordensein, als solches ein partikular Ergriffenes" (20). Daher ist allein das Immanente „wißbar" (70), und „denken (hier im endlichen Sinne, wie es Jaspers immer nimmt, wenn er scharf abgrenzen will, nicht im Sinne des obigen Mehr-als-Denken) kann ich nur das, was ich zugleich als Möglichkeit denke" (59), also nur das Diesseitige oder Endliche. Hieraus ergibt sich die „Undenkbarkeit des Eigentlichen" (61), bei dem „ein wissendes Haben" (ebd.) niemals in Frage kommt, das „gegen jedes Gedachtwerden Widerstand leistet" (59). Infolgedessen „strandet" (60) oder „scheitert" (61) das Denken an der Wirklichkeit.

Mit Jaspers sind wir der Ansicht, daß endliches oder kategoriales oder univokes Denken notwendig an der göttlichen Wirklichkeit scheitert. Denn Gott kann weder in Kategorien hineingezwungen werden, noch ist er im selben Sinne (univok) seiend wie das Geschöpf. Anderseits nehmen wir ebenso entschieden ein darüber hinausschreitendes, analoges Erkennen an, dessen Sinnrichtung in einem Wort von Jaspers selbst gut zum Ausdruck kommt: „denkend möchten wir dahin dringen, wo Denken mit der Wirklichkeit identisch wird" (67). Da aber unser Denken mit der absoluten Wirklichkeit nicht identisch ist, noch je identisch werden kann, gleicht es mehr einem Nichtwissen als einem Wissen; trotzdem hört es nicht auf, ein Wissen, wenn auch ein nichtwissendes Wissen zu sein. Zu diesem analogen Denken nimmt Jaspers eine zwiespältige Haltung ein. Die im letzten Abschnitt angeführten Äußerungen scheinen es zu leugnen, während vorher manche Texte unzweideutig von einem „transzendierenden Denken" sprachen. Offenbar kennt Jaspers ein Transzendieren, aber ein solches, das hinter dem analogen Erkennen zurückbleibt. Wie ist es des näheren zu kennzeichnen?

Im Scheitern „geschieht uns der Stoß, daß das Denken vor der Wirklichkeit abprallt" (67). „Durch den Rückprall seines Nichtkönnens" (60) jedoch „über sich selbst transzendierend" (67), kann es „auf eine unersetzliche Weise indirekt die Wirklichkeit ... gegenwärtig machen" (ebd.), „die Wucht des Wirklichen ... fühlbar werden" (61) lassen. Dieses Transzendieren „ist wie ein Beschwören der Wirklichkeit" (67), es kommt dabei „auf einen Sprung" (60) an, es stellt sich dar als „philosophischer Glaube" (vgl. 75). — Wenn wir die Formulierungen von Jaspers alle auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen versuchen, müssen wir wohl sagen: das Scheitern bedeutet das Versagen des rationalen Erkennens überhaupt; in diesem Versagen aber bricht ein völlig andersartiges, irrationales Transzendieren auf. Unser analoges Erkennen hingegen überschreitet zwar den Bereich des Kategorialen, doch nicht den des Rationalen überhaupt; vielmehr begründet es den Bereich des überkategorialen Rationalen, der bei Jaspers gänzlich ausfällt. Die Wurzel davon liegt in einem weiteren Unterschied. Wesentlich für das analoge Erkennen ist seine echte, unaufhebbare

Mittelbarkeit; es begegnet dem Unendlichen immer nur im Durchgang durch das Endliche, so daß es dieses niemals hinter sich lassen kann, ohne sich selbst aufzuheben. Beim irrationalen Transzendieren hingegen besteht eine solche Mittelbarkeit eigentlich bloß dem Scheine nach; es benutzt das Endliche lediglich noch gleichsam als Sprungbrett, das es dann hinter sich läßt, um in einem irgendwie doch wieder unmittelbaren Anspringen das Unendliche anzugehen. Jetzt verstehen wir den ersten Unterschied; da das überkategoriale Rationale nur im ständigen Durchgang durch das Kategoriale seinen Bestand hat, dieser Durchgang aber bei Jaspers verflüchtigt ist, muß auch das Überkategoriale selbst verschwinden.

Aus allem ergibt sich, daß sich das Transzendieren bei Jaspers keineswegs mit der analogen Gotteserkenntnis der Scholastik deckt. Und zwar handelt es sich dabei nicht bloß um belanglose Feinheiten, sondern um Entscheidungen von größter Tragweite. Die überkategoriale Begrifflichkeit verleiht dem Transzendieren eine erfüllende Inhaltlichkeit; so ermöglicht sie ein inhaltlich erfülltes (wenn auch noch so unvollkommenes und in der Schwebe bleibendes) Gottesbild. Wo dagegen die überkategoriale Begrifflichkeit fehlt, wird das Transzendieren inhaltlos und leer und jedes Gottesbild unmöglich. Die transzendente Wirklichkeit sinkt dann zu dem leeren, unerfüllten Raum herab, der alles umfängt, kann sich aber nicht selbst zu einem selbständigen Seienden, zu einem uns entgegentretenden Gegenstand verdichten. Gott ist folglich „das, was nicht selbst, sondern worin uns alles andere vorkommt" (14), „was sich immer nur ankündigt..., aber nie Gegenstand wird" (ebd.). „Statt eines Wissens von Etwas" liegt „die Gegenwärtigkeit eines jeweils eigentümlich farbigen und unschließbaren Raumes" (18) vor. Wenn also einerseits gilt: Gott ist, „obgleich verborgen, doch gegenwärtig als die Wirklichkeit" (70), so gilt anderseits nicht weniger: „aber was sie (die Wirklichkeit) zu sagen scheint, bleibt zweideutig" (70 f.), eben wegen der gerade entwickelten Unausdeutbarkeit.

Das Kennwort der scholastischen Lehre von der Transzendenz heißt „Analogie". Auch Jaspers hat einen Ausdruck geprägt, in dem sich seine Sicht der Transzendenz zusammenballt, nämlich „Chiffre". „Die Chriffre ist für Philosophie die Gestalt der transzendenten Wirklichkeit in der Welt" (76); „die Sprache der transzendenten Wirklichkeit ist ... die Sprache der Chiffren" (74). Was „Chiffre" meint, ist aus dem gewöhnlichen Sinn des Wortes zu entnehmen. Erstens liegt darin der Hinweis auf etwas anderes. In unserem Falle weist das Immanente als Chiffre auf das Transzendente hin: „im Hören des Seins als Chiffre ist das Vernehmen der ... Wirklichkeit" (74). Und zwar kann alles in der Welt Chiffre sein (vgl. 76). Auch kann die Chiffre „nicht durch anderes gedeutet werden" (76) als durch die ewige Wirklichkeit. Zweitens ist die Chiffre nur so lange eigentliche Chiffre, als mir der Schlüssel dazu fehlt, als ich sie nicht entziffern kann; sobald ich über den Schlüssel verfüge, gleicht sie im wesentlichen jeder andern Schrift. In unserem Falle weist die Chiffre zwar unzweideutig auf die transzendente Wirklichkeit hin, aber auf leere, weil unausdeutbare Weise; in seinem Hauptwerk nennt Jaspers die Chiffre ausdrücklich „undeutbar" (Philosophie, 3. Bd.: Metaphysik [Berlin 1932] 233). Wir sind also auf die Chiffren als „Blinklichter" oder „Reflexe" (22) eines Andern beschränkt, während jenes Andere selbst uns unrettbar entflieht. Und damit stehe ich bei aller Transzendenz doch wieder auf dem „mir allein zugänglichen Wege der Immanenz" (22). Diese Wendung muß bei Jaspers zunächst überraschen; tatsächlich aber ist sie eine folgerichtige Auswirkung seines ganzen Denkens. Den Weg der Immanenz genauer zu umgrenzen und auf seinen letzten existentiellen Ernst hin zu betrachten, wird Aufgabe des folgenden Abschnittes sein.

IV. Philosophie und Religion

In ihrem Verhältnis zur Religion entschleiert und bewährt sich eine Philosophie bis zu ihrem tiefsten Grunde. Deshalb widmet auch Jaspers diesem Verhältnis eingehende Erörterungen.

Religion ist wesenhaft der Weg der Transzendenz. Da aber, wie wir sahen, die Transzendenz bei Jaspers in den Weg der Immanenz einmündet, scheint bei ihm, wenigstens von der Philosophie her, jede Religion unmöglich zu sein. So ist es in der Tat. Doch müssen wir den Weg der Immanenz genauer kennzeichnen, um ihn vor Mißverständnissen zu schützen.

Nicht gemeint ist ein Sich-verschließen in der Immanenz unter Aufgeben der Transzendenz. Das wäre ein Absinken, das allerdings den Menschen ständig als Gefahr bedroht. Und zwar verschärft sich die Gefahr gerade bei Jaspers, weil „nichts für den Verstand zwingend Chiffre ist" (76), weil also nicht eine rationale Notwendigkeit zur Transzendenz führt, sondern ein irrationaler Sprung, der nur dem Aufschwung der Existenz gelingen kann. (In der echten Analogielehre wird der Aufschwung keineswegs überflüssig, aber von der rationalen Notwendigkeit unterstützt.) Jaspers warnt eindringlich vor dieser Gefahr: „eine reine Immanenzlehre" ist „die der Philosophie jederzeit nahe Gefahr ihrer Entleerung" (71).

Was meint somit der Weg der Immanenz wirklich? Da sich uns die transzendente Wirklichkeit nie zu einem selbständigen Seienden verdichtet, fehlt der Zielpunkt eines jeden religiösen Verhal-

tens, steht uns nicht eine lebendige Persönlichkeit gegenüber, an die sich unsere religiösen Akte wenden könnten. Infolgedessen gibt es kein Tun, das unmittelbar auf ein transzendentes Wesen gerichtet wäre. Vielmehr kreist all unser Handeln ausschließlich um das Immanente. Die Transzendenz selbst fordert (vermöge ihrer eigenartigen Unerfülltheit) geradezu von mir, „mich nur in der Welt zu verwirklichen" (71); dies aber immer (und das ist das Entscheidende) „am Maßstab der Transzendenz" (ebd.), so daß ich zugleich „alle Weltimmanenz durchbreche, um erst aus der Erfahrung der Transzendenz in die Welt zurückzukehren, nun in ihr zugleich außer ihr, nun erst ich selbst" (32). Zusammenfassend formuliert Jaspers: „Daher ist für uns Transzendenz nichts, sofern alles, was für uns ist, in Gestalt des Daseins ist. Und daher ist Transzendenz für uns alles, sofern, was für uns im Dasein eigentliches Sein ist, dies nur ist in Bezug auf Transzendenz oder als Chiffre der Transzendenz" (71). Anders gesagt: nicht gibt es für uns ein Transzendentes als selbständiges Seiendes; es gibt einzig das Transzendieren, das allem (immanent) Seienden seine Eigentlichkeit verleiht.

Das Lebensethos des Menschen, das aus der Philosophie von Jaspers hervorwächst, weiß demnach von Religion nichts, es ist a-religiös. Ganz anders liegen die Dinge in der Philosophie der Analogie; sie stellt Gott als selbständiges Seiendes, als unendliche Geistpersönlichkeit vor uns hin und begründet so die religiöse Lebenshaltung; aus ihrem innersten Wesen heraus vollendet sie sich in der Religion.

Wenn nach Jaspers die Philosophie niemals zur Religion führen kann, so ist damit doch nicht die Religion überhaupt abgetan. Vielmehr bleibt sie eine bestimmende Macht des menschlichen Daseins, nur ruht sie auf andern, eigenen Fundamenten. Religion ist nämlich nach Jaspers stets positive Religion, d. h. sie geht auf eine positive, eigene Tat des Transzendenten selbst zurück. Im Gegensatz zur Philosophie, die nirgends die absolute Wirklichkeit selbst erschließt, sondern überall bei den bloßen Chiffren haltmacht, ist die Religion durch „die Gegenwart der wirklichen Transzendenz" (74) gekennzeichnet. In ihr wird das Transzendente als selbständiges Seiendes gegenwärtig, und zwar dadurch, daß das absolute Wirkliche selbst spricht (vgl. 72). Auf Grund dieses Sprechens ergreifen wir die Wirklichkeit „als das Gewisse, autoritativ Garantierte, auf eine von allem Philosophieren wesensverschiedene Weise Geglaubte" (72). Das Transzendente spricht aber und wird von uns ergriffen (nach Jaspers) auf doppelte Weise: „im Mythus und in der Offenbarung" (72); in den Darlegungen von Jaspers tritt allerdings der Mythus zurück, während die Offenbarung im Sinne der christlichen Offenbarung die beherrschende Stelle einnimmt.

Wie in ihrer Ausprägung der Transzendenz, so unterscheidet sich diese positive und einzig mögliche Religion auch in der ganzen Art ihrer Verwirklichung von der Philosophie. Drei Gesichtspunkte hebt Jaspers heraus. Während, philosophisch gesehen, „grundsätzlich ... alles heilig werden" (75), d. h. zur Chiffre der Transzendenz werden kann, verdinglicht die Religion das Transzendente in besondern sinnlichen Wesen (z. B. in Christus), die „als das spezifisch Heilige" (ebd.) gelten. Während, philosophisch gesehen, die Transzendenz auf gleiche Weise in jeder besondern Geschichtlichkeit aufbrechen kann, sieht die Religion in „einer an sich auch nur besondern Geschichtlichkeit" (76) (z. B. im Leben Christi) den für alle Zeiten und alle Menschen maßgebenden Einbruch des Transzendenten in die Welt. Während, philosophisch gesehen, der Einzelne, lediglich in der unsichtbaren „Mitteilung des philosophischen Geisterreiches" (79) stehend, der Transzendenz begegnen kann, bildet nach der Religion die eine, allgemeine, allein wahre, sichtbare Kirche den einzigen Ort echter Begegnung mit dem Transzendenten.

Die Religion ist also genau so eine Existenzmacht wie die Philosophie. Wie verhalten sich nun diese beiden Mächte (die eine mit ihrem Weg der Transzendenz, die andere mit ihrem Weg der Immanenz) zueinander? Wird eine von beiden schließlich doch verdrängt? Oder können beide zusammen bestehen? Und welchen dieser zwei grundverschiedenen Wege soll der Mensch einschlagen? Oder kann er vielleicht beide in sich zur Harmonie bringen?

Zunächst könnte man angesichts der Religion „den Sinn und die Kraft des Philosophierens in Zweifel ziehen" (78), und zwar „wegen seiner Wirklichkeitsferne" (ebd.); denn „die Wirklichkeit der Religion ist durch Philosophie nicht zu erreichen" (79). Trotzdem behält das Philosophieren seine Aufgabe, und zwar eine solche, die in der Religion nicht ihr „Genüge findet" (82), ja „bedroht scheint" (79). In der Religion verläßt sich (so meint Jaspers) der Mensch in erster Linie auf die durch Offenbarung verwirklichte Gegenwart des Transzendenten und auf dessen sinnliche Verleiblichung, während der persönliche Aufschwung leicht ersterben kann, so daß die Religion „in der geistlosen Sinnlichkeit eines vermeintlichen Übersinnlichen" (81) erlischt. Die Philosophie hingegen ist „die Substanz eines persönlichen Lebens ..., ist die Wirklichkeit des Philosophierenden selbst in seinem geschichtlichen Grunde, in dem er sich geschenkt wird" (79); sie verwirklicht sich „nur jeweils in geschichtlicher, unwiederholbarer Gestalt" (80) und ist deshalb „undogmatisch, keines Be-

kenntnisses" (80) und „keiner Institution fähig" (79). So wird die Wirklichkeitsferne der Philosophie durch die unmittelbare Lebendigkeit ihres Transzendierens ausgeglichen.

Anderseits könnte man von der Philosophie her die gegründete Wahrheit der Religion in Zweifel ziehen. Dagegen nimmt Jaspers entschieden Stellung: „aus ihrer Religionsfremdheit kann Philosophie die Religion ... nicht als Unwahrheit bekämpfen; sie wird vom Philosophieren im Nichtverstehen und in bleibender Bereitschaft und im fragenden Verstehenwollen als Wahrheit anerkannt" (82). Überhaupt kann echtes Philosophieren „nicht Gefahr für eine wahre Religion sein", sondern es wird, „was wirklichen Ursprung hat, nur um so reiner und heller erstehen lassen" (83).

Nicht nur verdrängen Philosophie und Religion einander nicht, sondern beide haben auch eine positive Bedeutung füreinander. Zunächst ist es für das lebendige Philosophieren eine Grundfrage, „wie es zur religiösen Wirklichkeit steht, zu der Wirklichkeit, die in der Religion ergriffen wird, und zu der Wirklichkeit der Menschen, die religiös glauben" (81). Die religiöse Wahrheit ist etwas, das die Philosophie selbst zwar „nie werden kann, und ohne das sie doch nicht wäre, was sie ist" (ebd.). So wird die Philosophie von der Religion befruchtet, ja irgendwie in ihrer Existenz ermöglicht. Deshalb will „der Philosophierende ... das Dasein der kirchlichen Religion" (82). Umgekehrt ist es (was Jaspers nicht so thematisch ausspricht) wohl auch für die Religion eine Grundfrage, wie sie zur Philosophie steht, zu dem lebendigen Aufschwung der Existenz, der diese kennzeichnet, und der „vielleicht in jeder Institution möglich" (79), d. h. in der sinnlich verleiblichten Religion verwirklichbar ist. Denn obwohl die religiöse Wirklichkeit von der Philosophie nicht erreicht werden kann, so gilt doch, daß „deren Vernehmbarkeit ... von ihr erweckt wird" (82). Demnach wird auch die Religion in ihrer Lebendigkeit irgendwie von der Philosophie ermöglicht. Den ganzen Zusammenhang formuliert Jaspers (von der Philosophie her): der Philosophierende „möchte mit der Philosophie in die Spannung der religiösen Wirklichkeit aufgenommen sein, aber nicht als Unterbau, sondern als der Pol, ohne den ihm auch die Religion zu versinken scheint" (ebd.). — Aus allem ergibt sich, daß Religion und Philosophie nicht eng in sich geschlossen, sondern aufeinander hin offen sind. Das Transzendieren der Philosophie erfüllt sich im Transzendenten der Religion, und das Transzendente der Religion gewinnt Leben durch das Transzendieren der Philosophie.

Wie diese Offenheit genau zu verstehen ist, wird sich zeigen, wenn wir abschließend die Frage klären: was bedeutet nun schließlich das geschilderte Verhältnis von Religion und Philosophie für das Leben des Menschen? Jaspers scheint es für das Gegebene zu halten, daß der Philosophierende nicht religiös ist, und daß der Religiöse nicht philosophiert.

Zwar begegnet der echte Philosoph der Religion stets mit Achtung und läßt sich von ihrem Transzendenten in seinem Transzendieren befruchten, aber damit nimmt er keineswegs schon die religiöse Haltung an, verläßt er keineswegs seinen Weg der Immanenz, sondern die Religion dient ihm lediglich zur Vollendung seines eigenen Weges. Daß ein wirklicher Philosoph zur Religion hinfindet, ist für Jaspers etwas Unbegreifliches, weshalb er meint: „es ist zu vermuten, daß ein zum religiösen Glauben Gekommener, der vorher Philosoph war, niemals beim eigentlichen Philosophieren war" (80 f.).

Entsprechend wird sich ein echt religiöser Mensch zwar in seinem Ergreifen des Transzendenten durch das lebendige Transzendieren der Philosophie befruchten lassen, aber damit verschreibt er sich keineswegs dem philosophischen Weg der Immanenz, gibt er keineswegs seinen Weg der Transzendenz auf, sondern die Philosophie bewahrt ihn bloß vor der Erstarrung seines eigenen Weges. Dem Übergang des religiösen Menschen zum Philosophieren widmet Jaspers folgenden, zunächst dunklen Satz: „wie es aber dem Philosophierenden geht, der vom religiösen Glauben her kommt, das ist vielleicht die Spannung dieses Glaubens selbst" (81). Es ist sehr bedeutsam, daß Jaspers nicht wie bei der Philosophie sagt: ein religiöser Mensch, der sich der Philosophie zuwendet, sei nie eigentlich religiös gewesen. Offenbar kann also einer zur Philosophie kommen, auch wenn er bis ins Letzte eigentlich religiös war. Während die eigentlich erfaßte Philosophie den Menschen endgültig festhält, fesselt die Religion (auch als eigentlich verwirklichte) den Menschen nicht endgültig; vielmehr läßt sie in ihm die Möglichkeit des Überganges zur Philosophie offen. Infolgedessen erscheint die Religion schließlich doch als das Vorläufige; die Philosophie hingegen tritt als das einzige eigentlich Endgültige auf. Wie es das Wesen der Philosophie ist, sich der Religion gegenüber endgültig zu behaupten, so ist es das Wesen der Religion, der „Spannung dieses Glaubens selbst", trotz aller vorläufigen Eigenständigkeit in der Philosophie ihre endgültige Erfüllung zu finden.

Gegen diese Auslegung erhebt sich eine ernste Schwierigkeit: wird damit nicht die von Jaspers ausdrücklich anerkannte Wahrheit der Religion wieder aufgehoben? Von seiner gleichmäßigen Anerkennung der Wahrheit von Philosophie und Religion sagt Jaspers, sie habe, „gemessen an dem Gedanken einer einzigen allgemeingültigen Wahr-

heit, einen paradoxen Charakter" (81); d. h. die zunächst widersinnige Anerkennung verliert nur dann ihren Widersinn, wenn die Idee einer einzigen allgemeingültigen Wahrheit zunächst aufgegeben wird. Keine dieser beiden Wahrheiten ist also zunächst die einzige allgemeingültige; weil jede die andere neben sich hat, ist jede zunächst nur für ihren Bereich, somit nur relativ gültig, und nur in diesem Sinne erkennt Jaspers die Wahrheit der Religion an. Beide Wahrheiten stehen zunächst irgendwie gleichberechtigt nebeneinander. Schließlich aber setzt sich doch die philosophische Wahrheit als die einzige, letztlich allgemeingültige durch, womit die religiöse Wahrheit zu einer bloß vorläufigen herabsinkt. Dadurch wird der religiösen Wahrheit keineswegs ihre relative Gültigkeit abgesprochen; ebensowenig wird geleugnet, daß die Religion zu den wesentlichen und jederzeit notwendig vorhandenen Daseinsmächten des Menschenlebens gehört; auch wird ihr befruchtender Einfluß auf die Philosophie nicht abgestritten. Aber das letztlich Letzte ist die Religion nicht.

Das letzte Wort hat bei Jaspers die Philosophie, und wir dürfen es vielleicht so formulieren: der religiöse Weg der Transzendenz mündet im Philosophierenden letztlich in den philosophischen Weg der Immanenz. Die innerste Wahrheit des menschlichen Daseins und des menschlichen Lebensethos ist der Weg der in das unerfüllte Transzendieren hineingebundenen Immanenz.

Unser Thema verlangt, daß wir das bereits angefangene Bild der christlichen Auffassung von der Transzendenz voll auszeichnen. Wie die Philosophie der Chiffre areligiös blieb, so vollendete sich die Philosophie der Analogie wesenhaft darin, die Fundamente der Religion zu legen. Und zwar handelte es sich dabei um die sogenannte „natürliche", aus den Kräften der Menschennatur allein erblühende Religion. Schon hier erschließt sich im Transzendieren das Transzendente als selbständiges Seiendes, als unendliche Geistpersönlichkeit. Entsprechend ist unser Lebensethos zwar Dienst am Immanenten, aber als Verwirklichung unserer Hingabe an das Transzendente.

Diese Möglichkeit einer natürlichen Religion kennt Jaspers überhaupt nicht. Wie wir sahen, beruht nach ihm die Religion wesentlich auf einer positiven Tat des Transzendenten selbst, vor allem auf der Offenbarung; denn nur so kann Gott als selbständiges Seiendes erscheinen. Nach christlicher Auffassung ist in unserer Ordnung die Offenbarungsreligion tatsächlich die einzige von Gott gewollte. Doch wird damit die Möglichkeit einer natürlichen Religion nicht geleugnet; vielmehr schließt die Offenbarungsreligion diese Möglichkeit als notwendige Voraussetzung ihrer selbst ein. Eine Offenbarung hat nämlich nur dann einen Sinn, wenn der Mensch schon zum voraus mit seinen natürlichen Kräften erkennt, daß Gott als Geistpersönlichkeit existiert und zu uns spricht. Eine Offenbarungsreligion, wie sie Jaspers faßt, hebt sich selbst auf. Wenn demnach die Offenbarung Gott auch nicht zum ersten Mal als selbständiges Seiendes zeigt, so tritt doch in ihr Gott zum ersten Mal hinter den Schleiern der Welt hervor, indem er nicht mehr nur mittelbar durch seine Geschöpfe, sondern durch sein offenbarendes Wort unmittelbar zu uns spricht. Zugleich geht uns jetzt erst das eigentliche Geheimnis des persönlichen Lebens Gottes auf, weil der Abgrund der Dreifaltigkeit uns umfängt. Hieraus erwächst eine ganz neue Religion, vor deren Innigkeit und Tiefe alle natürliche Religion wie ein bloßer Schatten verblaßt. Diese Offenbarungsreligion ist ganz und gar „übernatürlich", weil ein solches Hineingenommensein in das Transzendente alles Vermögen der Menschennatur überschreitet. (Bei Jaspers dagegen sinkt die Offenbarung so sehr in den natürlichen Bereich herab, daß sie mit dem Mythus gleichgestellt wird. Hier haben übrigens auch alle Bedenken von Jaspers gegen die Verleiblichung des Religiösen ihre Wurzel.) Dieser Religion ist die Philosophie eingeordnet, nicht nur als „Pol", sondern als „Unterbau". Diese Religion bietet allein die endgültige Wahrheit, die (in unserer Ordnung) allein die Fülle unseres Existierens erschöpfen kann. Deshalb bestimmt auch nur diese Religion unser Lebensethos: Verwirklichung unserer übernatürlichen Verbundenheit mit dem Transzendenten in der Erfüllung unserer Aufgaben am Immanenten[2].

[2] Um die wissenschaftliche Vertiefung der Transzendenz bei Jaspers und in der Scholastik bemüht sich der Verfasser dieses Artikels in der Zeitschrift „Scholastik", Januar 1940.

3/11/45

DER KRANKE HELD

Zur Biographie des Obersten T. E. Lawrence

Von Alfred Delp S. J.

Die Botschaft versunkener Generationen erfüllt sich. Unsere Zeit ist ein Jahrhundert der Erde geworden und dies in einem doppelten Sinn. Der Mensch begibt sich immer ausschließlicher in den Bann der innerweltlichen Wirklichkeit und setzt sich ihre Bewältigung zur Aufgabe. Die Fülle der Dinge scheint diesem Beginnen jedoch in Abwehrstellung zu begegnen, und trotz aller Erfolge haben

die Dinge und die Räume der Erde den Menschen selten mehr zu schaffen gemacht und von ihnen selten eine größere Hingabe verlangt als heute. Die Gegenwehr der endgültig zu bewältigenden Welt setzt sich fort bis in die Geister und Seelen der Menschen, denen man früher oft nachsagte, daß sie krank seien am Jenseits, und die heute verkümmern oder erdrückt werden unter dem Zuwenig oder Zuviel des Diesseits.

Mit dem immer endgültiger formulierten Thema der reinen Innerweltlichkeit setzt eine neue Wertung des Menschen ein. Wie einer zur Welt steht und wie er sie meistert, davon werden Wert und Würde, die man ihm zuerkennt, abhängig gemacht. Das gescheiteste Wort wird überhört und der begründetste Anspruch übersehen, wenn ihre Träger nicht vorher durch das beglaubigt sind, was man die Meisterschaft des Lebens genannt hat.

Das Leben, das uns hier beschäftigt, war der Erde verschrieben. Gerade das macht den bannenden Zauber und die zu enthüllende Magie dieser Persönlichkeit aus, daß sie so restlos bis zur Preisgabe des eigenen Gewissens an die Welt verkauft war. Dieses Leben empfing keine Imperative von außerhalb und anerkannte keine Pflichten und Bindungen über den Raum der innerweltlichen Gesetzlichkeit hinaus. Selbst vor der Tatsache des Scheiterns tat sich ihm kein anderer Ausweg auf als ein neuer und noch totalerer Versuch der Irdischkeit. War es ein gemeistertes und meisterliches Leben, das die hingebende Begeisterung verdient, die man ihm entgegenbringt?

Seit der vorher über seinen privaten Umgang hinaus kaum bekannte englische Archäologe und Landkartenleutnant T. E. Lawrence durch seine Leistungen im arabischen Aufstand der Öffentlichkeit bekannt wurde, verschwand er nicht mehr aus dem Bewußtsein der Allgemeinheit. Die Geschichte seines Krieges: „Die Sieben Säulen der Weisheit", und sein eigenartiges Leben sammelten einen dauernd wachsenden Kreis verehrender Menschen um ihn, machten ihn aber auch zum Freiwild einer stetig zunehmenden Masse sensationshungriger Neugieriger, die ihn nicht mehr in die Einsamkeit eines Privatlebens zurückkehren ließen. Das Eigenartige der Lawrence-Ehrung, die sich da und dort bis in die Form des Kultes steigerte — schon zu Lebzeiten des Obersten wurden für seine Privatbriefe hohe Preise gezahlt —, liegt darin, daß er nicht nur der Abgott seines Landes wurde, für das er immerhin einen wichtigen Feldzug gewann. In allen Ländern fand er eine Schar verehrender Anhänger[1]. Man entdeckte unter der Uniform des Soldaten ein eigenartig gelagertes Menschentum, in dem viele unserer Zeitgenossen sich selbst dargestellt und manche ihrer Haltungen und Träume verwirklicht fanden. Die Biographie des Obersten, die als Sammlung von Beiträgen seiner Angehörigen, Freunde, Kameraden und Vorgesetzten erschien[2], proklamiert ihn trotz aller Kritik als „großen Menschen", als „Fürsten von der Natur hervorgebracht", als verpflichtendes, aufrufendes Vorbild. Sein „Sinn war eine Botschaft an die ganze Menschheit: frei zu sein von den Ansprüchen auf Besitz; frei zu sein vom Neid auf die Leistung anderer; frei zu werden von allem Ehrgeiz, besonders von der Lust auf Macht. Seine Macht entsprang aus Wissen und Verstehen, nicht aus einer Stellung. Sein Einfluß wollte nicht herrschen, und dieser Einfluß wird wahrscheinlich noch wachsen; denn er ist ein geistiges Vermächtnis und vermittelt eine geistige Kraft. Der Mann war groß, die Botschaft ist größer" (OL 106).

Wieder stellt sich die Frage: War dieses Leben ein meisterliches Leben, das diese weite Beachtung über die Grenzen seines Landes hinaus verdient? Ist ihm das große Leben gelungen, nach dem wir moderne Menschen immer wieder fragen? Ist er vorgedrungen in den Raum der großen Gesundheit, an dessen Erschließung all die kühnen Wagnisse der Geister und der Herzen in den letzten Jahrhunderten gearbeitet haben? Oder wird eine prüfende Überschau feststellen müssen, daß dieser Mann trotz aller großangelegten Ansätze und trotz aller Leistungen ein krankes Leben führte? Wurde er vielleicht gerade durch seine Krankheit zum geheimnisvollen Mittelpunkt so vieler Sympathien, weil er sie sich und andern bewußt machte? Denn dieses Leben war krank. Es blutete aus zwei Wunden. Die eine schlug ihm sein Land, indem es ihn zu einer großen Gemeinheit, zu einem jämmerlichen Verrat benutzte. Und die andere, tiefere schlug er sich selbst durch den metaphysischen Irrtum, auf dem er sein Leben aufbaute.

Meister des Lebens

Worauf kommt es eigentlich an, wenn ein Mensch sich in den Dienst der Erde begibt? Ist das eine Sache des Herzens, ist es eine Sache des Erfolges, des Einsatzes? Wenn Meisterschaft des Lebens bedeutet, den Verhältnissen und Umständen stolze Erfolge abzutrotzen und mit dem Leben um einen hohen Einsatz zu spielen, um den Einsatz des eigenen Selbst, dann wurde hier ein Meisterstück versucht und geleistet. Selten nimmt ein Mensch ein gleich hartes Dasein auf sich, und selten gelingt es

[1] Die deutsche Übersetzung seines Werkes „Die Sieben Säulen der Weisheit" (Paul List Verlag, Leipzig) brachte es trotz des hohen Preises von RM. 25.— in wenigen Jahren auf 16 Auflagen.

[2] Oberst Lawrence, geschildert von seinen Freunden. Herausgegeben von A. W. Lawrence. Paul List Verlag, Leipzig, 10. Auflage.

Zitate: Aus den „Sieben Säulen der Weisheit": DS — Aus der Biographie: OL.

einem Mann, gleich viel an sichtbarem Erfolg und sichtbarer Achtung und Aufmerksamkeit zu erreichen. Es war da ein Geist am Werk, der in Zucht und herrscherlichem Willen sich dem Leben stellte. Schon die physische Möglichkeit, am Kampf um die Erde sich aussichtsreich zu beteiligen, mußte mühsam errungen werden. Nur durch Zähigkeit und oft beinahe brutale Vergewaltigung konnte der schwache, in der Reife gehemmte Körper dazu gebracht werden, fähiges und williges Werkzeug dieses hochfliegenden Geistes zu sein. Von früh an stellte Lawrence sich selbst unter das Gesetz „des Trainings zu einer gewaltigen Leistung". Diesem Willen zur Größe wurde alles andere untergeordnet. Die 45 Stunden, die er einmal in Oxford ohne Unterbrechung und ohne Nahrung durcharbeitete, um die Tragfähigkeit seiner Kräfte auszuprüfen bis an ihre Grenzen, bedeuten ja nur ein kleines Vorspiel gegen die unglaublichen Anstrengungen, die er nachher im arabischen Aufstand im Dienst des Verrates auf sich nahm. Der Mann, dem seit „seiner Kindheit schon der geringste Schmerz Qual und Entsetzen bereitete", gibt sich zu Beginn des arabischen Unternehmens den brutalen Befehl, „während unseres Aufstandes Schmerzen immer unbeachtet zu lassen". Neun Verwundungen zwingen ihm keinen Tag Urlaub ab, bis er erschöpft und „dem Irrsinn nahe" sein Unternehmen erfolgreich beendet und die Araber nach Damaskus geführt hat.

Dieses Leben stand unter Befehlen, aber nur unter solchen, die von der eigenen Einsicht und vom eigenen Entschluß gegeben sind. Eine baugeschichtliche Meinungsverschiedenheit mit einem seiner Oxforder Lehrer treibt den Neunzehnjährigen zu einer schwierigen Studienfahrt durch ganz Frankreich und zu einer noch härteren Forschungsreise durch den Orient, die ihm beinahe das Leben kostet, deren Ergebnisse aber den Lehrer widerlegen. Das Ideal des modernen Lebens, in selbstverschlossener Eigenherrlichkeit nur aus sich Richtung und Tempo des Kurses zu bestimmen, versuchte in ihm eine radikale Verwirklichung. Irdische Freiheit, in Zucht und eigengesetzter Bindung, aber nur sich selbst verantwortlich, war die große Idee am Anfang seines Lebens; andere aus historischen Bindungen jeglicher Art in die Freiheit zu heben, sah er als höchste Kulturmission an. Die überkommenen Religionen bedeuten nur geschichtliche Ergebnisse früherer Menschheitsepochen. Er hat fast nie über seine Stellung zu ihnen gesprochen, eigentlich nur, als er sich gegen den für die Soldaten verpflichtenden amtlichen Kirchgang verwahrte. Die Idee der Offenbarung, die einen hörenden Menschen voraussetzt, soll abgelöst werden durch das Ideal der Freiheit (DS 65).

Lawrence wollte sein Leben mit keinem Gott teilen, aber auch mit keinem Menschen. In seine verschlossene Einsamkeit sollte nur Zutritt haben, wen er rief. Es gab viele Menschen, die ihm vertrauten, wenige, denen er sich anvertraute. Die Werke der Kameradschaft und der Einsatz für andere, die er auf sich nahm, hätten äußerlich jedem Gebot der Nächstenliebe genügt. Er half oft und viel. Aber es war nicht die beglückende Begegnung von Mensch zu Mensch, die in ihnen geschah; es war immer das freie Schenken eines einsamen Geistes. Selbst die äußerste Sphäre seiner Wirklichkeit, seinen Körper, wollte er aus der Verflechtung in das Allgemeine heraushalten. Derselbe Mann, der in der Wüste die Verwundeten, denen nicht mehr zu helfen ist, die Meuterer und Verräter mit eigener Hand erschießt, fürchtet sich krankhaft vor jeder körperlichen Berührung. Die Welt der Frauen kannte er nicht und wollte er nicht kennen, nur aus dem Gedanken der freien Unabhängigkeit. Selten wurde der Gedanke des einsamen, eigenherrlichen Lebens so extrem verwirklicht, und dieser Geist war so besessen von der Kraft zur Höhe und Freiheit, die er sich zutraute, daß er seine Körperlichkeit am liebsten ausgelöscht hätte. Einsam, stolz, hart und mit einem großen Willen zum Schönen und Edlen ging er an die Meisterung seines Lebens. Was wird übrigbleiben?

Es war ein herrscherlicher Geist, der da an die Arbeit ging. Und sein Griff ging auf das Ganze. So ernst er jeweils die einzelne Aufgabe nahm, er konnte sich nicht einschließen und verschränken in sie. Manche seiner Oxforder Lehrer und Kameraden hatten erwartet, daß der begabte junge Mensch sich irgend eine Provinz des Geistes aussuche und sie als Fachmann verwalte. Er hätte das Zeug dazu gehabt, auf mehr als einem Gebiet Überdurchschnittliches zu leisten. Seine Oxforder Arbeiten wurden beachtet, seine Ausgrabungen und archäologischen Deutungen wurden ernst genommen, die „Sieben Säulen" genießen literarisches Ansehen, seine Übersetzung der Odyssee soll bleibenden Wert haben, die kartographischen Arbeiten im Osten brachten ihn ins ägyptische Hauptquartier und so in die Möglichkeit des arabischen Abenteuers. So ernst er bei der jeweiligen Aufgabe war, er suchte immer mehr als das Einzelne, Getrennte, Gegenwärtige. „Über das Intellektuelle war ich bald hinaus, daher mißtraute ich den Sachkundigen; sie waren oft Intelligenzen, die gleichsam zwischen hohen Mauern eingeschlossen waren und jeden Pflasterstein ihres Gefängnisses kannten..." (DS 707). Sein umspannender Blick wollte über das Einzelne hinaus den Zusammenhang, die Herkunft und Zukunft entschleiern. Daher auch seine Vorliebe für Ausgrabungen, alte Kulturen und Geschichte. Er hatte eine instinktive Ahnung, daß das irdische Leben, das er meistern wollte, dem Gesetz

der Geschichtlichkeit unterlag und nur von der Geschichtlichkeit her verstanden werden konnte.

Wie er im Geistigen die Abstände zwischen den einzelnen Wirklichkeiten überwinden wollte durch das Aufzeigen der Beziehungen, durch die Einsicht in die Zusammenhänge, so ging er auch daran, sein Leben aus den konkreten Bindungen zu lösen, die mit unserer leiblichen Existenz gegeben sind. Die „Freiheit von den Genüssen" wurde schon erwähnt. Kaum einer von den vielen, die mit einem technischen Gerät zu tun haben, hat die Technik so sehr begriffen als Instrument der Herrschaft und der Freiheit des Geistes über Zeit und Raum und Naturgewalt. Er war geradezu verfallen an die Idee einer immer gesteigerten Schnelligkeit, und das alles nur aus dem Erlebnis der Unabhängigkeit, das eine in hoher Geschwindigkeit ausgeführte Fahrt vermittelte. Dauernd experimentierte er an seinem Motorrad herum — er zog es wegen des unmittelbaren Erlebnisses dem geschlossenen Wagen vor —, acht schwere Brough-Maschinen wurden ihm nach eigenen Vorschlägen gebaut. Sein letztes Werk an der Erde war die Konstruktion der Schnellboote für Marine und Luftwaffe, und sein letzter Gang war eine Fahrt auf dem Motorrad, auf der er einem Unglück zum Opfer fiel.

Die zähe Absicht, den Dingen seinen Willen aufzuzwingen, machte ihn den Verhältnissen und den Menschen überlegen. Er begegnete den Dingen und den andern Menschen von innen heraus. Geradezu gefürchtet war seine Fähigkeit, den stillsten Gedanken des Partners auf die Spur zu kommen. Er schaute die Dinge von innen — verlegte gleichsam seinen eigenen Schwerpunkt in sie hinein —, und hier begann denn auch sein Verhängnis. Die Dinge, die er meistern wollte, begannen, ihn aufzulösen. Er durchschaute die Dinge, und so ging ihm das Relativ-Gültige aller Wirklichkeiten auf. So ernst er jede Aufgabe auch anpackte, keine vermochte ihn mit einer letzten Verpflichtung zu binden. In einer Ruhepause nach einem harten Kampf überfällt ihn die Erkenntnis: „daß nichts sich lohnte zu tun, und nichts wert war getan zu sein" (DS). Die erlebte Kontingenz war eine Quelle seiner Meisterschaft, sie war aber auch der Anfang seines Unheils. Es gelang ihm so, aus jeder Situation auch leichten Herzens wieder herauszukommen. Leben und sterben für den Tag und seinen wechselnden Sinn war seine Losung. Die Gelassenheit und Ruhe, mit der er auf Geld und Besitz verzichtete, die Fähigkeit, sich zu verlieren an eine Sache, eine Aufgabe, an andere Menschen, diese formale Freiheit allem gegenüber ist das Geheimnis seiner Erfolge.

Aus dieser Haltung heraus war dieser Mensch so großer Erfolge kein Mann der Tat. Er begegnete dem Leben nicht mit einem Programm, dem alles einzuordnen war. Seine Haltung war das federnde, elastische Warten des formalen Ernstes dem gegenüber, was der Strom des Lebens ihm zutrieb. „Viele Dinge hatte ich aufgegriffen, mit ihnen gespielt, sie betrachtet und wieder weggeworfen.... Ich beherrschte immer die Dinge, in die ich hineingeweht wurde, aber in keines davon ließ ich mich freiwillig ein" (DS 707 f.). Hier findet bereits die Idee der Freiheit ihre Korrektur und das einsame, verschlossene Ich seine Auflösung in den Ernst und das Spiel der tausend Dinge, so daß am Ende wirklich alles verspielt und vertan ist und nichts bleibt.

Der arabische Feldzug, der ihn auf die Bühne der großen Welt hob, ist nur eines dieser vielen Dinge aus dem flutenden Strom. Er bedeutet nicht einen gewollten Einsatz, sondern nur das Fertigwerden mit einer Situation, in die er „hineingeweht" wurde. Dann aber setzte er seine ganze formale Meisterschaft an dessen Vollendung. Zum Schrecken und Staunen der Berufssoldaten denkt dieser durch und durch unsoldatische Mensch dieses Unternehmen auf eine der Eigenart der Wüste entsprechende Weise um und durch und führt es eigenartig, unmilitärisch, ungebunden, aber erfolgreich zu Ende. Daß gerade dieses Unternehmen, das ihm vom Leben angeboten wurde, die innere Verkehrung der Meisterschaft in Knechtschaft und Sklavendienst offenbar machte, daß es ihm Ehre und Sauberkeit und auch die körperliche Unversehrtheit kosten sollte, damit rechnete er nicht; aber es war dies alles das notwendige Ergebnis seiner Lebenslinie, die letzte Offenbarung seines metaphysischen Irrtums.

Meister des Lebens? Er selbst glaubte nicht daran. Als ihm die Tore zum großen Leben aufgingen, jede Stelle und Einflußmöglichkeit ihm zur Verfügung stand, als die Menschen anfingen, schon wie gläubig zu ihm aufzuschauen und Weisung und Botschaft von ihm zu erfragen, da begab sich das Sonderbare, daß er auf Höhe und Größe verzichtete und dieser freie und stolze Geist sich in die Erniedrigung des Anonymen und des Kollektivs begab.

Das leere Herz

Sind die äußeren Erfolge und die hingebende Mühe um diese Erfolge der Sinn und die Absicht des menschlichen Dienstes an der Erde? Wenn ja, dann war das Leben des Obersten Lawrence ein gelungenes und erfülltes Leben. Dem widerspricht aber das Bewußtsein dieses Geistes, seine dauernde Unzufriedenheit. Er gab sein Leben weg an all die vielen Gelegenheiten, und am Schluß stand er mit leeren Händen da. Nun ist mit Dienst ja wirklich so etwas gemeint wie ein Weggehen von sich selbst, ein Hineingehen unter eine fremde Gesetzlichkeit und Herrschaft, aber irgendwie muß doch

jede Wirklichkeit auch wieder bei sich selbst bleiben und zu sich selbst kommen. Der Sinn des Wirklichen ist die wachsende Erfüllung, nicht die mittelpunktlose Vergeudung. Die Unternehmungen des Lebens haben ja vorläufigen Charakter und finden ihren Wert von einem festen Endpunkt her. Sie sind wie die Momente eines Kampfes, und der Sinn des Kampfes liegt in keinem dieser Momente und auch nicht im Kampf selbst, sondern im erkämpften Sieg. Man mag diese Sammlung der einzelnen Geschehnisse des Lebens um eine feste Mitte Glück nennen oder sonstwie: ohne sie ist das Leben leer und entdeckt allmählich seine wachsende Sinnlosigkeit. — Der Soldat, der Gelehrte Lawrence hat viele Erfolge errungen, der Mensch kannte das Glück nicht. Glück meint hier nicht irgend ein versorgtes Dasein, irgend ein Gefühl von Sättigung und Geborgenheit, es meint jene innere Mitte, aus der jedes Unternehmen und jeder Einsatz ihre ruhige Würde und ihre Sendung erhalten. Es zeugt von einer großen Leere und Ausweglosigkeit des Herzens, wenn ein Mann nach seinen großen Taten die resignierte These formuliert: „Glücklich sollen und dürfen wir nicht sein, und dieser Sünde bin ich, glaube ich, immer aus dem Wege gegangen" (OL 86). Wie oft erschraken die Freunde über die Verzweiflung, die sie aus diesen Augen anstarrte, wie oft empfanden sie sein Lächeln, seine Güte und Freundlichkeit als Maske, wie oft sprachen sie von den Depressionen, in denen er immer wieder versank. Man muß nur einmal nachlesen, mit welchen Gefühlen der Bitterkeit und Leere er den Tag seines Triumphes, des Einzugs in Damaskus, beging, um zu wissen, daß in der Herzmitte dieses Lebens etwas zerbrochen war, was in keinem Leben zerbrechen darf.

Hier werden dann die vielen Umkehrungen und Paradoxien dieses Lebens sichtbar, die den Dienst an der Erde, wie ihn Lawrence auf sich nahm, als sinnwidrig und unmöglich erweisen. Der Mann der großen Erfolge berichtet seitenlang von seinen Hemmungen, Minderwertigkeitsgefühlen, über die er zu jeder Tat hinwegsteigen mußte. Der herrscherliche, überlegene Mensch, der allein durch seine Gegenwart den andern das Gefühl von Sicherheit und Erfolg schenkt, zermartert sich an seiner eigenen Unsicherheit und Hilflosigkeit. Die verschlossene Einsamkeit löst sich auf in eine bettelnde Sehnsucht, wenn er andere ein paar Stunden irdischen Glückes finden sieht, „wenn ich sah, wie ein Soldat mit seinem Mädel ging oder ein Mann seinen Hund streichelte" (DS 706). Der gnostische Geist, der dem Körperlichen am liebsten jede Existenzberechtigung abgesprochen hätte, „der schon die Anerkennung des Körpers als entwürdigend empfand" (DS 710), „hatte plötzlich ein Verlangen nach dem Absoluten der Frauen und der Tiere" (DS 706), ohne je den Schritt in den Bereich jener Wirklichkeiten zu wagen.

Es geschieht die „Konversion" dieses Geistes aus einem Irrweg in eine noch totalere Irdischkeit. Lawrence erlebt den Sturz seiner Götter, die Idee der Größe und der selbstgetragenen Freiheit befreit ihn nicht, er sucht die Ruhe der Tiefe und der Erniedrigung. Der Haß und der Widerwille, die er trotz innerlich empfundener Sehnsucht nach Ruhm und Anerkennung gegen alle Rühmung seiner selbst empfand, entstammen einem Gefühl, einem Wissen um das Unfertig-Mißlungene seines Lebens. Daß er aus der Gemeinschaft der großen Welt, aus der Gesellschaft der Minister und Generäle wegging in den harten Dienst eines einfachen Soldaten, haben die Menschen nicht verstanden. Er zog die Konsequenzen aus dem Bankerott seines Ideals vom großen Menschen. „Mir schien in der Erniedrigung eine Gewißheit, eine endgültige Sicherheit zu liegen. Der Mensch kann zu jeder Höhe emporsteigen, aber es gibt ein tierisches Niveau, unter das er nicht zu sinken vermag. Das ist eine Zuversicht, bei der man Ruhe zu finden vermag" (DS 707). Und neben dieser Abkehr vom Prinzip des ewigen Aufstiegs steht die Umkehrung des Grundsatzes von der großen Einsamkeit: „Und ich bin zu der Überzeugung gekommen, daß heute nicht das einzelne Genie den Fortschritt bewirkt, sondern die Gemeinschaftsarbeit. Für mich sind es die vielen Lastwagenchauffeure, welche allnächtlich die Straßen Englands bevölkern.... Ich ging zu den Fliegern, um der Mechanik zu dienen, nicht als Führer, sondern als Teil der Maschine. Die Maschine, das ist der Schlüssel des Geheimnisses.... Einen Vorteil hat es, Teil der Maschine zu sein: man lernt, daß es nicht auf den Einzelnen ankommt" (T. E. Lawrence, Wie ich mich sehe, in: Die neue Rundschau 46 II [1935] 113 ff.).

Das verratene Gewissen

Dieses Leben ist gelebte Metaphysik. Mit seltener Schärfe hat dieser Geist seine Handlungen und Haltungen sich zu Bewußtsein gebracht und aus Grundsätzen verstanden. Was die einen nur dachten, hat er zu leben versucht und durch seine Katastrophe widerlegt. Was die andern nur lebten, hat er formuliert und die praktische Unmöglichkeit reflex ausgesagt. Der letzte Ausweg wird der sühnende Fluchtversuch und Verzicht sein. Dazwischen liegt das Bewußtwerden des Irrwegs. Eben jene Strecke zwischen dem großen Willen und der Umkehr gilt es sichtbar zu machen.

Lawrence stand vor dem Leben als ein fordernder Mensch, er stand vor ihm als ein Siegender, der ihm viele Erfolge abrang, und er stand vor dem Leben als ein Schuldiger. Man kann geradezu von einem existentiellen Scham- und Schuldgefühl sprechen, das ihn durch alle Stunden und Tage

begleitete. Er fühlte eine Unwahrhaftigkeit, Unechtheit seines Lebens, ohne den grundsätzlichen falschen Ansatz greifen zu können. Man muß nur einmal den rechnerischen Überschlag über sein Leben lesen, den er an seinem dreißigsten Geburtstag anstellte (DS Kap. 103), um einfach ergriffen zu sein von der klaren Erkenntnis, mit der hier die Verwirrung und Unehrlichkeit eines großangelegten Lebens festgestellt wird. Und wie dieser Geist sich einfach windet unter der Erkenntnis, daß all dies nicht von ungefähr in sein Leben kam, sondern das notwendige Ergebnis seiner Haltungen darstellt. Diese Ausweglosigkeit treibt ihn dann zur Umkehr und zum Versuch eines andern Weges irdischer Innerweltlichkeit.

Die größte Tat seines Lebens, das arabische Unternehmen, hat alle Komponenten auf ein Höchstmaß gesteigert. Seinem Siegeswillen, seiner Meisterkraft stellten sich ungeheure Aufgaben. Aber auch die Schuld und das Versagen und die Scham wuchsen und stellten sich mit eindringlicher Schärfe dem Bewußtsein. Die Erkenntnis, daß er sich zu einem jämmerlichen Verrat mißbrauchen ließ und daß die Möglichkeit dieses Mißbrauchs tief in seinem eigenen Wesen gegründet war, verdarb ihm die Lebensfreude und vergällte ihm die Erinnerung an seine Siege für alle Zeit. Von der arabischen Sache wollte er nichts mehr hören; Gespräche, die diese Angelegenheit berührten, brach er schroff ab. Die Menschen und die staatlichen Behörden sahen nur den sichtbaren Erfolg; sie hielten ihn aller Anerkennung und aller Ehren würdig. Er weist den britischen Orden zurück und sagt dies dem König selbst. Er hängt das Band der Ehrenlegion seinem Hund um den Hals und jagt ihn so durch die Straßen Oxfords. Damals habe er sein Leben endgültig verpfuscht.

Das ganze arabische Unternehmen nannte er einen „Seelendiebstahl", eine lügnerische Verkündigung im Dienst eines selbsterfundenen Götzen. Das falsche Spiel seines Landes war ihm klar. „Um den niedergeschlagenen Türken wieder Mut zu machen und uns zu zeigen, daß sie so viel Versprechungen geben konnten, als Parteien vorhanden waren, setzten die Engländer das Dokument A für den Scherif, das Dokument B für die Alliierten, das Dokument C für das arabische Komitee schließlich noch in Widerspruch zu Dokument D für Lord Rotschild..." (DS 695). Er aber stellte den Zauber und die Werbekraft seiner Person vor diese Gemeinheit. „Im Osten schenkt man Personen mehr Vertrauen als Institutionen. So verlangten die Araber von mir, die meine Freundschaft und Aufrichtigkeit im Kampfe erprobt hatten, daß ich als unabhängiger Vertreter die Versprechungen der englischen Regierung bestätigen sollte.... Da ich kein Tor war, konnte ich ohne weiteres erkennen, daß im Falle unseres Sieges die den Arabern gemachten Zusagen nicht viel mehr als ein Fetzen Papier sein würden. Wäre ich ein ehrlicher Ratgeber gewesen, so hätte ich den Leuten sagen müssen, nach Hause zu gehen und nicht länger ihr Leben für eine solche Gaukelei aufs Spiel zu setzen. Aber die arabische Bewegung war eines unserer Hauptwerkzeuge, um den Krieg im Osten zu gewinnen. Daher gab ich ihnen die Versicherung, daß England sein Wort dem Sinn und Buchstaben gemäß halten würde. Im Vertrauen darauf brachten die Araber ihre großen Leistungen zustande; aber anstatt stolz zu sein auf unsere gemeinsamen Taten, nagte an mir begreiflicherweise dauernd eine bittere Scham" (DS 325 f.). Lawrence bereute schon bald die Teilnahme an dem Unternehmen (DS 690), hatte aber nicht genug Kraft, sich davon zu lösen. Mit „befleckter Ehre" kehrte er aus dem Feldzug heim. „Hier, in den Kriegsnöten Arabiens, verkaufte ich meine Ehrlichkeit, um England zu erhalten" (DS 680). Am bittersten aber trifft die Erkenntnis, „daß ich natürlich zum Betrug neigen und dazu fähig sein mußte, denn sonst hätte ich nicht die Menschen so gut getäuscht und es zwei Jahre lang ausgehalten, einen Betrug zum Erfolg zu führen, für den andere den Rahmen geschaffen und den andere auf die Beine gestellt hatten" (DS 690).

Das Ergebnis war dann jene abgrundtiefe Bitterkeit und Scham, die eine tiefere Erkenntnis war als nur die Einsicht in einen konkreten Irrtum und Verrat. „Möge genügen, daß ich seit dem Marsch auf Akaba bitter bereute, mich in diese Bewegung eingelassen zu haben, mit einer Bitterkeit, die groß genug war, mir meine Mußestunden zu vergällen, obwohl wieder nicht groß genug, um mich zu veranlassen, daß ich mich von ihrem Schlepptau löste. Daher auch das Hin und Her meines Willens und diese meine endlosen, schalen Klagen" (DS 690). — Auch das groteske Schlußwort zu den Kriegsjahren, die Friedenskomödie von Versailles, erlaubte ihm nicht, von dieser Bitterkeit loszukommen. Er tat alles, um seine und die englische Ehre wieder herzustellen, umsonst. Noch tiefer getroffen verließ er die Pariser Vorstadt. Arabien und Versailles zu vergessen, war eines der Motive, die ihn in die Kaserne trieben. Das arabische Unternehmen ist bezeichnend für des Obersten Haltung und Einstellung zum meisterlichen Dienst an der Erde. Und was Arabien ihm einbrachte, ist ebenso bezeichnend für die Antwort, die die Welt auf einen solchen Dienst gibt: es ist eine zerstörerische Antwort. Lawrence verfiel der Welt; er meisterte sie nicht, sondern wurde ihr Opfer. Er verlor die Ruhe seines Herzens, er verlor die Sauberkeit seiner Ehre, und es ist wie eine bittere Bestätigung, daß ihm auch die Unversehrtheit seines behüteten Leibes geraubt wurde. Bei einem Erkundungsgang durch türkisches Gebiet ließ ihn ein perverser türkischer

Offizier festnehmen, steckte ihn in die türkische Truppe, ließ ihn wehrlos prügeln, um ihn zu mißbrauchen. Es blieb nichts übrig von der Meisterschaft des Lebens. Am Ende war alles vergeudet; die Ehre, das Glück, der Leib, alles war geschändet. Die Erde hat sich gewehrt, und sie hat gewonnen.

Der gefährliche Dienst

„Eines noch: Du erinnerst Dich, daß ich Dir damals, als ich zur Fliegertruppe ging, schrieb, es wäre für den Menschen von heute dasselbe, wie im Mittelalter in ein Kloster zu gehen. Das trifft in mehr als einer Hinsicht zu" (T. E. Lawrence, Wie ich mich sehe, in: Die neue Rundschau 46 II [1935] 118). Diese Sätze aus einem selbstverfaßten Nachruf umschreiben eine ganze Kulturgeschichte und sind ein offenbarendes Schlußwort zu diesem Leben und zu dem Thema, das sich in diesem Leben abhandelte.

Der Eintritt in das anonyme Leben der Kaserne (T. E. Shaw, Fliegersoldat Nr. 338 171) sollte so etwas wie eine Konversion bedeuten; er hatte heilenden und sühnenden Sinn. Die großen Ansätze seines Lebens hatten sich in ihr Gegenteil verkehrt, er war am Leben schuldig geworden, und das Leben hatte ihm die große Ruhe, die er suchte, versagt und sein inneres Gleichgewicht zerstört. Auch jetzt sucht und findet der Mensch Lawrence keinen Ausweg über die Welt hinaus; er ergibt sich der Erde, indem er auf die Herrscheransprüche verzichtet und ein unbedeutender, dienender Teil werden will. Seine Idee der großen Freiheit ist abgelöst durch das Gespenst der Maschine, die mechanisch abläuft und keine Pause und keinen Eigensinn und keine Emanzipation duldet. „Mir gefällt diese Art Leben, sie bekommt mir" (OL 202). Und er überwindet diese Übergabe nicht mehr. Am Tag vor seinem Tod, als er gerade lernen wollte, wieder ein eigenes Leben zu führen, schreibt er: „Es ist noch zu kurz her, daß ich die Fliegertruppe verlassen habe. Der Schmerz ist noch zu groß. Wenn ich nur weiter dort hätte bleiben können" (OL 202). Das ist der Abschluß und das Ergebnis: nun ganz und endgültig auf die eigene Mitte und die eigene Entscheidung zu verzichten, als Nummer in der Kolonne zu stehen und der Befehle zu warten. Dieser Mann hat das Leben des Jahrhunderts in seinem Beginn und in seinem Ergebnis gelebt und treibt dazu, die Geheimnisse dieses Lebens zu überdenken.

Der Dienst an der Welt ist ein gefährlicher Dienst. Nicht nur in dem Sinn, daß man sich der Mühsal und der Not und den Verwundungen aussetzt. Diese Gefährdung entbindet nicht von der gestellten Aufgabe. Die tiefere Gefahr liegt darin, daß der wagende und erobernde Mensch sich einer fremden Gesetzlichkeit ausliefert und seinen Mittelpunkt an die Dinge verliert. Das Leben des Obersten Lawrence wurde innerlich zerstört und angefressen, weil er jedem Ding, jeder ihn ankommenden Situation sich selbst gab, und jede plünderte ihm ein Stück seiner Wirklichkeit weg.

Was diesem Leben zum Verhängnis wurde, war nicht der großgewollte Einsatz für den Dienst an der Welt, sondern die fehlende Mystik der Erde. Man muß den Dingen auf den letzten Grund gehen, sonst sind sie falsch und mörderisch, und man muß sich selbst bis auf den letzten Grund durchschauen, sonst ist das Ergebnis eben jener „vollendete Schauspieler" und „Dilettant", als den Lawrence sich selbst entlarvte. Lawrence hat an das Geheimnis seines Lebens und an das Geheimnis vieler Leben gerührt, als er schrieb: „Es gehört zum Bittersten im Leben, gewahr zu werden, daß man gerade nicht gut genug ist. Vielleicht ist man besser als einige, als die vielen. Aber mir ist das Relative gleichgültig, und der Vergleich mit andern kann nichts Tröstliches haben. Irgendwo gibt es einen idealen Maßstab, und nur nach dem muß man sich richten, und ich kann ihn nicht finden..." (OL XVI). Der Mann war zu gescheit, um sich von der Erde etwas Endgültiges vormachen zu lassen. Er hat die Kontingenz erlebt, wie sie schärfer und eindringlicher noch kein Philosoph bewiesen hat. Aber er war zu stolz, aus der freigewählten Selbstverschlossenheit herauszugehen und sich zu beugen dem Gesetz der Geschöpflichkeit. Er wollte sein Leben behalten, und hat es verloren. Er mußte ein Dasein auf sich nehmen, in dem all die dunkeln Sätze und harten Möglichkeiten etwa der Heideggerschen Philosophie wirklich wurden, die Not, die Sorge, die Einsamkeit, der Tod, die Schuld. Wer den Dingen nicht mit dem größeren Ernst des Absoluten begegnet, dem sind sie gefährlich. Nur wer so sein Leben verliert, wird der Erde die hundertfältige Frucht abringen.

THEOLOGIE DES BAROCKEN

Zur Ausstellung der Kunstwerke des Madrider Prado in Genf

Von Hugo Rahner

In den gewitterschwangeren Tagen am Ende des August sind sie wieder heimgekehrt, die spanischen Gemälde, die man den Sommer über in Genf bewundern konnte. In einer abenteuerlichen Flucht wurden sie vor einem Jahr erst „sichergestellt" von jenen, denen nur am Beutewert dieser Wunderwerke des Geistes gelegen war. Aber was ist auch ein Jahr, was ist überhaupt „Zeit" im atemraubenden Stru-

del unserer Tage? Alles hat sich inzwischen geändert im Heimatland dieser Bilder, und nun kehrten sie heim, so adelig ruhig und gelassen, wie einst Könige heimkehrten nach den Stürmen des Aufstands. Mit einem noch immer unfaßlichen, fast angsterfüllten Glücksgefühl hat das spanische Volk sie wieder in seine Hut genommen, dankbar dafür, daß nun doch der heroische Geist seiner völkischen und christlichen Vergangenheit gesiegt hat, aus dem einst auch diese unsterblichen Schöpfungen der Kunst hervorgingen. Die Ausstellung in Genf war eine beglückende und wundervolle Epiphanie aus der unvergänglich königlichen Welt des Geistes. Und fast mit Neid haben wir diese königlichen Bilder heimziehen lassen, wo sie nun, nach der stillen und feierlichen Audienz an das Abendland, wieder geborgen sind in der strengen Kühle des Escorial und in der umhegten Geborgenheit des Madrider Prado.

Zehntausende sind in Genf an den spanischen Meisterwerken vorbeigezogen, und es war des professoralen Redens und des mondänen Plapperns kein Ende vor diesen stillen Bildern. Man vernahm tiefschürfende Analysen der Porträtkunst des Velazquez, man sprach, wie üblich, vom Anastigmatismus des Greco, man erschrak wohl sogar vor der unerbittlich grausamen Seelenzerfaserung des Goya. Aber es war, als schauten diese Bilder alle in eine hinter den sichtbaren Dingen liegende Ferne, so wie sich Tizian auf seinem unsterblichen Altersbild darstellt, das man in Genf bewundern durfte: sie geben ihr Geheimnis nicht jedem preis, sie wenden den Blick ab und fangen kein Gespräch mehr an außer mit dem, der schon ahnt, was sie jenseits von Farbe und Geste sagen wollen. Sie schauen weg, in eine andere Welt hinein mit den enttäuschten und darum weisen Augen des neunzigjährigen Tizian; aber wer ihnen aus dieser andern Welt entgegenkommt, kann aus ihrem Dunkel auf einmal das Blitzen des Geistes schauen, so wie die alten Augen des Malerfürsten heimlichen Feuers voll sind, so wie das Gold der Kette magisch aufblitzt aus dem Dunkel seines Gewandes. Das Grundgeheimnis dieser auserlesenen Meisterwerke ist das Göttliche. Darum war die Genfer Ausstellung ein einziges, hinreißendes Zungenreden über theologische Dinge, ein Sichtbarwerden des Geistes, der in den Brunnenschächten aller wahren künstlerischen Eingebung aufquillt. Unsichtbaren Geist hat man sehen und in Farben und Gestalten ehrfürchtig liebkosen können, aber nur mit der tastenden Liebe jenseitiger Augen. Denn es sagt schon Augustinus: „Bloß weltliche Liebe hat keinen Blick für das Unsichtbare. Nur mit Augen, die dem Unsichtbaren offenstehen, kann geschaut werden Heiliger Geist.“ [1]

[1] Tractatus in Joannem 74, 4. 5 (PL 35, 1828/29).

So wollen wir nun, demütige Untertanen des Geistes, an der königlichen Majestät dieser Bilder vorbeiziehen und sie um ihr Geheimnis befragen — Audienz und Pilgerfahrt wie in dem erhabenen Festsaal einer barocken Wallfahrtskirche ist dieser Gang zu den Meisterwerken des spanischen Barocks. Und er wird uns einführen in das theologische Mysterium dieser Kunst, wird uns geleiten über Höhen und in Tiefen des Religiösen, das hier, in der geschichtlichen Bedingtheit des spanischen Barockjahrhunderts, in der von aller zeiträumlichen Bindung losgelösten Gültigkeit des in seinen Urkräften immer gleichen religiösen Menschen, und endlich in der über alle Geschichte und alles Menschentum himmelhoch sich aufschwingenden Theologie, einen hinreißenden Ausdruck gefunden hat.

I.

Die Welt des Religiösen und Theologischen, die sich in den Meisterwerken des Prado und Escorial widerspiegelt, konnte so nur gestaltet werden im spanischen Habsburgerreich des 17. Jahrhunderts. Es ist ein heimliches und zugleich unheimliches Gesetz des ins Fleisch gebannten Geistes, daß der begnadete Mensch, der Fromme und der Künstler, gerade dann zu endgültig geformter Gestaltung seiner tiefsten Ahnungen gelangt, wenn ihm der selbstsichere Besitz jener Tiefen zu entschwinden beginnt, daß also ein Zeitalter immer dann seine reifste Schönheit entfaltet, wenn das Leben von der Wurzel her schon am Absterben ist. Darum ist es für die Geschichte, der Frömmigkeit und der Theologie genau so wie der Kunst, eines der tiefsinnigsten und feinsten Anliegen, diesen lebenzeugenden Beginn des Sterbens zu ertasten. Oft ist das nur ein Augenblick, vergleichbar einem strahlenden Sommertag, an dem uns doch urplötzlich ein kühler Lufthauch oder eine sterbende Blume das unheimlich leise Kommen des Herbstes anzeigt. Die sommerliche Kraft ist gebrochen. Der Geist beginnt zu sinnen, er schäumt wohl noch einmal auf in scheinbar gleich gebliebener Lebenskraft, aber heimlich ist er müde. Und in dieser reif gewordenen Müdigkeit umgreift er wie mit einer gelassenen, schönen Geste der Hände eine zwiefache Wirklichkeit: zurückgreifend „begreift“ er auf einmal die Vorletztigkeit alles sommerlich unbekümmerten Wachsens, die heimliche Unreife alles selbstsicheren Herrentums, das Todgeweihte schon im Geborenwerden; vorwärtstastend aber erahnt er das unveränderlich Lebendige im Sterben, den jenseitigen Frühling, der knospenhaft schon drängt und treibt, ehe das Blatt abgefallen ist. An den Werken einer solchen herbstlich reifen Kunst, wie sie in den unsterblichen Bildern des spanischen Barockjahrhunderts sich entfaltet, müssen wir also für ein theologisch vertieftes Verständnis dieser Kunst zwei Dinge zu schauen suchen: Einmal den

Übergang von der kraftvoll selbstsicheren Gegründetheit des vorausgehenden „goldenen Jahrhunderts" zum Überschwang und zur Müdigkeit des Jahrhunderts herbstlicher Reife; zu Überschwang des noch einmal Sagen- und Gestaltenwollens alles dessen, was früher in kühler Gehaltenheit jungfräulich ungesagt und verhüllt geblieben war; zu Müdigkeit der Überreife, der augenschmerzenden Klarheit der Reflexion, der abgründig verborgenen Angst. Sodann aber ebenso (und das scheint uns die feinste und schwerste Aufgabe solcher Betrachtung barocken Absterbens) die gerade im Vergehen sichtbar werdende neue oder noch besser uralt gleichbleibende Gewalt unversieglichen Lebens.

Wenn man die breiten Marmortreppen des Genfer Museums in feierlicher Erwartung hinanstieg und in den ersten Saal eintrat, wurde der Blick gebannt von den herrlichen Gobelins, zu denen einst Jan Vermeyen die heute in Wien aufbewahrten Kartons gezeichnet hat. Sie stellen den Feldzug Kaiser Karls V. gegen die Türken in Tunis dar. Mehr als drei Jahrhunderte lang schmückten sie den königlichen Palast zu Madrid, einzigartige Wunderwerke flämischer Teppichkunst, zugleich aber mit ihren tiefsinnigen lateinischen Inschriften gleichsam den Hintergrund bildend für unsere kunsttheologische Betrachtung. Sie tragen eingewebt den stolzen Wappenspruch eines Kaisers zweier Welten, zwischen den Säulen des Herkules, über den rauschenden Wellen der Atlantis: „Plus ultra!" Auf dem adelig vornehmen milden Glanz dieser Teppiche prangt das unsterbliche Meisterwerk Tizians: das große Reiterbildnis Kaiser Karls V. nach der Schlacht bei Mühlberg. Vor verglimmendem Himmel sprengt der Kaiser daher im wundervoll reifen und leuchtenden Weinrot des Federschmucks und der Schabracke, den vorsichtigen und klugen Blick in die abendliche Ferne gerichtet: der Kaiser in jenem vorüberhuschenden größten Augenblick seines Lebens, da er glaubte, die religiöse Einheit Deutschlands mit der Schärfe des Schwertes hergestellt zu haben, der Türkenbezwinger, der „Christo secundo" (wie die lateinischen Verse der Gobelins stolz verkünden), der den Erbfeind der Christenheit besiegt wähnte, der Heros des siglo de oro seines geliebten Spaniens. Aber wir ahnen es schon in der abendlichen Pracht des gewaltigen Reiterbildes, daß das weltherrliche Plus ultra enden wird in der müden Enttäuschung von Yuste, so wie aus des Kaisers Gemahlin Isabella von Portugal, deren Bildnis, ebenfalls von Tizians Meisterhand hingezaubert, im Glanz edler Perlen und im Schimmer des rötlichen Haares doch schon tränenumflort in die Weite sinnt, jener grauenerregende Leichnam geworden ist, dessen Anblick den Herzog Franz v. Borja erschüttert hat. Und wahrlich: nun hebt in all diesen Gemälden die tragische Geschichte der spanischen Habsburger an, dieses deutschen Blutes, das in der Glut Spaniens aufrauscht und müde versickert. Die starre Größe und Leidenschaft Philipps II., die doch schon von tiefer Enttäuschung umwittert ist, wird in den Bildern Tizians und Pantojas greifbar, das Bluterbe der geistumnachteten Johanna schaut aus den angstvollen Augen des Don Carlos, den Sanchez Coello erschreckend wahr gemalt hat. Und Velazquez führt diese Tragödie des müden Blutes weiter in seinen höfisch vornehmen und doch unerbittlich tiefbohrenden Gemälden der spanischen Habsburger des 17. Jahrhunderts. Da ersteht sie wieder vor uns, die Familie Philipps IV., Menschen von erhaben hoch wandelndem dynastischem Bewußtsein, von hochgezüchteter Eleganz, gehüllt in den wie schwere Seide rauschenden Glanz des Madrider Barocks, diese Deutschen mit den seidigen blonden Locken — Merowingerlocken möchte man sie nennen —, aus deren Augen uns die aristokratische Menschenscheu und die flackernde Lebensangst, die doch wieder in derbe Sinnenfreude umschlagen kann, anstarrt. Da reitet in königlichem Pomp der kleine Don Baltasar Carlos, auf dessen Augen allein eine Zeit lang das Geschick der Dynastie stand, in einer Landschaft von gläsern kühlen Schneebergen und gewitterschwangerem Himmel. Sein früher Tod zwingt den König Philipp IV., dessen Bildnis Velazquez in unermüdlicher Abwandlung seelischer Tiefenschau uns immer wieder vorführt, zu neuer Heirat — mit der Tochter seiner eigenen Schwester, dem blonden vierzehnjährigen Kaiserkind aus Wien. Karl Justi hat uns in seiner Velazquezbiographie die prunkende Hochzeit im Madrid des Jahres 1649 geschildert, dieses barocke Hochfest eines sterbenden Geschlechts[2]. Und der venezianische Gesandte Basadonna hat an diesem Tag ein Wort an die Signorie geschrieben, das wie ein Blitz das unheimliche Grundgesetz vom sterbenden Überschwang beleuchtet: „Der Hof wollte beweisen, daß er noch Wunder tun könne, jetzt, wo jedermann glaubte, daß man am Boden liege." Aus dieser Ehe ging die entzückende blonde Margareta hervor, die später wieder Kaiserin in Wien wurde und die Velazquez in dem unsterblichen Gemälde der „Meninas", einem der Glanzstücke der Genfer Ausstellung, in all ihrer zerbrechlichen Liebenswürdigkeit und altklugen Unkindlichkeit verewigt hat. Aber noch tiefsinniger kommt die barocke Tragik des Absterbens zur Gestaltung in dem großen Bildnis der Königin Marianna selbst. In diesem vergrämten Gesicht mit den müde hängenden Mundwinkeln, das in einer fast grausigen Ironie umrahmt ist von dem sinnlos schweren Prunk der Haartracht und der knisternden Seide des Hintergrunds, steht die helle Angst

[2] K. Justi, Velazquez und seine Zeit[3] (München 1922) II, S. 286f.

gezeichnet, das Ausgeliefertsein des jungen Mädchens an den sinnenfrönenden Mann und in die politische Heimatlosigkeit, das lastende Bewußtsein um die Verantwortung für das Weiterleben des Geschlechts. Sie ist die Mutter des letzten Habsburgers auf spanischem Thron, dessen verquollen aufgelöste Gesichtszüge uns in dem erschreckenden Gemälde des Carreño de Miranda den Ausgang dieser Tragödie des Blutes ahnen lassen.

Das also ist die Herbstzeit des spanischen Barocks, widerleuchtend und zusammengefaßt wie in einem Spiegel (vergleichbar dem virtuos gemalten Spiegelbild des Königspaares auf Velazquez' Meninas) in der Tragik der königlichen Ahnengalerie des Prado. Noch ist Herbst, ernteschwer im Sterben; die Welt, die den Genius des Greco und Murillo hervorgebracht oder gehegt hat, der sich auch die portugiesische Weichheit des Velazquez nicht entziehen konnte, für die Lope de Vega und Calderon Unsterbliches schufen. Nichts macht uns das geheimnisvolle Gesetz des sterbend fruchtbaren Lebens im spanischen Barock klarer als der Blick auf die winterlich erstarrte Welt des bourbonischen Spanien, die uns mehr als hundert Jahre später der Genius des Goya festgehalten hat in den achtunddreißig Gemälden, die man in Genf bewundern konnte. In diesen Bildern schwingt die Polarität des Religiösen nur noch zwischen den zersetzten und zerbröckelten Trümmern des einstigen Lebens, zwischen der aufgeklärten Freigeisterei der nackten Maja und der bigott dumpfen oder irr aufkreischenden Verzücktheit des namenlosen Volkes. Darüber steht wiederum das Bildnis einer königlichen Familie — aber welch ein Abstürzen in eine faulende Welt erleben wir da beim Anblick von Goyas unsterblicher und unerbittlicher Karikatur des Royalismus, dem Bild der Familie Karls IV.! Entschwunden ist die adelige Welt der blonden Habsburger. Das wahre, unsterbliche Spanien ist wie tot. Jeder kommende Aufstieg dieses Volkes wird darum ein Überspringen des zersetzten Jahrhunderts der Aufgeklärtheit und Gottferne sein müssen, ein bewußtes Zurückgreifen in die unvergänglichen Schätze des Religiösen und Theologischen, die von dem genialen 17. Jahrhundert aufgespeichert wurden und immerdar lebenzeugend bleiben — die Genfer Ausstellung und das politische Geschick des heutigen Spanien haben es von neuem bewiesen.

II.

Was die Welt des spanischen Barocks trotz (oder besser gerade wegen) ihres starren Festhaltens an schon zerfallender Weltgeltung und in ihrer seidenrauschenden Sinnenfreude faszinierte, war das ewige Problem des religiösen Menschen: das Verhältnis von Fleisch und Geist. Immer wieder nach den Gezeiten klassisch verhüllter Geformtheit hat es der christliche Mensch erkennen müssen: das Fleisch ist doch eine zu enge und kärgliche Hülle für die Seele, das Feuer des Geistes muß immer wieder einmal hinausflackern über die kühle Festigkeit der Tonlampe des Fleisches. Es hat in Spanien auch einen altchristlichen „Barock" dieser formsprengenden Begeisterung gegeben, angefangen von den blutberauschten Martyrerhymnen des Prudentius bis zum aszetischen Irrwahn der Priszillianisten, ja noch hinein in die fast mittelalterliche Herzinnigkeit der westgotischen Liturgie. Spaniens Genius war auch im Barock des 17. Jahrhunderts berufen, fast überlaut von der fleischzerstörenden Gewalt des Geistes zu künden. In dem wundervollen Paulusbildnis des Greco kündet sich, fast seismographisch fein noch, das Auseinandergerissenwerden von Fleisch und Geist an. Welch unnachahmliches Zittern der Leidenschaft in den leise vibrierenden Mundwinkeln des Apostels! Wahrlich, das ist der „unglückselige Mensch" des Römerbriefes, den doch keine himmlische und keine höllische Macht mehr trennen kann von der Liebe in Christus, der in ekstatischem Jubel und in dröhnendem Zorn entfalten muß, was nur ein Gottmensch in die wie eine köstliche galiläische Feldlilie blühende Verklärtheit der Bergpredigt einhüllen konnte. Und nun hebt die Geschichte des Religiösen an wie ein brausender Gewittersturm: in dem Bild des Mönchsvaters Benediktus, das der Greco unnachahmlich gestaltet in seiner fast vergrämten Klugheit, wetterleuchten die unerträglichen Geheimnisse, die vom verdorrenden Fleisch solcher Menschen eingeschlossen sein müssen. Und Ildephons, eingehüllt in die seidene Vornehmheit seines schwarzen Gewandes, im Angesicht der geisterhaft weißen Madonna, tastet mit altgewordenen blauäderigen Fingern nach diesen Mysterien des reinen Geistes. Erst aber das erhabene Bild, das den Apostel Johannes und den Poverello von Assisi darstellt! Gewiß, so ist er nicht gewesen, der umbrische Freund der Schwester Schwalbe. Aber Greco macht aus ihm die Verkörperung jener abgründigen Weltenferne, die das Geheimnis auch der Franziskusidylle war, einen Menschen, der mit aszetisch hageren Händen und dem tränenglänzenden Blick des erschrockenen, eingefallenen Gesichtes nach dem Unsichtbaren sich ausreckt. Nun beginnt die spanische Kunst (und ebenso die spanische Aszese) sich wieder der altchristlichen Heroen der Weltentsagung zu besinnen, des Antonius und Paulus in der Wüste, mit denen sich — aber in welch grundverschiedener Haltung! — auch das Mittelalter so gerne unterhielt. Es war eine wundervolle Lektion zur Geschichte der aszetischen Ideale, wenn man auf der Genfer Ausstellung den grimmig gemütlichen Humor der Spätgotik auf dem Bild des Hieronymus Bosch „Die Versuchung des Antonius"

betrachtete, oder das köstliche Bild des Patinir und Quentin Matsys, wo die Versuchung des Antonius nur wie eine zufällige Belebung der romantischen Landschaft wirkt, um dann zurückzukehren zu der „Antoniuslegende" des Velazquez oder gar zu Riberas Eremiten Paulus, der in greisenhaft häßlicher Nacktheit im Halbdunkel seiner Höhle liegt und einen Totenschädel betrachtet. Hier wird die Loslösung des Geistes vom Fleisch schon fast zur Pose, die Gefahr andeutend, der auf die Dauer alle Begeisterung erliegen muß, wenn sie nicht wieder im Rhythmus der lebenzeugenden Gegensätzlichkeit zurückkehrt zu der Verhülltheit des Ungesagten. Und doch will uns immer wieder scheinen, als sei selbst in diesem überschwenglichen, fast selbstquälerischen Losreißen des Geistes vom Erdenhaften mehr an wahrer Gottnähe und pneumatischer Gewalt zu spüren als in der leuchtenden Erdenschönheit der Madonnen mit Fisch und Lamm und Rose von Raffaels Meisterhand, die man (als fast enttäuschenden Kontrast zur spanischen Transzendenz) in Genf sah. Da sind doch selbst in Mantegnas herrlicher Dormitio Mariae (um einen andern nicht spanischen Gegensatz vorzuführen, den man ebenfalls in Genf bewundern konnte) der im Tode zusammengefallene Leib und die mütterlich gütigen alten Züge der heiligen Jungfrau ganz anders umwittert von den Geheimnissen der Glorie, die diesen Leib bald in sich hinaufreißen werden. Hingerissen sein, über sich selbst hinaus entführt werden, sich aufrecken in das Unsichtbare, „vergessend, was hinter mir liegt": das ist letztlich das Geheimnis auch der barocken Körperentwerdung, das wir nicht einmal in den blutigen Martyriumsbildern des spanischen Barocks übersehen dürfen. Denn selbst hier, wo der Überschwang und die daraus geborene Müdigkeit bis an die Grenzen des Erträglichen gehen, wird doch in erschütternder Hilflosigkeit, mitten in allem Tönen, ja Lärmen der Farben und Bewegungen, dem immer unaussprechbaren Jenseitigen ehrfürchtiger Dienst dargebracht. Vor Riberas grausig großartigem Bartholomäusmartyrium mochte einem in Erinnerung kommen, was Lützeler einmal über dieses Bild und über die daraus sprechende „tiefe Erkrankung des religiösen Sinnes", über Aszese und Wollust gesagt hat[3]. Es soll darüber nicht gerechtet werden. Aber gewiß darf man auch in dieser überreif gewordenen Kunst das wundersame Geheimnis des knospenhaft keuschen jenseitigen Lebens aufsuchen, das auszusprechen der barocke (und genau so der spätgotische und ehedem der altchristlich spanische, der „gallikanische" und der keltische) Mensch in die vollen Register seiner Ausdrucksmöglichkeiten griff. Auch die Kirche betet heute noch in ihrem Martyreroffizium die von prudentianischer Grausigkeit erfüllten Verse von der „eisenkrallig bewehrten Hand des sinnlos wütenden Quälers", um daran eine ihrer entzückendsten Antiphonen anzuschließen: „Der Heiligen Jugend wird neu wie die Jugend des Adlers. Blühen werden sie in Gottes Stadt wie Lilien." Selbst in Goyas kleinem, aber von der unsäglichen Wucht eines begnadeten Genius gestaltetem Bild „Inquisition" oder gar in seinem nur in schmutzig graugrünen Tönen hingeschleuderten „Exorzisierten" spüren wir noch das Mysterium, daß der religiöse Mensch in Tiefen und Höhen hineinragt, die nach beiden Dimensionen hin je größer und überwältigender sind als der Mensch, daß er niemals nur er selbst ist in ruhiger Gegründetheit, sondern Kampfplatz heiligen oder widergöttlichen Geistes. Darum kann er niemals (nur der Gottmensch hat dies vermocht) brennen, ohne zu flackern, niemals glühen, ohne verzehrt zu werden, niemals begeistert sein und gelassen bleiben — und doch ist dies alles sein unaufgebbares Ideal, und darum ist alle barocke Kunst Herbst, der nach Frühling drängt, der immerdar neuansetzende Versuch, zu streben nach dem „frohen Trinken der nüchternen Trunkenheit des Geistes".

[3] H. Lützeler, Die christliche Kunst des Abendlandes (Bonn 1935) S. 145.

III.

So enthüllt sich uns das Geheimnis des religiösen Menschen, wie es uns der spanische Barock schauen lehrte, zutiefst als das hinieden immer vergebliche und doch nie aufgebbare Hin zum Mysterium des Gottmenschen: als Theologie. Nicht nur im Reflex des religiös ringenden Menschen, sondern unmittelbar im Versuch künstlerischer Gestaltung der metaphysischen, übernatürlichen Wahrheiten der christlichen Offenbarung erfaßte der spanische Genius das Jenseitige. Aber auch hier gilt das Grundgesetz: der Geist muß immer wieder das Leibliche sprengen, kann nur zur Herrlichkeit kommen in Verzicht und Kreuz — und muß doch ebenso immer wieder versuchen, in allem Zerriebenwerden des äußeren Menschen zur Harmonie mit sich selbst hinzudrängen. Denn der Logos ist Fleisch geworden; einmal, ein einziges Mal, hat göttliches Pneuma in einem blutechten Menschen die Ruhestatt gefunden (Is. 61, 1; Luk. 4, 18), und seitdem ist „Geist ausgegossen über alles Fleisch" (Apg. 2, 17), seitdem gibt es keine Geruhsamkeit und keine Geschlossenheit der „Klassik" mehr, es sei denn in Christus.

Um dieses Grundgesetz tiefer zu erfassen, und zwar in der künstlerischen Menschwerdung, die es im spanischen Barock erfahren hat, müssen wir es zunächst in seiner antithetischen Gegensätzlichkeit zu schauen suchen. Wir treten andächtig in den Saal der Genfer Ausstellung ein, in dem die köstlichen Erbstücke der burgundischen Ahnfrau der

spanischen Habsburger hängen, die Meisterwerke des Rogier van der Weyden, des Hans Memling und des Hieronymus Bosch. So berühren sich hier, gleichsam als Reflex der tragisch gegensätzlichen Geschichte des spanischen Königshauses, zwei Welten des Künstlerischen und lassen die Blitze des Geistes zünden zwischen den Polen ihrer weltenweit auseinanderliegenden Bemühungen um den künstlerischen Ausdruck des gleichen Mysteriums. Die flämischen Bilder liegen gebettet auf der mild gewordenen Pracht der flämischen Marienteppiche, die aus dem Nachlaß der wahnsinnigen Johanna stammen und mit denen einst der müde Kaiser Karl die einsamen Zellen von Yuste ausgeschmückt hat. Da leuchtet sie nun auf vor uns, die wunderherrliche Kreuzabnahme des Rogier! Hier ist das Mysterium des Gottestodes herabgeholt in eine tränenüberströmte Irdischkeit, mit „eckigem Pathos" steht es, wie in Holz geschnitzt, mitten unter uns. Es ist, als müßten wir uns dazuknieen, wie es die Frommen der devotio moderna getan haben, und eine der schluchzenden Compassiones beten, die uns das 15. Jahrhundert geschenkt hat[4]. Neben der Kreuzabnahme hängt ein anderes Meisterwerk des Rogier, die entzückende kleine Madonna mit dem Kind. Sie ist eingehüllt in einen leuchtend roten Mantel, umrahmt vom köstlichen grauen Filigran des Fensterwerks, und über ihr tragen zwei liebreizende Engel die leichtziselierte und doch himmlisch schwere Krone. Dieses süße Bild möchte man in einen keusch behütenden Schrein schließen, um vor ihm die leichtumschwebenden, wie spätgotische Engelsmusik klingenden Verse zu beten, die im Flamenland just in der Zeit aufgezeichnet wurden, als Rogier sein Bild malte: „Salve cella castitatis. Salve festum cordis mei!"[5] Und so betend müßten wir dann eilig und doch mit sachter Ehrfurcht, wie die Könige auf Memlings keusch stillem Flügelaltar, mit gerührter Kindlichkeit wie die Hirten auf dem Stalldach des Dreikönigsbildes von Hieronymus Bosch, zum göttlichen Kindlein eilen.

Und nun: nichts macht uns das innerste Wesen der Theologie des spanischen Barocks klarer als dieser Blick in die Welt der flämischen Bilder. So teuer unserem germanischen Sinnieren dieses kindlich zutrauliche Herabholen des Göttlichen sein mag, ist das Schluchzen des Rogier und das süße Klingen der spätgotischen Weihnachtspoesie wirklich zutreffende Bildwerdung des Mysteriums? Es ist die gleiche Frage, die uns innerlich auseinanderspannt, wenn wir vor der Kindlichkeit unserer Krippen die kühl erhabene (und darum von innen her glühende und sprengende) Liturgie der Weihnachtsmessen beten, wenn wir nach dem Offizium der Kreuzerhöhung, das noch geformt ist von dem siegestrunkenen Überschwang patristischer Theologie, das tränenbittere und ganz in irdischen Mutterschmerz getauchte Offizium der sieben Schmerzen lesen. Nicht das Herabholen des Göttlichen, nicht das Mitleiden mit dem irdischen Geschick Gottes ist das letzte Wort christlicher Theologie, so sehr es mit der Menschwerdung gegeben und berechtigt ist, das letzte Wort ist doch das Emporgerissenwerden, das Himmelfahren, das Heimkehren. „Der herabstieg, dieser ist's, der hinauffährt über alle Himmel, um alles zu erfüllen" (Eph. 4, 10): das ist in seinen Tiefen auch die Grundurkunde aller Theologie des Barocken, des „Übernatürlichen" im übersteigernden Sinn des Areopagiten und dann der Theresia, der Psychomachie des Prudentius, des frierenmachenden Mysteriums östlicher Liturgie — und des Aufflackerns in stumm gewordener Ekstase auf den Bildern des Greco. So gehen wir denn von den Bildern der Flamen hinüber zur Krönung Mariens, die Greco gemalt hat. Auf gespenstisch grauen Wolkenbergen thront der alte und doch ewig junge Vater, und erschrockene Engel, malerisch eben nur angedeutet, starren auf das Geheimnis, das sich da vollzieht: daß die göttliche Majestät einen erdgeborenen Menschen krönt. Mit einem wie von innerem Sehnen gedehnten Körper und tränenglänzenden Augen kniet die Jungfrau vor Gott und läßt erschüttert an sich das Unfaßliche geschehen. Hier wagen wir nicht mehr, die kindlichen Verse der gotischen Poesie zu beten. Nur die erhabenen Worte dürfen wir hier stammeln, die der Greco einst in der byzantinischen Liturgie seiner Heimat gehört hat[6]:

> Menschliche Zunge stockt,
> denn sie weiß kein würdiges Lob.
> In schwindelndem Wirbel
> dreht es auch erdlosen Geist,
> will er Dich preisen,
> O Gebärerin Gottes!

Gegen solch himmelstürmende Genialität der Versinnlichung überirdischer Wahrheit ist die aristokratisch ruhige Krönung Mariens von Velazquez fast enttäuschend. Aber auch hier bricht in der Entrückung des Vorgangs über Engel und Wolken, in der kühlen Herablassung der gekrönten Königin, in der herrlichen Lässigkeit, mit der Gott Vater die gläsern schimmernde Weltkugel hält, das Jenseitige der barocken Frömmigkeit mächtig durch. Greifbarer indes wird dieses von innen her drängende Gesetz der Theologie des Auffahrens in Grecos Dreifaltigkeitsbild. Wie ein edler Läufer am Ziel zusammengebrochen, liegt die irdisch pla-

[4] Reimgebete und Leselieder des Mittelalters, herausgegeben von Clemens Blume S. J., 4. Folge (Leipzig 1898) S. 148—169 (Analecta hymnica medii aevi 21).

[5] Ebd., 5. Folge (Leipzig 1899) S. 174 175.

[6] F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western (Oxford 1896) S. 388.

stische Herrlichkeit des toten Erlöserleibes im Schoß des Vaters, „erfüllt habend jegliches Gesetz der väterlichen Heilsordnung", wie die byzantinische Liturgie betet, „auf dem Thron, o Christus, mit dem Vater und dem Heiligen Geist, alles erfüllend, o Du Unbeschreiblicher!" [7] Dieses Ausruhen des irdischen Leibes auf Gottes Thron, umleuchtet vom brausenden Licht des Geistes, diese unsägliche Süße des „gnadenlächelnden und milden Antlitzes" des mit der bischöflichen Mitra geschmückten Vaters — „hineingerissen werden in seine innersten Barmherzigkeiten" nennt das einmal Ignatius von Loyola in seinem mystischen Tagebuch [8] —, das ist doch das große Mysterium, das auszudrücken die barocke Bildtheologie leidenschaftlich sich abmüht, in schmerzlich angestrengtem Staunen wie die Engel des Greco, im reckenden Sichdehnen nach der Gestaltung der „Dinge, in die zu schauen die Engel gelüstet". Von da aus müssen wir auch der Kunst des Murillo gerecht werden in ihrer lichtseligen Verzücktheit, selbst dort, wo sie uns in die Gefahr sehnsüchtigen Schmachtens zu geraten scheint. Wohl liegt ein Abgrund zwischen den Welten der Marienkrönung des Greco und der Immaculatabilder Murillos, aber beide Welten kreisen um die gleiche Sonne: um die auffahrende Sehnsucht des Fleisches nach dem Geist. Und so pilgern wir nun zu den beiden Wunderwerken des griechisch-spanischen Mystikers der Farbe, zum Pfingstbild und zur Auferstehung Christi. Hier enthüllt sich uns das Letzte der barocken Theologie. In grünem, blitzezuckendem Rauch braust der Schrei des Fleisches zum selig schwebenden Geist empor, mit flackernden Händen und Augen fangen diese Menschen an zu brennen wie eine Opferspeise, auf die das Geistfeuer gefallen ist. Und an dem Hineinverzehrtwerden in das Leben des Geistes, an dem selig unruhigen Züngeln entzündet sich uns die Ahnung, daß das Ziel sein wird: Ruhe, Frieden, ewig geformtes und nie mehr über sich selbst hinauslodern des, jugendliches Einssein mit sich, weil Einssein mit Gott. Das aber ist das keusch knospende Frühlingsgeheimnis dieser herbstlichen Kunst. „Denn neu müssen die werden, die an dem neuen Logos Anteil haben, weil die Wahrheit ewig jung ist und die Weisheit immer blühend, sich selbst gleich bleibend und niemals sich ändernd", sagt schon der Alexandriner Klemens in dem entzückenden Kapitel des Pädagogen über die christliche Gnade [9]. Und man müßte unter das Pfingstbild des Greco die Worte aus den augustinischen Konfessionen schreiben: „Geblitzt hast Du und mit Leuchten meine Blindheit verjagt. Süßen Duft hast Du mir zugeweht, und tief habe ich ihn eingeatmet. Nun habe ich Heimweh nach Dir. Du hast mich angerührt: und siehe, ich bin aufgelodert in Sehnsucht nach Deinem Frieden!" [10] Entbrennen in den Frieden hinein — das ist das Mysterium der barocken Kunst. Darum endet unsere Wallfahrt vor dem Auferstehungsbild des Greco, denn es war doch das herrlichste Bild, das inmitten all der erlauchten Schönheit zu sehen war. In hehrer Ruhe, fast an Grünewalds Auferstehung gemahnend, entschwebt der verklärte Christus dem eisenstarrenden Dräuen der Schwerter und dem Knäuel stürzender Körper. Die Augen seines unmerklich lächelnden Antlitzes gehen in weite Fernen, als kümmere er sich nicht mehr um die lächerlich drohenden Versuche der Feinde, seinen geistdurchleuchteten Leib wieder einzufangen. Und mit gelassener Gewalt streckt er die Hand aus — eine der erhabensten Gesten, die jemals von einem Genius dargestellt wurden —, um mit unmerklichem Zucken des mit Allmacht wie geladenen Fingers den weltgeschichtlichen Kampf zwischen Licht und Finsternis endgültig zum Sieg zu führen, „auffahrend über alle Himmel, um alles zu erfüllen".

Bevor wir diese einzigartige Ausstellung wieder verlassen, wie benommen ob so viel Geist und Schönheit, geht unser Blick auf die „Vision König Philipps", in der Grecos Genius die drei Grundgedanken darstellt, die an uns vorübergezogen sind. Da kniet der König in strenger Feierlichkeit: die Verkörperung des unsterblichen Spanien, das uns so königlich beschenkt hat. Um ihn die unendlich gedehnte, von dröhnenden Wettern umblitzte Welt der Heiligen, abgeklärte Priester und nackt sich emporreckende Martyrer; hinter ihm der wie auf byzantinischen Ikonen gemalte gähnende Höllenrachen: die aus dem Fleisch sich emporringende, zwischen Himmel und Hölle kämpfende Welt des religiösen Menschen. Über Erde und Hölle, über Menschengewühl und Gewitterwolken aber erglänzt, umbraust von leidenschaftlich stürmenden Engeln, in seliger Ruhe der Name Jesus: in diesen Frieden hinein zu entbrennen, ist das innerste, das theologische Geheimnis der barocken Kunst. Und durch den sinnenden Geist gehen die unsterblichen Verse des Fray Luis de León, mit denen der Barock des ewigen Spanien eingeleitet wird:

Wann werd' ich einst
von jeder Fessel frei
auffahren können frei zum Himmel
und in dem Rad,
das erdenferne kreist,
erschaun die hüllenlose Wahrheit?

[7] Brightman S. 398 361.

[8] A. Feder, Das geistliche Tagebuch des heiligen Ignatius von Loyola (Regensburg 1922) S. 49.

[9] Paidagogos I, S. 20 (Ausgabe Stählin I, S. 102).

[10] Confessiones X, 27 (Ausgabe Knöll, S. 255).

KATHOLISCHE KULTURSCHAU

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Slovenischer Katholizismus. In Ljubljana betrat ich wieder einmal die mir durch Beobachtungen und Studien seit vielen Jahren vertraute slawische Welt. Östliches wird überhaupt den größten Raum in dieser Kulturschau einnehmen, denn ich schreibe sie auf einer mehrmonatigen Reise durch die Balkanländer, durch Vorderasien und Ägypten.

„Wohin fahren Sie?" fragte an der jugoslawischen Grenze der Beamte beim Einsammeln der Pässe jeden Reisenden. „Nach Laibach", antwortete einer. „Ljubljana", belehrte ihn laut, aber nicht schroff der Beamte, „Laibach gibt es bei uns nicht." So war es überall in der hübschen Stadt, die ich dann vom Schloßberg, wo die berauschenden Düfte der Akazie und des Holunders durch den Sommerabend strömten, auf allen Seiten gegen den fernen Kranz ihrer lieblich geschwungenen Berge vordringen sah. Man versteht und spricht das Deutsche oft überraschend gut, aber die slawische Selbstbehauptung hat ihm gegenüber, trotz des lebhaften Gefühls gerade der durchaus katholischen Slovenen für Menschheitszusammenhänge, noch nicht ganz das Gleichgewicht gefunden. Daher steht am Gruberkanal, der die Ebene vor Überschwemmung schützt, das graue Steindenkmal seines Erbauers, des Wiener Jesuiten und späteren Ordensgenerals Gabriel Gruber aus dem 18. Jahrhundert, namenlos da, weil man nach dem Weltkriege die Erzplatte mit der deutschen Inschrift entfernt hat. Immerhin scheint bei ernsten Beratern des rührigen Volkes die Einsicht zu wachsen, daß auch im Sinne der slovenischen Grenzwacht zwischen östlichem und westlichem Wesen, an die Prälat Grivec von der Universität Ljubljana am Schlusse seiner lehrreichen Schrift „Sveti Sava i Rym" (Ljubljana 1938) erinnert, nicht so sehr auf den spärlichen Spuren altrömischer und napoleonischer Vergangenheit französischer Geist gepflegt, als die in Jahrhunderten gewordene Verwachsenheit mit deutscher Kultur ohne Preisgabe slovenischer Art lebendig erhalten werden muß.

Diese Aufgabe können die Slovenen dank ihrer Begabung und ihrer volklichen und religiösen Geschlossenheit unter teilweise sehr günstigen Bedingungen durchführen. Rassisch und sprachlich von Kroaten wie Serben getrennt, lebt hier auf jugoslawischem Boden eine starke Million Katholiken, ohne daß jemals Protestanten, Schismatiker oder Juden in nennenswerter Zahl Fuß gefaßt hätten, ihr eigenes nationales und religiöses Leben. Frühere Beschränkungen freier Meinungsäußerung sind von der jetzigen Regierung soweit aufgehoben worden, daß nun der katholische Gedanke in der Literatur, auch in der Presse, immer klarer zum Ausdruck kommt. Die Priesterschaft ist zahlreich und im Vergleich zum größten Teile des Klerus in Kroatien und Slavonien musterhaft. In höchster Blüte stehen die marianischen Kongregationen für Laien. Nirgendwo im Jesuitenorden widmen sich die Patres nach einer Privatstatistik verhältnismäßig so vielen Kongregationen wie bei den Slovenen, und dazu werden weitaus die meisten slovenischen Kongregationen nicht von Jesuiten geleitet. Im Dom wie in einer andern Kirche sah ich am Abend eines Werktages bei einer Sakramentsandacht zwischen den hellen Kopftüchern dicht gescharter Frauen viele elegante Damenhüte, daneben Männer jeden Standes und Alters in beträchtlicher Zahl. Ein sehr ortskundiger Priester versicherte mir, so sei es auch an der Kommunionbank der Franziskanerkirche, wo täglich mehr als tausend vor ihrer Arbeit zum Tische des Herrn kämen.

Nur ist es bis jetzt nicht gelungen, die Exerzitienbewegung in Fluß zu bringen, weder bei den Männern noch bei den Frauen. Man hat schön eingerichtete Exerzitienhäuser gebaut, aber sie stehen beinahe immer leer. Vielleicht verlangt die slovenische Frömmigkeit nicht so sehr nach dieser systematischen Durchgeistigung. Sie singt sich hinreißend in ungezählten Kirchenliedern aus, auch in mehrstimmigen, ohne Noten und ohne Dirigenten. Aber gegenüber der freilich dünnen Schicht von Liberalen wird auf die Dauer eine vertiefte Erfassung der Glaubenslehren unumgänglich sein. Unter den weltlichen Professoren der Universität sind nicht nur praktische Katholiken, übrigens auch nicht nur Slovenen, und selbstverständlich liegt schon in der geringen Volkszahl eine ernste Schwierigkeit, für die leitenden Stellen des öffentlichen Lebens die Männer und Frauen zu finden, die den nationalen und religiösen Erwartungen des Volkes entsprechen und zugleich den beruflichen Anforderungen vollauf gewachsen sind.

Sonntag in Sofia. Lange nicht so einheitlich wie bei den Slovenen hat sich aus mancherlei geschichtlichen Gründen religiöses Denken und Fühlen bei den Bulgaren ausgewirkt, aber seine nationale Bedeutung tritt auch bei ihnen, sogar in ihrer modern und weiträumig geplanten Hauptstadt, jedem Besucher eindrucksmächtig entgegen. Die Kathedrale des schismatischen Metropoliten freilich, zu der in ermüdender Linie die breite Straße vom Bahnhof strebt, ist von außen und von innen überraschend mittelmäßig. Die Glocken läuteten eben vielstimmig zur Samstagabendandacht. Drinnen saßen und standen vielleicht hundert Leute, fast soviel Männer wie Frauen, nicht wenige in der Kleidung wohlhabender Leute. Sie unterhielten sich flüsternd, wie man es ja auch in katholischen Kirchen der Provence vor Beginn des Gottesdienstes geschehen läßt. Ein Dutzend Sänger in verschiedenfarbigen Straßenanzügen sammelte sich allmählich rechts vor der Bildwand, und ein Pope umschritt mit einem Weihrauchfaß den beinahe leeren Rundbau. Ich ging bald mit andern hinaus, denn um Vertiefung meiner allgemeinen Kenntnis der östlichen Liturgie war es mir jetzt nicht zu tun, und für das Verstehen bulgarischer Art schien man hier wenig zu gewinnen.

Aber wo sich um den Newskijdom das Parlament und das pomphafte Denkmal Alexanders II. von Rußland, die junge Universität und die uralte Sophienkirche erheben, da offenbart sich Bulgarien, da ist der Mittelpunkt seiner größten bürgerlichen, militärischen und kirchlichen Feiern, und da ist der geistige Zwiespalt, der durch das Lebenswerk des Koburgers Ferdinand geht, zu Stein und Erz geworden. Von voranstürmenden Generälen und Soldaten, von bulgarischen Bauern und Bäuerinnen wuchtig und jubelnd umdrängt, reitet der Russenkaiser, dem das Land seine Unab-

hängigkeit vom Sultan verdankt, gegen das Parlament, auf dem bulgarisch der Sinnspruch steht: „In der Einheit liegt die Kraft" — und gerade auf das Parlament stützt sich die Verfassung, die zwischen Volk und Herrscherhaus die Einheit durch die verhängnisvolle Bestimmung stört, daß die Religion zwar frei ist, aber nicht für die Dynastie. An die Front der Universität hat Ferdinand schreiben lassen: „Universität des hl. Klemens von Ochrida". Dieser Klemens war ein katholischer Schüler des katholischen Slawenapostels Methodius und hat um 900 die Anfänge bulgarischer Bildung gefördert — sein wesentlich katholisches Geisteserbe findet in der ihm geweihten Universität keine Pflege. Ebensowenig wird in der Sophienkirche, einem fast altchristlich wirkenden Ziegelbau, der Glaube des heiligen Athanasius gepredigt, der an dieser Stelle auf dem Konzil, als Sofia noch Sardica hieß, die Vorwürfe seiner von der katholischen Lehre abgewichenen Gegner siegreich zurückgewiesen hat. Tritt man aber in den massigen Prunkbau nebenan, in den Newskijdom, so sieht man über den marmornen Thronen des Zaren und der Zarin alle diese Gegensätze im Stifterbild verewigt: der katholische Ferdinand in bulgarischer Priesterkleidung und seine zweite Gemahlin, die protestantische Eleonore von Reuß, halten opfernd das Modell des schismatischen Nationaldomes!

Als nationales Denkmal der Befreiung vom Türkenjoche, daher unter dem Namen des mittelalterlichen Großfürsten Alexander Newskij, den Alexander II. von Rußland als Schutzheiligen verehrte, hat Bulgarien aus vieljährigen Beiträgen aller kirchlichen und bürgerlichen Gemeinden diesen kostspieligen Bau errichtet, der in den Balkanländern, wenigstens bis zur Vollendung des Savadomes in Belgrad, alle Bauwerke der letzten Jahrhunderte weit überstrahlt. Allerdings sind genaue Kenner sich über den künstlerischen Wert dieser Mischung byzantinischer, russischer und bulgarischer Formen nicht einig. Ein Jahr vor dem Weltkriege war unter vorwiegender Beteiligung russischer Baumeister und Maler das Werk vollendet, außen breit und schwer die auf kreuzförmigem Grundriß übereinander emporstrebenden Kuppeln, innen die ringsum durch eine vierfache Reihe von Rundbogenfenstern hell beleuchtete Marmorpracht des Bodens und der Pfeiler und die bis in die höchste Kuppel alle Wände mit farbenreichem Leben füllenden Gemälde.

Und als ob des Glanzes noch nicht genug gewesen wäre, flammten vor der feierlichen Sonntagsmesse um 9 Uhr morgens die vergoldeten, in Deutschland hergestellten byzantinischen Hängeleuchter auf, deren jeder wohl hundert elektrische Lampen trägt. Auf zahlreichen Ständern brannten im weiten Raum wie flackernde Riesensträuße ganz dünne Kerzen, die immer wieder durch neue ersetzt wurden. Die Messe dauerte ohne Predigt fast anderthalb Stunden. Den im Bariton singenden Geistlichen antwortete von der prunkvollen Tribüne ohne Orgel ein gemischter Chor, in dem Frauen überwogen. Alle Zeremonien, das Kreuzzeichen, die Beräucherung des Altares und der Gläubigen, das Tragen des Evangelienbuches hoch über der Stirne die Kanzeltreppe hinauf, wurden mit einem raschen und doch sehr feierlichen Schwung vollzogen. Dagegen sah ich bei den anfangs etwa 50, später ein paar hundert Leuten, die in dem 5000 Menschen fassenden Raum standen oder auf den sehr wenigen Stühlen die Wände entlang saßen, kein Gebetbuch und selten ein sonstiges Zeichen des Betens, außer daß sie sich beim Kommen und Gehen flüchtig bekreuzten, wohl auch eines der Bilder auf den Pulten küßten oder beim Segen niederknieten. Niemand ging zur Kommunion. Ohne aufzufallen, flutete ein Schwarm von Reisenden mitten zwischen die Andächtigen, die ebenfalls fortwährend ein- und ausgingen, sah sich das Schauspiel ein paar Minuten von allen Seiten an und verschwand wieder. Vielleicht ist aber doch keiner fortgegangen, den der Dom und die Feier nicht irgendwie religiös gestimmt hätten, und die schismatischen Bulgaren, denen der Besuch der Messen nicht vorgeschrieben ist, und die im allgemeinen, wie ich zuverlässig erfuhr, weniger aus tiefer Überzeugung als aus Herkommen an ihrem Glauben hangen, suchen wohl auch nur etwas sonntägliche Stimmung — obgleich es nicht bloß bei den Bulgaren schwer ist, in diesen Dingen klar zu sehen.

Die religiöse Haltung der alten Germanen. „Was wissen wir — sagen wir seit der Romantik —" fragte Professor Walter Heinrich Vogt von der Universität Kiel im Nachrichtenblatt der Deutschen Wissenschaft und Technik „Forschungen und Fortschritte" (Jahrg. 1939, S. 246 ff.), „von der Religiosität unseres Nächsten? Wie wollen wir an die der Germanen, für die wir weder die Färbung unserer antiken noch unserer christlichen Gewohnheit voraussetzen dürfen, herankommen? Wissenschaftlich nur von außen." Es gebe nichts, was mehr verschleiert und schwerer darzustellen sei als die religiöse Seelenhaltung. Schon dem Bemühen, auch nur die religiösen Vorstellungen der Germanen „als solche festzustellen, hat sich eine Schwierigkeit nach der andern entgegengestellt". Man versuchte wohl, die Mythen zu erkennen, vertiefte sich aber kaum in „die treibenden Erlebnisse", die zur Mythenformung führten. Außerdem ist vom Kult „auf germanischem Gebiet sehr wenig erhalten", und Fremdes oder bloß Dichterisches ist oft schwer von Heimischem und echt Religiösem zu scheiden. Die Versuche von Kummer und Höfler „widersprechen sich aufs kräftigste und zählen doch beide Grönbech (aus dem Dänischen ins Deutsche Hamburg 1937/39) zu ihren Anregern".

Es kommt darauf an, wie sich die alten Germanen „praktisch" zu ihren Göttern verhalten haben. Die Antwort können wir nur durch Vergleich mit dem „uns ganz geläufigen Religionsgut, d. h. dem Christentum" gewinnen, das allein jeder Deutsche „mehr oder weniger gut und tief" kennt. Dieser Vergleich ist aber wieder nur für die letzten zwei Jahrhunderte vor Christus möglich, und auch da nur unter der Voraussetzung, daß wir uns selber für „zureichend religiös" halten dürfen, denn sonst müßten wir befürchten, „den Wald vor Bäumen nicht zu sehen". Aus dem Vergleich ergibt sich als wesentlicher Gewinn, daß die Germanen dieser Kulturstufe „in Neigung, Liebe, Hoffnung und Vertrauen zu ihren Göttern gestanden haben", aber ebenso klar, „daß sie den Schauder vor ihnen auf das stärkste erlebt haben".

II.

Kroatische Bauernkultur. Zwischen Tausenden von Kroaten und Kroatinnen aller Stände saß ich am Rand von Zagreb in dem Riesenpark des ehemals fürstbischöflichen Landsitzes Maksimir, den Bischof

Maximilian Vrchovac gegen Ende des 18. Jahrhunderts angelegt und Kardinal Haulik um die Mitte des 19. Jahrhunderts vollendet hat. Einst haben die Bauern hier fronen müssen — heute umschließt ihr mächtiger Verband alle Schichten des kroatischen Volkes, aber die Verbindung mit der Kirche ist dem programmatischen Streben, durch Bildung zu Wohlstand zu gelangen, so wenig geopfert worden, daß die Religion im Wahlspruch des Verbandes an erster Stelle steht. Nicht aus liberaler Überschätzung des Wissens geht hier die Bildungsarbeit hervor, sondern aus dem Willen, alle Kräfte des kroatischen Volkes zur Erhaltung seines nationalen und katholischen Erbes zusammenzufassen, daher auch die in manchen Gegenden weit über 50 und bei den Frauen stellenweise über 90 vom Hundert zählenden Analphabeten allmählich für die modernen Formen dieser Gemeinschaftsarbeit zu befähigen.

Daß aber an und für sich auch ohne Lesen und Schreiben die Kultur, also die Meisterung des Stoffes durch den Geist, zumal auf religiöser Grundlage eine beachtenswerte Höhe erreichen kann, offenbarte wieder einmal der sonnige Nachmittag in Maksimir. Aus den Gegenden um die Hauptstadt wie aus den fernsten Gebieten des kroatischen Landes, von den dalmatischen Küsten und Inseln, von den bosnischen Bergen, aus den herdenreichen Steppen Slavoniens, waren Bauern und Bäuerinnen gekommen, um ihre heimischen Trachten, Tänze und Lieder auf der Freilichtbühne vorzuführen. Die allgemeine Stimmung war um so froher und stolzer, als man wußte, daß diese jährliche Feier gleichzeitig in allen Städten und Dörfern in ähnlicher Weise stattfand und alle Kroaten im Gedanken an die Gründer des Bauernverbandes einte. Mehrere Stunden lang folgten sich auf der prächtigen, von keinem Nebengeräusch gestörten Waldwiese die durch Jahrhunderte klingenden Gesänge eines der an Volksliedern reichsten Stämme Europas, zuweilen von der slawischen Laute oder vom Dudelsack begleitet, immer von dem mannigfaltigsten Wechsel des Reigenschrittes, der Mimik und der bunten Trachten alter und junger Sänger und Sängerinnen fesselnd belebt.

Gewiß waren die Trachten bei weitem nicht so farbenfroh wie in manchen Gegenden der Slowakei oder der Ukraine. Weiß beherrschte alles und wurde nur durch bunte Besätze oder Stickereien oder durch rote, grüne, gelbe, schwarze Grundstoffe der Schürzen, Gürtel, Mieder und Mützen unterbrochen. Damast und Spitzen, Silber und Gold fehlten auch nicht. Aber kaum je ließ eine Tracht die Gestalt so hervortreten, daß die Tanzfiguren zu mehr plastischer als malerischer Wirkung gekommen wären. Ebenso fehlte den Stimmen der Sänger und Sängerinnen, vielleicht infolge des durch ihr gleichzeitiges Tanzen und Singen trotz der Lautsprecher geforderten Kraftaufwandes, nicht selten die Geschmeidigkeit des Klanges, nach der die echt slawische Innigkeit vieler Texte verlangte. Im allgemeinen hatte man für diese Veranstaltung selbstverständlich weltliche Lieder gewählt, aber oft und oft flocht sich in sie eine fromme Beziehung auf Gott, und auch das Maßhalten gegenüber dem Erotischen in den Worten und in den Tänzen entsprach einer religiösen Grundstimmung. Denn wie Professor Arturo Gavazzi, der beste Kenner der kroatischen Volkskunde an der Universität Zagreb, mir ausdrücklich bestätigte, sind die kroatischen Volkslieder und das altkroatische Brauchtum überhaupt wesentlich mehr von christlichen Gedanken getragen, als das für die stammverwandten Serben zutrifft.

Aufstrebendes Belgrad. Während in den schönsten Teilen der Kroatenhauptstadt Zagreb Straßen und Denkmäler nicht bloß an nationale Heerführer erinnern, sondern auch an kroatische Forscher von europäischem Rang, wie den Jesuiten Bošković, den Slawisten Jagić, an gefeierte Nationaldichter vergangener Zeit, wie Gundulić und Prevadović, und vor allem den in seiner Franziskanerkutte mitten im glänzenden Geschäftsleben der Ilica stehenden Kačić, ist das serbische Belgrad vorwiegend auf dynastische und überhaupt staatspolitische Wirkung angelegt. Die neuen Prachtstraßen tragen fürstliche Namen, und der stärkste Verkehr umtost das königliche Schloß.

Die schöne Kirche des Nationalheiligen Sava aber, des Hauptträgers der serbischen Kultur im 13. Jahrhundert, der auch die Trennung Serbiens vom Papste endgültig festlegte, mußte ich in einer ganz unscheinbaren Seitenstraße suchen. An der offenen Tür mahnte eine große Inschrift, daß Kerzen, die hier brennen sollen, aus reinem Bienenwachse sein müssen. Daher mag wohl die junge Dame, die ich in den leeren Raum treten sah, ein anderes Opfer vorgezogen haben: sie küßte das Savabild, ließ offen zwei Dinar liegen, vielleicht für den geplanten Riesendom, und war nach einer Minute verschwunden. In einem Außenbezirke fand ich den eindrucksvoll geformten Rohbau der gewaltigen Markuskirche fertig, aber die Eingänge waren vernagelt, und alle Arbeit lag still. Kenner der religiösen Zustände zweifeln, ob die allenthalben betriebenen Neubauten die Zahl der Andächtigen entsprechend vermehren werden, da schon die vorhandenen Kirchen sehr schwach besucht sind. Aber wie die letzten Konkordatsverhandlungen zwischen Jugoslawien und dem Vatikan gezeigt haben, betrachtet sich das schismatische Patriarchat sozusagen als die amtliche Alleinvertretung des Staates in geistlichen Dingen. Schon deshalb muß es Wert darauf legen, sich mit mächtigen Kirchenbauten an der großartigen Umgestaltung Belgrads zu beteiligen. Die ganze Stadt strebt ungeduldig aus den kleinen Verhältnissen der Vergangenheit heraus, was ihr die Verwüstungen des Weltkrieges und der folgenden politischen Unruhen nicht wenig erschweren. Mit dem unvermittelten Nebeneinander von übermodernen Hochbauten und altmodischen Kleinhäusern oder Schuttplätzen, mit dem Durcheinander von Automobilen und Pferdelastwagen, mit dem Wechsel von guten Asphaltstraßen und zerfahrenen Schotterwegen erinnert Belgrad einstweilen fast an die unerfreulichen Übergangszeiten ostasiatischer und nordamerikanischer Großstädte.

Das alles vergißt man in glücklichem Sinnen auf der Höhe der alten Festung, um die das Lied vom Prinzen Eugenius, dem edlen Ritter, unvergänglichen Zauber webt. Noch ragen im Winkel des Zusammenflusses der Save und der Donau die roten Ziegelmauern der Bastionen, die so grimmige Kämpfe zwischen Kreuz und Halbmond gesehen haben. Jetzt steigen friedlich blühende Kletterrosen an ihnen empor, und ein heiterer Park umgrünt sie. Aber wieviel freudiger könnte der Mitteleuropäer in die endlose Weite des gesegneten Landes hinabschauen, wenn ihn nicht der Gedanke beunruhigte, daß diese stark anwachsenden Serben zu-

sammen mit den andern Balkanvölkern und den Polen schon in zwanzig Jahren, falls die Entwicklung so fortschreitet wie jetzt, ein Viertel der Bewohner unseres Erdteiles stellen werden!

Um die Seele der schweizerischen Landesausstellung. Unheimlich und von den meisten unbeachtet schlich das Gespenst einer bedrohlichen Verschiebung des Schwerpunktes der europäischen Bevölkerung auch durch die gewaltigen und künstlerisch ausgeschmückten Hallen, in denen vom Mai bis Oktober 1939 an den beiden durch eine neue Schwebebahn verbundenen Längsufern des Züricher Sees der Sinn „des schweizerischen Wollens und Könnens", wie der „Offizielle Führer" sich ausdrückte, „nicht nur durch Industrie und Landwirtschaft, sondern auch durch Wissenschaft und Kunst, Dichtung und Theater, Erziehung zum Menschen und Staatsbürger" deutlich werden sollte (S. 15). Um Sinn und Seele schweizerischen Schaffens war es den Veranstaltern bewußt zu tun. Unsere Zeit verlange eine „stärkere Betonung des Gedankens", es müsse „wieder dem Ringen um die Seele Rechnung getragen werden" (S. 14).

Die Aussteller seien nicht immer leicht zu bewegen gewesen, sich in die dazu nötige thematische Auswahl und Einschränkung zu fügen (S. 13). Namentlich für die katholische Abteilung der kirchlichen Kunst wird zugegeben, daß sich die „Atmosphäre katholischen Geistes" gewiß „eindringlicher und vollständiger" hätte schaffen lassen, wenn die „raumgebundene Auswahl" es erlaubt hätte (S. 303). Dasselbe gilt übrigens für den Anteil der zwei Fünftel des Gesamtvolkes zählenden Katholiken am Erziehungswesen und am Brauchtum der Schweiz. Im ganzen geht aus heimischen und fremden Urteilen überzeugend hervor, daß die Besucher von dem, was heute schweizerisch ist, einen hohen Begriff erhalten haben, und auch zur Erfüllung der Absicht, „das Schweizervolk von seinem moralischen Wert und seiner Tüchtigkeit zu überzeugen" (S. 14), hat die Ausstellung ohne Zweifel wesentlich beigetragen.

Allein die bange Frage, wie dem bereits bemerkbaren Erlahmen der Volkskraft wirksam begegnet werden kann, fand in der prachtvollen Schau keine Antwort. Noch liegt in der Schweiz nicht, wie im südfranzösischen Tal der Garonne, aus Mangel an Familiennachwuchs fruchtbares Land brach um verfallende Bauernhöfe. Schon ist aber der gesamtschweizerische Überschuß der Geburten über die Sterbefälle von 1934 bis 1938 um mehr als ein Viertel gesunken, und er beträgt jetzt weniger als die Hälfte des Überschusses, den das Jahr 1913 aufwies. Nach dem „Statistischen Jahrbuch des Kantons Basel-Stadt" (17. Jahrg.) betrug der Geburtenüberschuß des Jahrzehntes 1901—1910 in diesem Kanton 15956, der des Jahrzehntes 1921—1930 nur 7449. Die Schweizer machen sich also keine müßige Sorge, wenn sie ernst überlegen, ob ihre Kinder und Kindeskinder über das Menschenmaterial verfügen werden, das die notwendige Voraussetzung zu einer so glänzenden Landesausstellung ist.

III.

Mit Rumänen durch die Dardanellen. Vom Deck der Basarabia, des schnellsten Dampfers der rumänischen Staatslinie —, blickte ich im Außenhafen des Goldenen Horns, Galata und Pera im Rücken, zur Seite das asiatische Skutari, noch einmal auf das alte Stambul, das ich nach allen Richtungen durchfahren und durchwandert hatte. Nicht die von unförmigen gelben Mauermassen mühsam in den Mittagshimmel gehobene Kuppel der Hagia Sophia fesselte mich jetzt, sondern ich sann über das Denkmal Kamal Atatürks auf der Seraispitze nach, die der Dampfer bald umfuhr. Es ist ja wohl der Beachtung wert, daß zwei so verschiedene Männer wie der ganz unkirchliche Schöpfer der neuen Türkei und Papst Benedikt XV. die einzigen Menschen sind, denen im mohammedanisch gewordenen Konstantinopel ein Standbild errichtet worden ist. Auf dem Taksimplatz in Pera zeigt das Revolutionsdenkmal Kemal Pascha, wie er zur Zeit der endgültigen Niederwerfung der griechischen Heere noch hieß, im Kreise seiner Getreuen. Das Denkmal im Seraipark der alten Sultane gehört ihm allein: im Straßenanzug, ohne Kopfbedeckung, schreitet er mit langen Beinen weit aus, ein entschlossener Streber nach scharf erschauten Zielen, wie er es bereits in seiner Kindheit war, und noch immer so formlos wie in Sofia, wo er als Militärattaché deshalb von den Diplomaten oft belächelt wurde.

Über das nach dem Weltkrieg errichtete Denkmal Benedikts XV. war die Meinung verbreitet, und ich selber habe sie geteilt, es sei vom Sultan dem Friedenspapst gewidmet worden. Das ist ein Irrtum, wie ich von unmittelbar beteiligter Seite erfahren habe. Die Anregung kam aus katholischen Kreisen und umfaßte sogar den Bau eines Friedensdomes. Ich habe die Entwürfe gesehen. Man mußte sich aber mit einem prächtigen Standbild begnügen, und auch der Sultan gab einen Beitrag dazu. Es wurde nicht auf einem öffentlichen Platze aufgestellt, sondern neben dem Haupteingang zur lateinischen Bischofskirche in einem Binnenhof, der freilich allgemein zugänglich ist. —

Unterdessen schwamm die Basarabia schon den Prinzeninseln zu, auf denen noch ein griechisches Priesterseminar und ein alter Klosterbau an die byzantinischen Jahrhunderte erinnern, als hier der Verbannungsort in Ungnade gefallener Mitglieder der von Wirren jeder Art zerrissenen Kaiserfamilien war. Die Leute auf dem Schiff hatten für solche Dinge wenig Aufmerksamkeit. Alles war praktisch und gepflegt, obwohl es nicht gerade bis aufs letzte den Anforderungen genügte, die auf einem entsprechenden Schiffe des Atlantischen Ozeans erfüllt werden. Man ist bekanntlich im Osten etwas nachsichtiger, und sogar jemand, der nicht aus dem Osten zu sein schien, führte im Speisesaal erster Klasse die Erdbeeren mit seinem Zahnstocher zum Munde und ließ seinen hübschen vierzehnjährigen Sohn sich mit den Ellenbogen weit und breit auf dem Tisch herumräkeln. Das Lesezimmer mit Zeitschriften und Büchern hatte man seit Einführung der Radiomusik für modernere Zwecke hergerichtet. Diese Geschmacksveränderung wirkte sich allerdings noch nicht so aus wie in einem eleganten Viertel Istanbuls, wo ich an einem Caféfenster als besonderes Lockmittel das Schild sah: Radio ohne Unterbrechung.

Jedenfalls hatte ich genug Stille und bei der glücklicherweise geringen Besetzung des prächtigen Schiffes auch genug Einsamkeit, den ernsteren und edleren Stimmen der Vergangenheit zu lauschen, die aus dem Halbdunkel der Uferlandschaft klangen, als wir uns

Gallipoli näherten. Da ruhten in großen Friedhofanlagen die deutschen Gefallenen aus den Dardanellenkämpfen des Weltkrieges, und auf der andern Seite stieg aus der Skamanderniederung bei Hissarlik der von den deutschen Forschern Schliemann und Dörpfeld homerbegeistert und opfermutig durchwühlte Hügel von Troja. Seit hier Achilleus und Hektor ihre Speere warfen, hat das Ringen der Jahrhunderte um Kultur und Christentum immer wieder über diese Meerenge, die an den schmalsten Stellen nicht so breit ist wie der Rhein bei Köln, seinen schicksalschweren Weg genommen. Über sie leitete Xerxes seinen Massenangriff gegen die griechische Freiheit, über sie drangen schon hundert Jahre vor der Eroberung Konstantinopels die Türken in Europa ein. Aber auch trug über sie aus Europa Alexander der Große die griechische Kultur ins Innere Asiens, und über sie zog in der letzten Märzwoche des Jahres 1190 das deutsche Kreuzfahrerheer unter Führung seines Kaisers Friedrich Barbarossa, der noch nicht ahnte, was ihn drei Monate später auf dem verlustreichen Marsche gegen Syrien ereilen sollte: ungeachtet seiner 67 Jahre ritt er kühn in den Selef und konnte nur als Leiche aus den Fluten gezogen werden.

Syrische Synthese. Was in Syrien durch die Kreuzzüge an abendländischem und besonders an französischem Geistesgut eingeströmt ist, hat bekanntlich eine unvergleichlich stärkere Lebenskraft entfaltet als der syrische Einfluß auf Europa, der immerhin schon lange vor den Kreuzzügen so mächtig gewesen war, daß vom 4. bis zum 7. Jahrhundert, wie Professor L. Bréhier von der Universität Clermont-Ferrand im 12. Jahrgang der Byzantinischen Zeitschrift nachgewiesen hat, ganze Kolonien syrischer Kaufleute fast in allen wichtigen Städten von Trier bis Paris, von Ravenna bis Bordeaux den bürgerlichen und kirchlichen Ausdrucksformen morgenländisches Gepräge gaben und Rom in 200 Jahren fünf Päpste syrischer Abkunft sah. Die Spuren dieser fremden Einwirkung nimmt der Laie in Europa selten wahr, aber in Syrien kann er, auch abgesehen von den Einrichtungen der französischen Mandatsverwaltung, die jahrhundertelange Berührung mit französischem Geiste nicht verkennen. Dennoch war ich erstaunt, als ein syrischer Priester, der als Missionar fast alle Dörfer des Libanons durchzogen hat, mir sagte, er sei beauftragt gewesen, für den Beiruter Kongreß der orientalischen Riten im Sommer 1939 die Abteilung für arabische Mädchenbildung zu organisieren, und habe trotz vielen Suchens keine drei Frauen finden können, die imstande gewesen wären, einen druckfähigen Aufsatz anders als in französischer Sprache zu schreiben, obwohl sie alle Arabisch als ihre Muttersprache gebrauchen.

Damit soll nicht geleugnet sein, daß aus der Verbindung abendländischer Formen und daher zum großen Teil auch abendländischer Auffassungen mit morgenländischem Erleben schriftstellerische Gebilde von hohem Reiz entstehen können. Im Jahrbuch der „Katholischen Druckerei" in Beirut (1939, S. 30ff.) fand ich von Maria Hadad, die in Deutschland wörtlich und ebenso unauffällig Maria Schmitz heißen würde, eine Schilderung des Gartens ihrer Nachbarin.

Abends plaudern Geranium und Ziegenblatt mit dem Monde von der Vergänglichkeit alles Blühens. „Und da kommt durch die fromme Nacht eine heilige Katze daher, eine siamesische, und klettert ohne Widerstreben auf meine weltlichen Kniee. Ich kann sie nur mit Verehrung betrachten, und sie begreift gewiß meine Bewunderung für ihre langgeschlitzten, geheimnisvoll funkelnden Augen. Von fremdartiger Pracht ist das zwischen Hell und Dunkel spielende Grau ihres Felles, und meine Hand streichelt es mit Wonne. Diese Katze ist nicht so flink wie die gewöhnlichen Katzen, sie gehört zu einer göttlichen Sippe. Nun schleicht sie sich zwischen die aus dem Schlummer aufgescheuchten Blumen und erzählt ihnen, sie stamme von Ahnen, die einst ein mächtiges und weises Volk göttlich verehrte. Seit ihnen diese Verehrung nicht mehr erwiesen werde, sei die Erde verflucht. Die Blumen sind ergriffen, nicken schlaftrunken mit ihren Köpfchen und überströmen huldigend mit ihren letzten Düften die göttliche Katze. So ging der Abend zu Ende. Zwischen den Schildwache stehenden Zypressen schritt ich aus dem Garten, und das hinter mir sich schließende Tor trennte mich von den Blumen und von der heiligen Siamesin. Ich kam mir vor wie die aus dem Paradies vertriebene Eva, und die Traurigkeit wich nicht, bis ich einschlief."

Dieses unbefangene Spielen zwischen heidnischer und christlicher Naturfrömmigkeit würde man in einer ausgesprochen katholischen Sammlung von dichterischen Beiträgen rein französischer Herkunft schwerlich finden, obgleich sich die ungewöhnliche Beweglichkeit des französischen Geistes auch in der Geschichte der katholischen Seelenhaltung nicht verleugnet hat.

Zur katholischen Geistesgeschichte Frankreichs im 19. Jahrhundert. Wenige haben mit gründlicher Fachkenntnis durch zahlreiche Einzeluntersuchungen den katholischen Gehalt der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts so genau zu bestimmen gesucht wie der nun in den Siebzigern stehende Viktor Giraud. Es ist deshalb eine besondere Freude, in seinem neuen Buche „De Chateaubriand à Brunetière, essai sur le mouvement catholique en France au 19e siècle" (Paris 1939, Editions Spes; fr. 15.—) leicht und doch verlässig die Summe dieses Teiles seiner Lebensarbeit gezogen zu sehen.

Wohl mit Recht ist Giraud der Ansicht, daß für die Überwindung der kirchenfeindlichen Literaturströmung des 18. Jahrhunderts die geniale, träumerisch unbestimmte Art Chateaubriands mehr wert gewesen ist als die Gedankenschärfe und der Ernst eines Joseph de Maistre. Jedenfalls habe beiden besonders die Jugend um so freudiger Gefolgschaft geleistet, als die eben erst mit der Revolution gemachte Erfahrung sie von den gefährlichen Auswirkungen kirchenfeindlicher Lehren überzeugt hatte (S. 68f.). Trotzdem ist schon um 1850 durch den Positivismus, obschon sein Begründer im 54. Kapitel seines „Cours de philosophie positive" die großen Verdienste der katholischen Kirche um Wissenschaft, Kunst und Moral schilderte, die romantische Kirchenfreundlichkeit aus der Literatur verdrängt worden. Der Katholizismus, hieß es nun, habe nur noch geschichtliche Bedeutung, der menschliche Geist sei über ihn hinausgewachsen (S. 143). Auch um 1890, wo die Darstellung schließt, haben katholische Gedanken den Raum in der Literatur, den sie zwischen 1800 und 1820 hatten, noch nicht wiedergewonnen (S. 205).

Wäre Giraud nur zwei Jahrzehnte weitergegangen, so hätte er von einem unerwarteten katholischen Er-

starken sprechen müssen. Aber dem folgte nach wieder zwei Jahrzehnten schon ein deutliches Erlahmen. Es ist lehrreich, daß gerade wegen dieses Schwankens, das die Grundströmung der letzten vier Jahrzehnte noch nicht sicher erkennen läßt, ein mit dem Stoffe so vertrauter Forscher ein zusammenfassendes Urteil nicht wagt. Giraud wäre aber gewiß der letzte, der in dem gemäß der geistigen Gesamtentwicklung eines Volkes bald langsamer, bald schneller wechselnden Auf und Ab des katholischen Gehaltes der Literatur den Beweis einer im Katholizismus liegenden Unfähigkeit, die gewonnene literarische Höhe zu behaupten, oder gar einen Maßstab für die jeweilige Geltung der katholischen Religion überhaupt erblicken möchte.

DER CHRIST BEI EDUARD HENGSTENBERG

„Er ist kein ausgeklügelt Buch, er ist ein Mensch mit seinem Widerspruch" — diesen Ausspruch zitiert Hengstenberg irgendwo, und seine zahlreichen Darlegungen in vielen Vorträgen und Artikeln sind der fortlaufenden Interpretation dieser These gewidmet. Dadurch gehört er in die Reihe jener katholischen Laien, die ihren Publikationen das christliche Selbstverständnis des Menschen in der Welt zur Aufgabe stellen. Die Voraussetzungen hierfür erwarb sich Hengstenberg durch Fachausbildung in Psychologie, intensive Beschäftigung mit der Existentialphilosophie und lebendige Aussprachen mit kleineren und größeren Kreisen. So empfangen seine Veröffentlichungen die Doppelinspiration vom Leben und von der Wissenschaft, und aus Dankbarkeit nimmt er die schwere doppelte Aufgabe auf sich, mit seinen Arbeiten an der unmittelbaren Bildung des Menschen und am Fortschritt der Wissenschaft Dienst zu tun, trotz aller Hemmungen und Widerstände, die von innen und außen verschiedene Zielsetzung, Begrifflichkeit, Sprache und anderes mehr aufrichten. Hier sind wohl auch die Gründe für manche Unausgeglichenheit zu suchen, auf die von der Kritik bereits hingewiesen wurde. Seit 1936 sind nun in rascher Folge vier Bücher erschienen, die eine vorläufige Summula seiner Anschauungen vom christlichen Menschen bieten. Diese Veröffentlichungen sind die Hauptquellen (wenn auch nicht die einzigen) für die folgenden Darlegungen.

Eine Unsumme von Momentaufnahmen sind in diesen Büchern gesammelt, die den Christen zeigen, wie er sein könnte und sollte — aber auch sein Gegenstück, wie es die tägliche Erfahrung nicht allzu selten zur Verfügung stellt. Da tritt etwa neben die vorsichtige Entwirrung des verschlungenen Geästes von Trieb, Neigung und Geist eine kluge hilfsbereite Anleitung zur rechten Gewissenserforschung, oder das Dunkel von Mißerfolg und Sünde wird in die Helligkeit eines umgreifenderen höheren Sinnzusammenhanges erlöst, während die von Scheler verkündigte Rehabilitierung der Tugend in den Ausführungen über Einsamkeit und Arbeit, Reue und Vertrauen einen Beitrag findet.

Auftrieb und Gefährdung, Versagen und Umkehr des christlichen Lebens haben in diesen Büchern ihre Darstellung gefunden. Überall spürt man, wie sehr der Christ dauernd auf der Grenze zwischen Aufstieg und Absturz schreitet, und gerade diesen Weg ist Hengstenberg gegangen, und er schildert, worauf er bei dieser Erkundungsfahrt immer wieder gestoßen ist: all das Lockende und Werbende menschlicher und christlicher Hochziele in der steten Gefährdung durch jene brodelnden Kräfte der Tiefe, auf die Goethe mit den Worten hinwies: „wir leben alle auf Vulkanen".

Weil Sorgfalt und Deutlichkeit diese Miniaturen auszeichnen, wendet man sich mit Vertrauen den drei Großaufnahmen christlichen Daseins zu, auf denen Hengstenberg unter den Namen Vorentscheidung, Askese und Tod des Menschen Aufbruch, Marsch und Ankunft festgehalten hat:

1. Der Christ steht in einer heiligen Ordnung, die sämtliche Lebensgüter umfaßt und nach Rang und Bedeutung gliedert. Das Niedere steht im Dienst des Höheren, von dem es Adel und Würde empfängt. Zu dieser Ordnung gehören Welt und Gott, und die Arbeit in der Welt um Gottes willen. Auf diese Ganzheit, die jedes Glied zu ihrem Recht kommen läßt, ohne das Höchste zu überspannen und das Geringste zu vernachlässigen, ist der Mensch mit seiner Freiheit verpflichtet. Seine Stellungnahme zeigt die Vorentscheidung[1] an. Hier liegen die Ursprünge von Gut und Böse. Schlecht ist die Vorentscheidung der unbeherrschten Freiheit, die um irgendeines Teilgutes willen aus der Ordnung ausbricht. Gut ist die Vorentscheidung der gebundenen Freiheit, die ihr Ja zur Ganzheit spricht. Die Vorentscheidung ist eine Stellungnahme, sie ist Aufbruch oder Ausbruch. Darum geht ihrem Auftreten die Geschichte des Kampfes zwischen Gut und Böse mit all den Abneigungen und Zuneigungen, mit dem Widerwillen und der Begehrlichkeit voraus. Erst wenn das Zünglein an der Waage, das bisher dauernd gependelt hat, vielleicht erst langsam, aber doch bereits entschieden nach rechts oder links hinübergleitet, tritt jene Versteifung und Verfestigung der inneren Richtung ein, die Hengstenberg mit Vorentscheidung bezeichnet. Vorerst allerdings keimt nur das Gute oder Böse im Menschen, darum sollen die sittlichen Namen gut und böse im strengen Sinn auf diesen Augenblick der Empfängnis des Sittlichen keine Anwendung finden, sondern seiner Geburtsstunde vorbehalten bleiben.

Es mag sein, daß die Vorentscheidung in dieser Fassung in ein gewisses Zwielicht gerät, zum wenigsten wird sie im Kampf mit Mißverständnissen nicht allzu geschützt dastehen. Man könnte etwa fragen, ob die Vorentscheidung immer und ausschließlich nur Stunde der Empfängnis und niemals schon Geburtsstunde des Sittlichen ist und in welchem Sinn ein notwendiger Zusammenhang sie mit der später folgenden Tat verbindet? Wie immer nun die Antwort lauten mag, die Hengstenberg auf diese und verwandte Fragen geben wird, sein Hauptanliegen und die bleibende Aufgabe, auf die er mit seinem Begriff der Vorentscheidung hingewiesen hat, wird durch derartige Kontroversen zweiter Ordnung nicht angetastet oder gar gefährdet. Er hat unsere Augen auf die Ursprünge von Gut und Böse gelenkt, und seither wird die Klugheit unseres Handelns wieder mehr von der Erkenntnis geleitet, wie sehr der Lebensablauf und die Lebensgestaltung unter dem starken Einfluß des grundsätzlichen Ja oder Nein zur Ordnung des Ganzen steht.

2. Das im Innern gesprochene Ja zur heiligen Ordnung, die Gott und Welt umschließt und alle mensch-

[1] Christliche Askese. (243 S.) Regensburg 1936, Pustet. Kart. M 4.70. — Christliche Grundhaltungen. (159 S.) Kevelaer 1938, Joseph Bercker. Geb. M 3.80.

lichen Lebensgüter birgt, muß Unterschrift und Siegel des Lebens erlangen. Vielfältig sind die Ansprüche, die das Leben an den Menschen stellt. Neben den Anforderungen der Familie und des Volkes stehen die Notwendigkeiten von Gesundheit, Beruf und vielen andern Dingen, und sämtliche Ansprüche der Welt werden dauernd überboten von den Forderungen Gottes. Hin und her wird der Mensch gezerrt von Wünschen und Pflichten, von Verboten und Neigungen. Dauernd ist er von der großen Gefahr umringt und bedroht, das Ganze mit seiner Fülle preiszugeben, um diesen oder jenen Teil zu gewinnen. Wie leicht verkauft er das Recht an die Lust oder die Pflicht an die Neigung! Legion ist die Zahl dieser unlauteren Geschäfte, bei denen im Grunde immer wieder Gott preisgegeben und ein Stück Welt erworben wird. Das ist der Götzenkult, der so leicht den echten Gottesdienst ablöst, indem er Teile aus dem Ganzen abspaltet und sie absolut setzt.

Die Befreiung von dieser Versklavung an den Ausschnitt, die Hengstenberg unermüdlich als den einen großen Sündenfall und ständigen Sündensturz hinstellt, und die Heimkehr zum Ganzen erfolgt nur durch Kampf, Askese und Opfer. Wenn Gott mit seinem Kreuzpflug durch den Acker eines menschlichen Lebens eine tiefe Leidfurche zieht, will er diesen Menschen von seiner falschen übertriebenen Bindung an die Welt und ihre Lebensgüter lösen. Grundlegender und gründlicher ist für den Christen das Opfer seiner inneren Einstellung. Sein Ja oder Nein zur Welt kann immer nur vorläufig und bedingt sein, im Hinblick auf Gott, der ihre Güter heute schenkt und morgen wieder nimmt, wie es die Gestalt des reichen und armen Job zeigt. So schiebt sich eine letzte religiöse Distanz gerade dann zwischen den Menschen und die Welt, wenn er ein gerütteltes und geschütteltes Maß von ihren Gütern sein Eigen nennt. Umgekehrt verbürgt die Vermittlung der Welt durch Gott einen gewissen letzten Kontakt mit ihr auch im größten Abstand, in Opfer und Verzicht. Sie bleibt das Heiligtum seiner Schöpfung, auf dem ehrfürchtig und liebend die Augen des Menschen ruhen, der weiß, daß Gott ihn auf kurz oder lang auf einer andern Stätte ansiedeln und ihm ein neues Arbeitsfeld zuweisen wird. Wie Einatmen und Ausatmen zusammengehören, so gibt es keine Erfüllung ohne Enthaltung und keine Enthaltung ohne Erfüllung. Ohne diese Enthaltung aber kann dem Menschen die Bändigung der Unordnung, und die Vorbeugung der Gefährdung, die er in sich verspürt, nicht gelingen. Hier werden Kampf, Opfer und Askese täglich neu geboren.

Mit diesen Einsichten hat Hengstenberg vor dem unsterblichen Kreuz im menschlichen Leben ein ewiges Licht angezündet. Ob sein Leuchten ausreicht, um den Menschen den schmalen Pfad durch das riesige und zerklüftete Gebirge des Leids und der Sorge zu weisen? Die Zertrümmerung der Lebensgüter ist doch oft so stark, beinahe möchte man sagen maßlos, daß Gott seit der Revolution der Sünde — und wann hat dieser Hochverrat aufgehört? — ein Todesdekret über den Menschen ausgefertigt haben muß, das auch durch das Kommen Christi nicht völlig aufgehoben wurde. Ist der Mensch nicht in unbegreiflich weitem Ausmaß dem Untergang geweiht, so sehr die Durchführungsbestimmungen auch von Fall zu Fall anders zu lauten pflegen? Selbst wenn die Fata Morgana eines Paradieses Wirklichkeit werden wollte, in dem die Dämonie der Verführung ausgetrieben und das Gleichgewicht der Kräfte wiederhergestellt ist, Opfer und Kreuz bleiben weiterhin ins Leben eingekerbt. Gerade die paradiesischen Menschen unserer Erde, die Heiligen und Christus, mußten am meisten kämpfen und leiden.

Das zeigt, wie die von Hengstenberg gezogene Linie durch diese zweite unterstützt und ausgezogen werden muß, die von ihm nahezu völlig übersehen wird. Erst so gewinnen seine feinen Ausführungen über das Gehen durch den absoluten Nullpunkt und von der Überforderung Gottes ihren dunkelsten Ernst und vollen Sinn. Askese ist dann nicht nur der Kampf gegen den Dämon der Unordnung, der den Teil dem Ganzen vorzieht, sondern im Opfer wird der Christ in den teilweisen Untergang jenes Menschentums hineingerissen, das durch den Widerspruch gegen Gott in Gegensatz zu sich selbst geraten ist und daran zerbricht. Nur so wird der Zwiespalt, der sich zwischen dem Ja zu Gott und dem Nein zur Welt auftun kann, in seiner erschreckenden Härte fühlbar.

3. Nach diesen Einsichten mag die unruhige uralte Frage wieder vor uns stehen: ist also das Leben der Menschen, die an Gott glauben, um eine weitere Last vermehrt worden? Muß der Mensch mehr kämpfen und opfern, seit er Christ geworden ist? Die Lösung dieses Rätsels, das vom Leben in jeder bittern Erfahrung neu gestellt wird, bringt jener Augenblick, der dem Menschen Stück um Stück seiner Lebensgüter aus der Hand windet bis zur restlosen Armut. Wer Gott aus seinem Leben entfernt und die Welt zu seiner einzigen und endgültigen Heimat erwählt hatte, wird im Tod der Endlichkeit und Nichtigkeit seiner Hoffnungen überführt. Nur im christlichen Tod fallen Verlust und Gewinn zusammen, er ist das Tor zum Leben. Diese Zusammenhänge weist Hengstenberg eindringlich und überzeugend nach[2].

Auch der Christ empfindet die Bitterkeit der Aufgabe, alles aus den Händen gleiten zu lassen, was ihm lieb und teuer ist, Menschen und Dinge, Arbeiten und Freuden. Nichts davon bleibt ihm erspart. Er muß es tapfer, ernst und schlicht bestehen. Doch während er so das Zeitliche segnet, hat er sein Antlitz bereits dem Ewigen zugewandt. Sein Sterben ist eine Tat im Angesicht Gottes, vollzogen in Gehorsam, Vertrauen und Liebe. Er glaubt an das Sakrament des Todes, das im Abschluß des Sichtbaren das Unsichtbare vermittelt. In dieser letzten Meßfeier des Lebens fallen Wandlung und Kommunion zusammen, weil das Zerbrechen der Gestalten des Diesseits das Erscheinen Gottes und den Übergang in das Ewige Leben ankündigt und einleitet.

Das Wertvollste an diesen Darlegungen Hengstenbergs ist seine Fassung des Todes als Sterbestunde im Angesicht Gottes und Geburtsstunde des neuen ewigen Menschen. Daneben bietet auch der Exkurs über den verklärten Zustand von Leib und Dingen im Jenseits, dem das letzte Buch[3] gewidmet ist, manche Anregung. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse der Gegenwart und philosophische Spekulation werden eingesetzt, um die-

[2] Einsamkeit und Tod. (158 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. M 2.80.

[3] Tod und Vollendung (216 S.) Regensburg 1938, Pustet. Kart. M 4.20.

sen kommenden Zustand irgendwie wenigstens aus seinem geheimnisvollen Dunkel herauszuheben. Nicht jeder wird vermutlich die Voraussetzungen des Verfassers über den Grad der Erkennbarkeit der Materie und die Bedeutung der Naturwissenschaft für die philosophische Behandlung teilen, aber er wird gern und dankbar seinen anregenden Darlegungen folgen. —

Beiträge zu einer Existenzerhellung nennt Hengstenberg seine Veröffentlichungen. Diesen Anspruch erhebt er zu Recht. Der Ansatz und Entwurf seiner christlichen Philosophie enthält bereits das volle Menschentum, zu dem auch das Christsein gehört. Erst die Einzelausführung bringt die schärfere Aufgabenteilung zwischen Philosophie und Theologie, die beide im steten Hinblick auf den ganzen christlichen Menschen arbeiten. Weil Hengstenberg vorwiegend von der Philosophie die Fragen in Angriff nimmt, sind seine Ergebnisse auf eine Auffüllung durch die Theologie angewiesen, wenn das Ziel einer Existenzerhellung erreicht werden soll. Seine Leistung ist die Grundrißzeichnung, die er geliefert hat, als er die dreifache Transzendenz des Menschen zur Welt, zu Gott und zum Jenseits als Gefüge seiner Darlegungen wählte. Mitten im Geflecht all seiner Bezüge erscheint der Christ, weil er zwischen Welt und Gott, zwischen Diesseits und Jenseits hingestellt wird. Die Welt und das Diesseits ist überall der Vordergrund, diese Erde, auf welcher der Mensch geboren wird und stirbt, auf der er die Freuden und Leiden unzähliger Erfahrungen erwirbt, die der Arbeitsplatz seiner Aufgaben ist. Der unendliche Hintergrund aber, das Eigentliche und Endgültige ist erst Gott und das Jenseits, ohne daß so eine Entwertung der Erde eintritt. Nur in herbe Entscheidungen zwingt das Kreuzspiel der Notwendigkeiten und Neigungen, Mahnungen, Sorgen und Sehnsüchte den Menschen und macht sein Leben als Christ, der an die Forderungen Gottes und die Hoffnung des Jenseits glaubt, doppelt hart und schön. In dieser Situation zeigt Hengstenberg den Menschen und leitet ihn zu einem Ethos an, das jeden Bezug unverkürzt zu Recht kommen läßt und gleichzeitig entschieden den Unterschied von letzten und vorletzten Dingen betont: „Aber darin besteht ja gerade die Würde unseres Glaubens und unser selbst als Gläubige, daß wir die innere Gewißheit von Gott, die soviel leiser ist als die Sprache der Welt, durchhalten gegenüber den drängenden vorletzten Dingen, deren äußere Gewißheit für uns soviel lauter und oft betörend laut ist" (Christliche Grundhaltungen 22).

Paul Bolkovac S. J.

ABSCHIED VON HÖLDERLIN

Kaum ein Dichter der deutschen Vergangenheit hat in den letzten drei Jahrzehnten eine solche Verschiebung seiner Wertschätzung erfahren als Friedrich Hölderlin. Eine Fülle von Büchern und Aufsätzen[1] zeugen von der Geistesarbeit, die an ihn gewendet wurde; und es sind durchweg die Edelsten, die sich ihm gewidmet haben. Zum Teil verdanken wir diese Tatsache den Forschungen Norbert v. Hellingrath's, der sich bemühte, die Dunkelheiten Hölderlins zu erhellen und seine menschliche Gestalt zu erkennen. Entscheidend aber ist wohl die Tatsache, daß wir selbst sozusagen neue geistige Aufnahmefähigkeiten gewonnen haben. Wenige Dinge lassen so greifbar geistige Wandlungen der Gegenwart spüren wie die neugewonnene Verehrung Hölderlins. Sie bestätigt sich auch in der Fülle hymnischer Dichtung seiner Art — echter und unechter — von heute. Schon daß durch Stefan George unser Ohr wieder für den Klang des Wortes und die unmittelbare Wirkung des Rhythmus geschärft wurde, bedeutete für Hölderlin viel. Wichtiger ist es, daß unser geistiger Bezirk und die Welt des Dichters aneinandergrenzen und sogar sich weithin decken.

Hölderlin ist mehr Seher als Dichter. Er kennt eigentlich nur eine einzige Haltung, in der er das Ganze der Welt faßt. In der Ausdehnung ergreift er immer die Fülle der Wirklichkeit; oder aber, indem er die Welt nur an einem Punkt berührt, bewegt er sie dennoch ganz, ein dichterischer Archimedes. Dazu kommt die einzige Tiefenschau. Er ist immer und überall religiöser Betrachter und Künder. Breite und Innigkeit sind unzertrennbar vereinigt. Nur der rauschhaften Begeisterung scheint dies möglich zu sein. Die Sprachhöhe des Dichters und die Tatsache, daß sein Leben in Wahnsinn endete und die reifsten Schöpfungen unmittelbar dem Ausbruch der Krankheit vorausgehen oder sogar noch später liegen, haben denn auch zu dem Eindruck geführt, daß Hölderlin in enthusiastischer Entrücktheit seine Werke geschaffen habe. Er selbst jedoch hat von seiner „Verfahrensweise" in einem sehr schwierigen und darum kaum benützten Aufsatz Rechenschaft gegeben. Der Dichter muß seines Geistes mächtig sein und „die gemeinschaftliche Seele, die allem gemein und jedem eignet, fühlen, sich aneignen, sie festhalten und sich ihrer versichern". Schon daraus kommt die vollkommene Sammlung des Geistes hervor, der zugleich begeistert und besonnen sein muß. „Da wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Grenze deiner Begeisterung. Der große Dichter ist niemals von sich selbst verlassen, er mag sich soweit über sich erheben, als er will. Man kann auch in die Höhe *fallen* so wie in die Tiefe. Das letztere verhindert der elastische Geist, das erstere die Schwerkraft, die im nüchternen Besinnen liegt." In dieser gespannten Gehaltenheit wendet sich Hölderlin der Welt seiner Stoffe, seines Gehaltes, der Formen zu. Alle Gegensätze müssen zugleich vor seinem Auge stehen, etwa der Zusammenhang und das Zugleichsein aller Teile, wie der Fortschritt und der Wechsel. Der Ort des Dichters ist da, wo sich alles im Widerstreit trifft und sich die Waage hält. Hier ist dann „die Vergegenwärtigung des Unendlichen, der göttliche Moment gegeben". Dieser Zustand ist zwar subjektiv, aber dennoch rein dem Objektiven geöffnet; eine Empfindung, die angenehm und glücklich, erhaben und stark, einig und ruhig, heilig zugleich ist. Sie ist weder selbstvergessen dem Objekt hingegeben, noch ruht sie, der eigenen Macht vertrauend, in sich selbst auf ihrem innern Grund, noch schwebt sie unentschieden und unbestimmt zwischen ihrem Grund und ihrem Objekt. In der dichterischen Haltung sind diese drei Bestrebungen und Eigenschaften ungeschmälert zugleich vorhanden. Dabei wird sich der Dichter sowohl des Einzelnen wie des Allgemeinsten und Umfassendsten bewußt, erkennt und fühlt er, wie das Einzelne wie die Gesamtwelt vom letzten Träger, Gott, gehalten werden.

[1] Vgl. z. B. „Hölderlins Götter" von Heribert Fischer, *diese* Zeitschrift 132 (1937) 156—169.

Psychologisch betrachtet, bedeutet dieser dichterische Akt eine fast unheimliche Anspannung, Sammlung, Einheit, Ruhe, Klarheit aller sinnlichen und geistigen Fähigkeiten. Seine Helligkeit und Kraft nähern sich dem Göttlichen, soweit wir es fassen können. Er ist die Stunde der Versuchung des schöpferischen Menschen, sich als den Punkt zu sehen, wo sich die Göttlichkeit der Welt kristallisiert und sich bewußt wird, wo er sie aktiv hervorbringt; er ist für den gläubigen Menschen die Stunde der höchsten Begnadigung, wo er, empfangend und tätig zugleich, in und mit dem Geschaffenen den sich schaffend zu seinem Werk herabneigenden Schöpfer spürt. In Dantes Göttlicher Komödie ist er am reinsten dargestellt. Er ist aber auch ein Akt, der das gebrechliche Menschenwesen natürlicherweise, möchte man sagen, sprengt. Der kranke Hölderlin sagte von sich, daß ihn ein Gott geschlagen habe.

Das also ist die geistige Haltung des Dichters. Sie erklärt seine abgründige Einsicht, seinen Adlerflug. Sie macht uns verständlich, daß er es erreicht, mit dem genauesten Einzelwort und Einzelbild das Ewige und Göttliche mächtig aufzurufen. Er ist ein Gegenpol zu jenem Realisten, bei dem man zwar „am Ende recht gut weiß, daß ein Hase über den Weg lief und kein anderes Tier, aber hiermit sich auch begnügen muß". Hieraus erhellt der geringe Umfang seiner dichterischen Gedanken. Hölderlin kennt eigentlich auch keine Geschichte, sondern nur Zustände, den der goldenen Vorzeit, der schwermütigen Gegenwart und der alles vollendenden Zukunft. Der strahlende, im Vollbesitz seiner Kräfte stehende Jüngling ist fast ausschließlich für ihn „der" Mensch. Er nennt nur den Stoff dichterisch, der fähig ist, die ganze Fülle des Alls in sich aufzunehmen.

Guardini hat uns jüngst die Welt Hölderlins wohl endgültig gedeutet[2]. In fünf Kreisen formt sich die Welt des Dichters. Strom und Berg sind die Verkörperung des Lebens mit seinem Wandel und seiner Unvergänglichkeit. Der Mensch und die Geschichte, Freiheit, Staat, Kultur bilden den zweiten Kreis. Das Mittelstück spricht von den Göttern und dem religiösen Bezug. Alle finden ihre übergeordnete Einheit in der Natur. Der fünfte Kreis, Christus und das Christliche, ist dem Christen eine wesentlich neue Ebene und wird darum auch von Guardini gesondert behandelt. Für Hölderlin gehört dieser Bezirk mehr zum dritten Kreis. Doch macht das Buch mit Recht darauf aufmerksam, daß der Dichter selbst nicht sein letztes Wort sagen konnte. Christus ist ihm der Bruder des Herkules, aber er scheut sich, indem er dies ausspricht, ihn „den weltlichen Göttern" zuzugesellen. Guardini schreibt: „Jedes Urteil über Hölderlins Verhältnis zum Christlichen muß sich bewußt bleiben, daß seine Auseinandersetzung abgebrochen ist, bevor sie entschieden war" (245). Dies gilt für uns. Wir finden, daß der Dichter Christus und seine Mutter gegen Ende seines Lebens wieder in seine Welt aufnahm, nachdem er jahrelang von ihnen geschwiegen, von der Gottesmutter sogar ein (mit dem herben Urteil über Deutschland im „Hyperion" wohl sein einziges) häßliches Wort gesprochen hat. Er ringt mit Christus; mehr können wir nicht ausmachen. Für Hölderlin selbst aber muß doch wohl gelten, daß er ihn annahm oder verwarf; auch eine unentschiedene Haltung bedeutet vor dem letzten Richter eine Verwerfung. Das ist aber das dunkle Geheimnis Gottes, vor dem wir in Ehrfurcht stehen, und das wir nicht ohne innere Erschütterung betrachten können.

Nur ein Theologe wie Guardini oder ein Mensch, dem das Religiöse alles durchdringt, ist fähig, die Welt Hölderlins und seine Götter zu deuten. Nur er kann sichtbar machen, wie die Welt Gottes Zeugnis ist, wie auch die „Götter" wirkliche Mächte darstellen. Ja, er wird sogar spüren, wie nahe sie dem personalen Sein dunkler Gewalten stehen, um deren Erkenntnis auch sonst sich die Gegenwart müht[3].

Hölderlin und seine religiöse Welt haben heute ihre Stunde, weil wir selbst hier unsere Stunde haben.

Dennoch müssen wir hier Abschied von ihm nehmen. Das gilt nicht von seiner Sprachkunst, die zum ewigen Besitz des Deutschen gehört. Auch seine dichterische Haltung bleibt gültig. Allerdings ist zu beachten, daß sie eine Grenzhaltung ist, neben der andere ihr Recht behaupten dürfen. In ihrer steilen Höhe ist sie trotz ihrer heiligen Feierlichkeit und ihrer innigen, aus Schwermut und Liebe gemischten Wärme zu gespannt. Auch wer sich mit dem laufenden Hasen begnügt, lebt im menschlichen Bereich.

Die Entscheidung fällt anderswo. Wer immer aus unserem Heute dem Göttlichen naht, wird es jenseits der Welt sehen müssen. Vielleicht sind es die Träume von der goldenen Zeit des Anfangs in Griechenland und der Wiederkehr von Hellas in Germanien gewesen, die Hölderlin blendeten. Guardini enträtselt ihn, indem er das Dunkle, Labyrinthische des religiösen Sehers dem Demütig-deutlichen des Christentums entgegenstellt. Er macht dabei sichtbar, wie der Mensch vor die Entscheidung gestellt bleibt: er kann sich an die Spur und das Bild der göttlichen Unendlichkeit verlieren und wird dann wie Hölderlin verdämmern; oder er erfüllt den Sinn der Welt, die ein Advent sein will, wo „der denkende Verstand das Unsichtbare an Gott seit der Erschaffung der Welt in seinen Werken schaut" (Röm. 1, 20) und in seinem Eingeborenen Jesus Christus.

Ein Weg dazu ist die echte Erkenntnis der Trübsale dieser Erde. Trotz seiner Schwermut hat Hölderlin sie nicht verstanden. Er flieht in die schönen Bilder oder wird bitter und heftig wie gegen sein Vaterland, das er nicht, wie es vor ihm lag, sondern nur in der durchsonnten Helle des Sommertages und in der blauen Ferne der Auferstehung Griechenlands auf deutschem Boden liebte. Wo der Mensch auch die äußerste Finsternis des Leides zu tragen bereit ist, offenbaren sich in der Nacht die alles übersteigenden Lichter der Geheimnisse des jenseitigen Gottes.

Hubert Becher S. J.

SKOTUS-RENAISSANCE

Geht man die Geschichte des Skotismus durch, betrachtet man das geistige Bild des Doctor Subtilis, so fällt einem unwillkürlich das bekannte Wort Schillers über die Entstellung Wallensteins durch der Parteien

[2] Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit. kl. 8° (568 S.) Leipzig 1939, Hegner. Geb. M 12.50.

[3] F. A. Schmid Noerr, „Mythische Wirklichkeit" in: Deutsche Rundschau 260 (1939) 161—171.

Haß und Liebe ein. Gewiß konnte der geniale Franziskaner bei Lebzeiten einen begeisterten Schülerkreis formen; in der Neuzeit, besonders im 17. Jahrhundert, erlebte er eine Auferstehung; und heute wird der kritische Denker von den modernen Philosophiehistorikern ehrenvoll bedacht, nicht selten überschwenglich gefeiert. Aber alles in allem kam und kommt Skotus bei den Scholastikern — ausgenommen bei seinen Ordensbrüdern — durchgängig schlecht weg. Man schmückt die Eingänge der Thesen in den Schulbüchern mit den Irrtümern der Gegner, so auch mit der „haecceitas" der „distinctio formalis" des Ultrarealisten oder gar mit dem freigebig vergebenen Irrationalismus des Skeptikers und ähnlichen unkritisch fortgeschleppten Behauptungen.

Diese Zeitschrift hat bereits vor Jahren (111 [1926] 251 ff.) darüber berichtet, wie die Fachforschung „Auf dem Wege zur Wahrheit" ist. Unterdessen ist diese Forschung weiter gekommen. Die Skotus-Renaissance, etwa in Frankreich, von der vor Jahren der berufene Theologe Christian Pesch zu berichten wußte, hat mittlerweile weitere Kreise ergriffen. Die Bewegung, den im heiligen Köln begrabenen frommen, durch die originelle spekulative Begründung der Unbefleckten Empfängnis berühmt gewordenen Marienverehrer, den kraftvollen Verteidiger des Primates des Papsttums in einer Zeit allgemein schwindender Kirchlichkeit, den begeisterten Herold des Königtums Christi, den seit Jahrhunderten bereits durch öffentlichen Kult geehrten „Seligen" in aller Form durch die höchste Autorität kanonisiert zu sehen, können wir hier übergehen.

Um das Ergebnis der Skotus-Renaissance klar zu erfassen, sei zunächst darauf hingewiesen, daß nach den Vorarbeiten verschiedener Gelehrter, wie Parthenius Minges und vor allem des Handschriftenkenners Ephrem Longpré, nunmehr die kritische Ausgabe der Werke des Meisters in gesichertem Fortgang begriffen ist: im internationalen Kolleg S. Antonio in Rom hat Balič einen Stab von geschulten Mitarbeitern angespannt.

Mit der Scheidung echter und unechter Schriften und der kritischen Ausgabe der ersten ist schon die Grundlage für die weitere Forschung gegeben. Von größter Bedeutung ist ein anderes Moment. Bislang sah man in Skotus gewiß vor allem den Logiker, Zergliederer, Mathematiker, ja er stand fast als Tüftler da, der seine mathematische Sehart bzw. Strenge ohne weiteres, also teilweise indiskret, auf Gebiete, etwa metaphysische und ethische, für die eine völlig andere Methode erforderlich ist, übertrage. Daß er nicht aus knabenhafter Rauf- und Zerstörungslust kritisiere, sondern, um mit Herbart zu reden, die Kritik nur als die notwendige Vorstufe zu einem konstruktiven Aufbau handhabe, daß er sich ebenso, wenn nicht weit mehr, mit der Spekulation und den Scholastikern der verschiedensten Richtungen, zumal mit dem damals noch heiß umstrittenen Thomas von Aquin auseinandersetze, wurde schon vor längerem erkannt; ferner daß seine Philosophie einen ausgesprochen aufbauenden Zug aufweise, z. B. in der Gotteslehre, insbesondere in der Durchleuchtung der Unendlichkeit Gottes; ferner daß der angebliche Voluntarismus viel weniger auf spekulative Wahrheiten, etwa der religiösen und sittlichen Ordnung gehe und sich innerhalb des in der Scholastik „Zulässigen" halte, als vielmehr echt franziskanisch-augustinisch den Wert der Freiheit, der Liebe, des Ethos betone. Dagegen wußte nicht nur das populäre Wissen, sondern auch die engere Fachtheologie im allgemeinen wenig von den Höhen und Tiefen seiner Wissenschaft vom Glauben.

Hier hat nun die jüngste Bewegung Wandel geschaffen. Die Forscher, in erster Linie die Söhne des heiligen Franziskus, den verschiedenen Nationen und geistigen Schul- und Schriftstellerzentren angehörend, haben quellenmäßig Einzelpunkte der Theologie und Philosophie des Skotus dargestellt. Es sei an dieser Stelle hingewiesen auf das in Rom erscheinende „Antonianum", auf die „Studi Francescani", auf die verschiedenen in Frankreich veröffentlichten Zeitschriften, wie „Etudes Franciscaines" und „La France Franciscaine", auf „Wissenschaft und Weisheit" und „Franziskanische Studien" bei uns, auf Zeitschriften in spanischer Mundart. Wer „Wissenschaft und Weisheit" verfolgt, wird feststellen, daß sie sich von Anfang an nicht bloß zugänglich für neuzeitliche Fragestellung zeigte, sondern daß sie auch in gründlichen Artikeln das Wertvolle des Skotistischen Lehrgutes erschließt.

Die letztgenannte Zeitschrift ist nur ein Ausdruck der unter dem gleichnamigen Namen gehenden Arbeitsgemeinschaft. Diese umfaßt daneben noch drei Reihen von literarischen Veröffentlichungen. Erste Reihe: Texte und Untersuchungen. In Kürze erscheint das „Goldene Werk" des Skotus: „De primo rerum Principio". Es ist die erste Schrift, die in der kritischen Edition auf Grund aller bekannten Handschriften (15 in 3 Familien geordnet) herauskommt. Zweite Reihe: Philosophie und Theologie. In dieser Reihe erscheinen wissenschaftliche Abhandlungen aus dem augustinisch-franziskanischen Gebiet. Notker Krautwig hat hier eine ergebnisreiche Studie „Die Grundlage der Bußlehre des Duns Skotus" veröffentlicht, Thaddäus Soiron hat „Der sakramentale Mensch", Fidelis Schwendinger „Die Ethik des Duns Skotus" angekündigt. Dritte Reihe: Theologie und religiöses Leben. Hier soll die Spekulation dem religiösen Leben dienstbar gemacht werden. Als erster Band ist erschienen: Marianus Müller, „Gotteskinder vor dem Vater". Es ist berechtigt, daß für Werke der zweiten und namentlich der dritten Reihe außer Skotus auch andere Denker „platonisch-augustinischer" Geistesart, wie Bonaventura oder Franz von Sales, Bernardin von Siena, vor allem auch der heilige Augustinus selbst, herangezogen werden.

Der Wert dieser Skotus-Renaissance gründet einmal darin, daß sie zeigt und dazu beiträgt, daß nicht diese oder jene Schule in der Neuscholastik herrscht, was sie von vornherein zur Enge und Erstarrung verurteilt. Daß diese Denkrichtung methodisch und inhaltlich in glücklicher Weise andere Schulen ergänzt, haben wir z. B. in dem erwähnten Artikel dieser Zeitschrift und in den Studien über die Scholastik des 17./18. Jahrhunderts im einzelnen nachgewiesen. Sie kommt überdies in ausgesprochener Weise einem aktuellen Bedürfnis, dem Ausgleich von Intellektualismus und Voluntarismus bzw. Irrationalismus und Intuition oder Erleben und Denken, in begrifflichen Formen entgegen.

Alles das vermag sie deshalb, weil sie, wie das Programm von „Wissenschaft und Weisheit" es ausspricht, zwei Seiten des einheitlichen Gedankens „Weisheit" vor Augen hat. Die „Weisheit", die in der griechischen Philosophie, etwa bei Aristoteles, die theoretische Erkenntnis aus den letzten, allgemeinsten Gründen, also

aus Gott besagt, umfaßt in der Offenbarung, schon im Alten Testament, dann im Neuen, weiterhin in der Patristik und bei den Scholastikern, neben diesem so gekennzeichneten Erkennen vor allem das auf das Höchste, Ewige, auf Gott gehende Wollen. Das Christentum ruht nicht, wie Aristoteles und großenteils die Antike überhaupt, in der Theorie als Selbstzweck, als dem höchsten Gut des Geistes, aus, sondern ordnet es positiv dem sittlichen Wollen, der religiösen Betätigung, der Gottesliebe unter. Das ist die Haltung dieser platonisch-augustinisch-franziskanischen Richtung. Sie will durch das Wissen das Leben richtunggebend bestimmen. Sie stellt in der Stufenreihe der Werte, im Gegensatz zum heiligen Thomas, bereits theoretisch die Liebe oder das rechte Wollen über das theoretische Wissen. Zweitens sucht sie auch umgekehrt die Liebe, das geordnete Ethos, für das Erkennen fruchtbar zu machen. Sie denkt da prinzipiell nicht anders als der große Theoretiker Thomas, der ja auch die Gabe der Weisheit in engste Beziehung, nicht etwa zum Glauben oder zur Klugheit, sondern zur Liebe setzt und sie deshalb in seiner „Summa theologica" im Zusammenhang mit der theologischen Tugend der Gottesliebe behandelt. Diese Richtung sucht die Liebe, die „sapientia = sapida scientia" (Thomas), das Ethos möglichst ergiebig für die Erkenntnis der religiösen und sittlichen Wahrheiten zu machen. Ganz im Geiste der Mystiker, etwa des heiligen Bernhard, die ebenso paradox wie wahr den Grundsatz aufstellen: Wir erkennen Gott insoweit, als wir ihn lieben; ganz auch im Geiste des Aquinaten, der feinsinnig unterscheidet, wenn er sagt, das rechte Urteil über Gegenstände überhaupt, insbesondere aber über religiöse, göttliche Dinge, könne sowohl aus dem vollkommenen Gebrauch der Vernunft, wie aus einer seelischen Verwandtschaft (connaturalitas) mit ihnen hervorgehen, im ersten Fall erfolge es aus dem erworbenen Verstandesgebrauch, aus der vernunftgemäßen Weisheitsbetätigung, im zweiten Fall aber aus der vom Heiligen Geist eingegossenen Weisheit (Summa th. II, 2, q. 45, a. 2). Daß mit dieser spekulativen Einstellung große Gefahren verbunden sind, ist klar: die Gefahr, das einzelne nicht stets logisch-begrifflich genügend zu durchleuchten; neben dem kühnen, Horizonte beherrschenden Absteigen von den Höhen in die Tiefebenen nicht stets nüchtern genug fürbaß zu gehen. Dieser Gefahren sind sich auch die Anwälte dieser Richtung bewußt.

Das Überraschende ist nun, daß Duns Skotus nicht nur im allgemeinen diese Richtung verfolgt — das lag und liegt jedem echten Sohn des seraphischen Heiligen im Blute —; es war das für jeden Denker des christlichen Mittelalters bis zu einem gewissen Grad etwas Gegebenes. Nein, daß der, den die nichtchristlichen Historiker als den scharfsinnigsten Denker der Scholastik zu nennen pflegen, zugleich eine persönliche Welt- und Lebensanschauung, eine Theologie des Glaubens aus der Gottesliebe und zu der Gottesliebe aufbaut, die „Wissenschaft" aus der „Weisheit" staffelt, ist das Neue. Diesen Nachweis quellenmäßig zu erbringen, ist der beherrschende Gedanke der Skotus-Renaissance: wie ein blütenschwerer Frühling geht es durch das Franziskanertum diesseits und jenseits der Alpen. Hoffentlich führt dieser Frühling einen ebenso fruchtbeladenen Herbst herauf. Skotus weist damit über sich hinaus, er ist nur ein Glied innerhalb eines Organismus: er ist Geist vom Geiste eines Antonius von Padua, des geistvollen Mystikers, des heiligen Bonaventura, des Verfassers des Sentenzenkommentars wie des duftenden „Itinerarium mentis" und ähnlicher Schriften, des ebenso spekulativen wie schwungvollen, lieblichen, redegewaltigen Bernardin von Siena und ihrer vielen, platonisch-augustinischen Nachfahren.

Wer wie Referent die Geschichte des Skotismus bearbeitet hat — vergl. „Zur Philosophie der Skotisten des 17./18. Jahrhunderts" (Franziskanische Studien Bd. 23, Jahrg. 1936) — weiß, wie sehr nicht wenige der damaligen Skotus-Erneuerer, so der Ire Lukas Wadding und seine Mitarbeiter, der Franzose Claudius Frassen, der Schlesier Bernhard Sannig und andere Söhne des heiligen Franziskus, Scharfsinn und Wissen mit herzlicher Frömmigkeit und Tugend verbanden. Darauf hat schon H. Hurter S. J. in seinem „Nomenclator" hingewiesen. Daß die Vorzeit ebenso dachte, dafür nur ein kritischer Beleg. Eine Handschrift der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin unter der Signatur Fol. 687 aus dem 15. Jahrhundert enthält ein streng einheitliches Werk, ausschließlich Mystiker-Texte, wie das „Itinerarium mentis" des heiligen Bonaventura, mehrere Werke von Gerson, Richard von St. Viktor, Hugo von St. Viktor und andere. Sie enthält auch Skotus-Texte unter der Überschrift: „Tractatus Scoti de Primo Principio rerum abbreviatus". Bezeichnenderweise entstammt der Codex dem Kartäuserkloster bei Erfurt.

Nach der Niederschrift dieses Berichtes erhielt Referent von Professor Balič die „Ratio criticae editionis operum omnium J. Duns Scoti" zugeschickt — 181 Seiten in Großquart nebst XVIII „tabulae". Ein flüchtiger Überblick über die „Tabula codicum" — 56 —, über die Zahl der Mitarbeiter, verschiedene Proben aus den Handschriften, die „Regulae generales" der Ausgabe, die einzuhaltende Ordnung in der Veröffentlichung der Werke des Skotus usw. — alles das läßt etwas wirklich Großes erwarten: ein Gegenstück zu der klassischen Quaracchi-Ausgabe der Werke des heiligen Bonaventura — in mancher Beziehung, entsprechend dem Fortschritt der letzten fünfzig Jahre sie noch überholend. Wie die Erneuerung des Doctor Seraphicus von dieser Grundlage ausging, so dürfte auch diese neue Skotus-Ausgabe viel zur Skotus-Renaissance beitragen.

Bernhard Jansen S. J.

BESPRECHUNGEN

PRIESTERSENDUNG UND WEIHE

1. *Der Priester in der Welt.* Von Josef Sellmair. 8° (282 S.) Regensburg 1939, Fr. Pustet. M 4.80, geb. M 5.80
2. *Vom Sakrament der Weihe.* Von Dr. Raphael Molitor O.S.B. Bd. I und II. 8° (267 und 287 S.) Regensburg 1938, F. Pustet. Kart. M 3.80 u. 4.20

1. Als im Frühjahr 1938 die Broschüre „Priester und Mensch" namentlich in der jungen Priestergeneration mit einer einzigartigen Zustimmung begrüßt und besprochen wurde, regte sich allenthalben der Wunsch, der Verfasser möchte seine Gedanken über zeitgemäße Gestaltung des Priesterberufes noch weiteren Kreisen zugänglich machen. Hierauf darf sich das vorliegende

Buch berufen, und wahrlich, es hat die hochgespannten Erwartungen nicht enttäuscht. — Stimmen wir mit Hans Urs von Balthasar S. J. überein, die Aufgabe des Christentums unserer Zeit in einer Weiterführung der mittelalterlichen Wendung zur ganzen Natur — einschließlich der leiblichen — als dem Orte der Menschwerdung Gottes zu sehen, gilt es ferner, die neuzeitliche Betonung des Individuellen und Personalen aus ihrer Säkularisierung zu erlösen und in eine christliche Sinnrichtung zu leiten, so erscheint das Ziel Sellmairs vollauf gerechtfertigt, dem heutigen Priester und Priesterkandidaten den Weg zu unverbogener Natürlichkeit, gottgewollter Weltzugewandtheit und christlicher Persönlichkeitsgestaltung zu weisen. Es geht also um die spezifische Ausformung des Weltpriestertums in bewußter und deutlicher Ablösung vom monastischen Priesterideal. Der Gefahr einer Fehlauffassung begegnet Sellmair vor allem dadurch, daß er sich selbst und seinen Lesern Priesterpersönlichkeiten wie Newman und Sailer als Typen seiner Zielsetzung vor Augen hält. Schon allein das feingefügte und reiche Mosaik edelster Zitate gibt seinem Buche einen nicht geringen Wert. Mit Recht weist Sellmair darauf hin, daß die tiefste Wurzel des antiklerikalen Affektes metaphysischer Art und daher nicht völlig überwindbar ist. Doch anschließend betont er stark die Notwendigkeit, eine Entfremdung des Priesters von der Welt zu verhüten. Es geht ihm um ein lebensfähiges Priesterideal. Die konsequente Durchführung dieser weltzugewandten Blickrichtung gibt dem Buche eine bisher unerreichte Zeitnähe und trotz der mitunter essayistischen Darstellungsweise eine eindrucksvolle innere Geschlossenheit. Die Kapitel etwa über Bildung berühren mit starkem Einsatz für Wünsche der jungen Generation Probleme der heutigen Glaubensverkündigung, betonen aber ebensosehr den Primat des Logos und die unabdingbare Notwendigkeit strengwissenschaftlich-theologischer Durchbildung. Weit entfernt, Scholastik in Bausch und Bogen als rationalistischen Irrweg anzusehen, lautet die Parole: „Zurück zu den Quellen, zur Bibel und zu den Vätern". Aber auch hier nicht einfachhin Wiederholung eines Gewesenen, nicht nur ein tiefes Verstehen des Liturgischen, Kultischen und Symbolischen, nicht nur pneumatischer Christus, sondern auch konkrete Sicht auf die historische Person Jesu Christi als Urtypus priesterlicher Persönlichkeitsgestaltung.

Das Bemühen um personale Ganzheitsbildung läßt Sellmair beachtenswerte Gedanken über die Bedeutung ästhetischer Werte als Zugänge zum Wahren und Guten aussprechen. Weit öffnet er darum dem Priester die Tore zum Reich alles Schönen in Kunst, Kultur, Literatur und Musik. Die menschliche Seite der priesterlichen Bildung kommt bei ihm in glänzender Form zu ihrem Recht. Askese kennt der Verfasser als echte innere Zucht, nicht als Dressur, als Mittel im Streben nach Vollkommenheit, nicht als Selbstzweck, als organische Synthese des Vitalen und Geistig-Seelischen, nicht als Vergewaltigung des einen durch das andere, als personale Zubereitung zum Opferamte, als innere Loslösung von der Welt, aber in der Ebene der Natur und nicht von ihr weg. Eine tiefe Auffassung der Keuschheit läßt ihn Ehelosigkeit als fruchtbaren Verzicht und die dem Priestertum angemessene Lebensform erscheinen. Die Gefahrenherde unausgefüllter Leere werden als Einbruchsstellen zerstörender und dämonischer Kräfte mit scharfer Beobachtungsgabe gezeigt. — Dies alles mehr zur Charakterisierung der Grundrichtung des Buches als zur Vollerfassung seines überreichen Inhaltes.

Das Buch ist offenbar an einen über den Priesterstand hinausgreifenden Leserkreis gerichtet und wird zweifellos durch die überaus ansprechende Form der Darstellung, durch die Fülle praktischer Erfahrung und Lebensweisheit, vor allem durch den Hochstand profaner Bildung auch in Laienkreisen großen Anklang finden. Diese Vorzüge werden auch dem Priester einen gewissen Mangel an Systematik reichlich ersetzen. Bedeutsamer erscheint jedoch die vielleicht zu geringe theologische Fundierung des Ganzen. Dies gilt namentlich von dem grundlegenden Kapitel über die Stellung des Weltpriesters. Die theologische Bestimmung seines Standortes in der Welt, hergeleitet aus seiner Teilnahme an der übernatürlichen Vaterschaft, aus seinem Standescharakter als Repräsentant Christi und als „Opferer" und „Geopferter" mit Christus, ferner aus dem vinculum, das ihn ähnlich dem Bischof mit seiner Herde verbindet, ist nur andeutungsweise gegeben. Gerade wegen der Schwierigkeiten, einen „Humanismus im Sinne des Kreuzes" zu lehren, hätte dem Eingehen des Priesters in das Leiden Christi eine ernstere Behandlung gewidmet werden müssen. Der schöne Satz: „Das Band, das den Priester aber besonders unlöslich mit dem Menschen bindet und verbindet, ist das Leiden" (S. 250), steht ziemlich isoliert. Eine theologische Erörterung des Leidensproblems namentlich in der Form der Sühne etwa in Anlehnung an Kol. 1, 24 hätte zu einer weit tieferen als vorwiegend nur psychologischen Bewertung des priesterlichen Leidens geführt. Nicht allseitige Zustimmung wird ferner der Verfasser hinsichtlich seiner wenn auch durchweg psychologisch sehr feinen Ausführungen über den Zölibat erwarten dürfen. Ob er mit der Ablehnung der „bekannten Argumente" auch die Zurückführung auf die Virginität der Kirche und das Beispiel Jesu Christi meint, steht dahin. Dann hätte umsomehr eine tiefere theologische Begründung aus dem Hirtenamt des Priesters, das von ihm als „überzeugendes Argument" gewertet wird, versucht werden müssen. Sehr mißverständlich aber erscheinen in diesem Zusammenhange Bemerkungen wie: „So urteilt die Kirche jedenfalls heute", zumal dann, wenn unmittelbar anschließend vorwiegend utilitaristische Gründe angeführt werden. (Vgl. S. 193—195.) Dies wird namentlich dem Priesterkandidaten die „saubere Entscheidung" nicht gerade erleichtern. — Einen der schönsten Abschnitte des Buches bildet zweifellos das Kapitel vom Beten des Priesters. Aber gerade hier wäre es eine reizvolle und im Rahmen dieses Buches vielleicht notwendige Aufgabe gewesen, aus der heiligen Liturgie heraus das priesterliche Gebet im Dienste der Gemeinschaft zu beleuchten. Im Gebet für seine Herde entzündet sich wohl am lebendigsten die Liebe des Priesters zu den Seinen. — Fraglich erscheint sodann die umfassende Gültigkeit des humanistischen Priesterideals für unsere Zeit. Ob nicht im Weddingmilieu moderner Großstädte der franziskanische Priestertypus ein noch dringlicheres Anliegen ist? Ob nicht auch die zu erwartenden schweren Erschütterungen im religiösen Raum, sowohl äußerer als innerer Art, weniger den Gentleman als den Hei-

ligen und Helden im Priester fordern? Der tiefe Ernst der Gegenwart und sicher auch der nächsten Zukunft zwingt zur Besinnung auf die priesterliche Substanz. — Das Buch Sellmairs vom Priester in der Welt sollte in keiner Priesterbibliothek fehlen. Jedoch darf es weder das allein maßgebende noch das letzte sein.

Dr. L. Lieser-Bonn.

2. Der erste Band enthält „Theologische Vorfragen". In gedrängter Gedankenfülle wird der Ort des Weihesakramentes in Theologie und lebendiger Kirche aufgezeigt. Schon hier kommt die beherrschende Stelle des eucharistischen Opferdienstes zum Ausdruck. In mehr betrachtender Form legt der zweite Band an der Hand des „Pontificale Romanum" den Sinngehalt der übrigen Weihen dar. Die schriftgetränkte Darstellung bereichern die Schätze großer Väter und Kirchenlehrer. Die Bücher bieten nicht nur jedem Priester eine Fülle Anregung. Sie sind auch Zeugnis der Sorge der „Mater Ecclesia" um würdige Diener des Heiligtums.

C. Noppel S. J.

APHORISMUS

Französische Moralisten. La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort, Rivarol. Die Aphorismenbücher in vollständiger Gestalt verdeutscht und herausgegeben von Fritz Schalk. Mit Vorwort von Karl Voßler. 8° (XXXIX und 362 S.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. M 4.50.

Novalis: Romantische Welt. Die Fragmente, herausgegeben von Otto Mann. 8° (LIX und 386 S.) Leipzig 1939, Dieterich. Geb. M 4.—

Aphorismus kann, wenn er als bewußte Denkform auftritt, Ausdruck sehr verschiedener geistiger Zustände und Erfahrungen sein. Dennoch scheint vor allen Besonderungen diesen Erfahrungen ein Doppeltes gemeinsam zu sein: Einmal das Wissen um gewisse Grundmängel des Systematischen als solchen, das bei allen Annäherungen das Augenblickhafte des Augenblicks nicht einholt. Der Aphorismus setzt an Stelle des Freskos den Schnappschuß. Dann aber ebenso wesentlich eine Art resignierten und ironischen Abstandes gegenüber dem Versunkensein in den Augenblick, worin erst sein allgemeines Gesetz, seine Maxime aufblitzt. Das erste Moment ist thetisch, das zweite analytisch. Innerhalb dieser Gemeinsamkeit ist aber nun Raum für vieles. Schon die ausgezeichnete Sammlung der klassischen französischen Aphoristiker zeigt eine große Verschiedenheit der Haltungen, die von der ganz vorzüglichen, tiefen und treffenden Einleitung Fritz Schalks aufgewiesen werden. Über dem gemeinsamen Unterbau einer Ablehnung systematischen Denkens, der Bindung an das Gesellschaftsideal der honnêteté, politesse, délicatesse, finesse, des inhaltlichen und sprachlichen esprit —: bei La Rochefoucauld eine kühle Illusionslosigkeit mit der Tendenz, die Scheintugend als „Leidenschaft" zu entlarven, aber aus dieser stoischen Überlegenheit auch wieder die Nachsicht, welche weiß, „daß sich die Laster mit den Tugenden mischen müssen wie Gifte mit Heilmitteln", — bei Vauvenargues an Stelle dieser reinen Analyse die Entdeckung des Thetischen, des Positiven der durch die Leidenschaften geschaffenen Situationen des Augenblicks, — bei Montesquieu der Grundkonflikt zwischen historischer und aufklärerisch-allgemeiner Wahrheit, die als Grenzphänomen die kurze Maxime gebiert, — bei Chamfort die schließlich die Revolution bejahende Gesellschaftskritik, die aus der Distanz des heraufziehenden Neuen den Blick für die genauen Umrisse des Alten erhält, — bei Rivarol umgekehrt aus der Distanz und Ablehnung der Revolution der Sinn für geschliffene Diamanten der Tradition. — Fritz Schalks Übertragung ist so gut, als sie es sein kann; er wird sich nicht verhehlen, daß deutsche Worte niemals ganz den blitzenden, ebenso geistig-transparenten wie körperhaft warmen und strahlenden Klang des klassischen Französisch wird wiedergeben können.

Eine völlig neue Funktion des Aphorismus zeigt sich uns, wenn wir in das Reich von Novalis eintreten: Ruht bei den Franzosen die Maxime in sich selbst, schwebend zwischen dem Konkretesten und Allgemeinsten, zwischen Distanz und höchster Gegenwärtigkeit, so ist der „synthetische Witz" des Romantikers die Funktion seiner alle Systematik sprengenden Sehnsucht, das Totale, Göttliche in seiner Allgegenwart zu fassen und ebensosehr durch höchsten „Geist" zu erzeugen. Die Kurzform des Aphorismus ist insofern mehr als das System, als sie jeweils das Ganze in höchst synthetischer Form in sich zusammenballt und gerade so den Tatcharakter des Geistes offenbart: das Fragment weist dynamisch über sich hinaus ins Absolute, ist Funke des göttlichen Feuers. Otto Manns Einführung ist treffend und stellt Novalis' Denken in den geistigen Rahmen seiner Zeit. Die Auswahl der Texte stellt im Gegensatz zur vollständigen, ebenfalls sachlich geordneten Auswahl von Ernst Kammnitzer weniger einen immanenten Aufbau der Denkwelt von Novalis dar, als deren Projektion in die Gegenwart, ihre Anschauungen und Bedürfnisse. Daß dadurch überraschende Zusammenhänge — zumal im Abschnitt über Staat usw. — aber gelegentlich auch notwendige Verkürzungen sich ergeben, ist mit der Methode gegeben. Novalis erweist sich jedenfalls als die aktuellste und für die Zukunft bedeutungsbeladenste Persönlichkeit des deutschen Idealismus. Er, mehr als Hölderlin, als Kleist, vielleicht mehr auch als Goethe und Schiller, weiß das heute Fällige und vieles vom Morgen.

H. U. v. Balthasar S. J.

MUSIK

Aurelius Augustinus, Musik. (Erste deutsche Übertragung, von Carl Joh. Perl.) gr. 8° (XXIV u. 307 S.) Straßburg 1937, Heitz & Co. M 7.—, geb. M 8.80

Eine Erstübersetzung nach 1550 Jahren!

Abgesehen von den Schwierigkeiten jeder Augustinusübersetzung waren hier besondere Hemmnisse zu überwinden. Das Kernstück des Werkes liegt im 6. Buch. Man könnte es als den Versuch einer „Theologie der Musik" bezeichnen. Wer aber bis dorthin gelangen will, läßt sich nur allzu leicht durch die ersten fünf Bücher abschrecken: sie geben eine Rhythmuslehre, die zwar von überragender Beobachtungsgabe zeugt, aber doch manchen Musikkenner schon zu einem Fehlurteil über das ganze Werk verleitet hat. Und alle sechs Bücher zusammen sind nur die erste Hälfte eines unvollendeten Ganzen. Nur der Rhythmus ist behandelt, nur die geheimnisvollen Zahlen, ihre Ordnung, ihr Ursprung in Gott — die Untersuchung des Melos, der Melodie, war

einem weiteren Teil vorbehalten, der nicht zur Ausführung gekommen ist. Aber schon dieser erste Anstieg genügte Augustinus, um einen Sprung in die Transzendenz zu wagen, wie ihn auf diesem Gebiet weder das Mittelalter noch die Neuzeit je wieder gewagt hat.

Am Anfang des Werkes stehen musikpsychologische und -ästhetische Untersuchungen. „Die Musik ist ein Vorgang, der sich in der geheimsten Innerlichkeit abspielt. Er hat deshalb auch in unsern Sinnen oder in den Dingen, die von uns sinnlich wahrgenommen werden, irgend welche Spuren zurückgelassen. Diese Spuren von ihren Anfängen her zu verfolgen, damit wir ohne Irrtum zu jener Innerlichkeit geführt werden können, ist zunächst unser Streben" (46). Inmitten der scharfsinnigen, aber oft trockenen Rhythmuslehre erfrischen immer wieder praktische Ausblicke auf das Leben (Berufsethos des Theatersängers!) oder geistreiche Spekulationen (über die Zahl 10; vom Sinn der Pause!). Das letzte Buch bringt dann zunächst eine metaphysische Durchdringung aller vorausgegangenen Untersuchungen. Bald aber spricht nur noch der Offenbarungstheologe, der von jedem Punkt aus den Aufstieg zu übernatürlichen Höhen unternehmen kann. (Bemerkenswert übrigens, daß auch Scheeben sich eingehend mit den Geheimnissen der Zahlenmystik und Musik befaßt hat!) So führt ihn das Leib-Seele-Problem, die Möglichkeit körperlicher Einwirkung auf die Seele, zum Geheimnis der gefallenen Menschennatur und von da weiter zum Geheimnis des Gottmenschen. Vom gleichen Leib-Seele-Problem aus gelangt er auf andern Wegen zur Frage der geschöpflichen Abhängigkeit, der Kontingenz. Am schönsten aber blühen Gedanken und Sprache auf, wenn er aufsteigt von den veränderlichen Zahlen zu dem unveränderlichen Urheber aller Zahl, zu dem die Seele getrieben wird aus Liebe zum Schönen, das gerade auch in der Zahl, in der Gleichheit, ihr entgegentritt. Die Krönung des Ganzen bildet es, wenn er die Beziehungen der Musik zu den vier sittlichen und drei göttlichen Tugenden und letztlich zur heiligsten Dreifaltigkeit aufzeigt.

Leider geschieht das meist nur andeutungsweise. Und das wird man wohl als Schwäche des Werkes empfinden dürfen: so genau die psychologische Untersuchung ist, so sehr mutet die theologische Begründung oft rein intuitiv an. Die Sorge, wieder zu seinem Gedankengang zurückzukehren, läßt ihn häufig da abbrechen, wo man eine Begründung erwartet. Auf diese Weise bleiben gerade die wertvollsten Abschnitte reichlich dunkel. Aber es ist nicht eine Dunkelheit der Armut, sondern des Reichtums. Und eines sagen uns all diese tiefsinnigen Anregungen auf jeden Fall: es gibt kein Stehenbleiben auf halbem Weg; entweder beschränkt der Mensch sich auf die Welt der Erscheinungen — und dann erstarrt er in Selbstbeschränkung; oder aber er sucht durchzudringen bis zum letzten Sinn alles Geschaffenen, auch aller Kunst: zum persönlichen Gott. Darum ist der Vers, den Augustinus so oft als metrisches Beispiel anführt:

„Deus creator omnium ...",

nach seinen eigenen Worten „nicht nur für die Ohren von zahlhaftem Klang, sondern bedeutet vielmehr für die Gesinnung der Seele die willkommenste Gesundheit und Wahrheit". G. Straßenberger S. J.

FINNLAND

1. *Finnland.* Junger Staat im Aufstieg. Volk und Raum als Kraftquelle. Von Johannes Stoye. 8° (232 S., 32 Aufnahmen u. 4 Kartenskizzen) Leipzig 1939, Schwarzhäupter-Verlag. Geb. M 5.50

2. *Die Kirche in Finnland.* Von F. Schultze. Ekklesia, Bd. II: Die skandinavischen Länder. 8° (204 S.) Leipzig 1938, Klotz. Kart. M 9.—

1. Die geplante Olympiade 1940 lenkte die Aufmerksamkeit auf das Land der tausend Seen. Aber der junge finnische Staat verdient schon in sich stärkste Beachtung. Das sympathische Volk hat in den kurzen Jahren der Freiheit einen außerordentlich schnellen Aufstieg erlebt, so daß Beschreibungen, die noch vor wenigen Jahren gültig waren, heute längst überholt sind, „und was heute geschaffen wird, ist morgen schon wieder durch noch größere Leistungen in den Schatten gestellt".

Das vorliegende Buch, das auf einer Studienreise des Verfassers und auf zuverlässigem, offiziellem Material beruht, bietet eine vorzügliche Einführung in Volk und Kultur, Wirtschaft und politische Stellung. Überall sind die unverbrauchten Kräfte eines jungen Volkes am Werk. Man arbeitet am Aufbau der eigenen Nation mit der gleichen Begeisterung und zähen Ausdauer, mit der man so überragende Erfolge im Sport errang. — Die Führung des Verfassers bleibt stets zuverlässig. Kleine Versehen betreffen nur Nebendinge.

2. Trotz der Selbständigkeit der finnischen Kultur und der engen verwandtschaftlichen Beziehungen zu den baltischen Ländern hat der Herausgeber der Sammlung Ekklesia die Darstellung der protestantischen Kirche Finnlands mit Recht dem Band über die Skandinavischen Länder zugewiesen, da durch acht Jahrhunderte die engste kirchliche Verbindung zwischen Finnland und Schweden bestanden hat. Finnland gilt als das lutherischste Land der Welt. Mehr als 95 Prozent der Bevölkerung gehören zur lutherischen Staatskirche. Bekenntnis und Kult sind stärker altlutherisch betont als anderswo im Norden, und in Kirche und Theologie sind die lutherisch gesehenen Begriffe Sünde und Gnade zentral. Das Christentum hat auch in den breiten Massen des Volkes starken Einfluß behalten, vor allem durch die großen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Wurzelnd im Pietismus, haben diese religiösen Bewegungen eine dem finnischen Volkscharakter entsprechende Ausprägung erfahren. Hauptträger sind nicht Geistliche, sondern Laien, tiefsinnige Bauernprediger. Zu Grunde liegt immer ein tiefer Bußernst, aus dem Schuldgefühl der Seele heraus, der zum stillen Wachen vor Gott führt. Der religiöse Ernst der Erweckungsbewegungen hat aber die Gefahr einer einseitigen Kulturverachtung vermieden. Wie im Mittelalter die katholische Kirche entscheidend dazu beitrug, die verschiedenen Stämme Finnlands zu einer einheitlichen Nation zu verschmelzen, so haben im 19. Jahrhundert die religiösen Erweckungsbewegungen eine bedeutsame Rolle in der Vorbereitung der nationalen Befreiung gespielt.

Die Schrift bringt zum ersten Male in deutscher Sprache eine vollständige Kirchengeschichte des Landes. Der Beitrag des finnischen Erzbischofs D. Erkki Kaila (Abo-Turku): „Das Luthertum und die religiöse Krise der Gegenwart", sprengt nur scheinbar den Rahmen des Buches. In Wirklichkeit zeigt der Aufsatz die Stel-

lung der finnischen Kirche zu den religiösen Problemen der Gegenwart: ein bewußtes Festhalten am Luthertum, verbunden mit einem zunehmenden Verständnis für neue religiöse Einflüsse. — Seit 1923 hat Finnland ein Zivilregister für Konfessionslose. Die Kirchenaustrittsbewegung ist aber in den letzten Jahren zurückgegangen, während die Zahl der Wiedereintritte in die Kirche steigt. Th. van Haag S. J.

Das Neue Testament in Einzelausgaben — für Soldaten. (In 6 Bändchen.) kl. 8° Stuttgart-S. 1939, Kepplerhaus-Verlag. Je M —.20

Es ist außerordentlich zu begrüßen, daß die an sich schon für den Tornister so brauchbare Ketter-Ausgabe nun auch in Einzelausgaben erscheint. Möge sie zu recht vielen an der Front und in den Kasernen den Weg finden. Th. Hf.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Asmus, G., Die Zulu. Welt und Weltbild eines bäuerlichen Negerstammes. 8° (285 S. u. Abb.) Essen 1939, Essener Verlaganstalt. 5 M.; geb. 6.80 M.

Barthel, E., Der Mensch und die ewigen Hintergründe. gr. 8° (70 S.) München 1939, Reinhardt. 2.20 M.

Beitia, E., Apostolado de los Seglares, Lecciones de Acción Católica. 8° (220 S.) Madrid 1939, Manuales Studium de Cultura Religiosa. 6 Pts.

Bergengruen, W., Der Tod von Reval. Kuriose Geschichten aus einer alten Stadt. kl. 8° (178 S,) Hamburg 1939, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. 3.80 M.

Bergmann, E., Die Geburt des Gottes Mensch. Eine Philosophie der Religion und der Religionen. 1. Bd. 8° (400 S.) Leipzig 1939, C. Peter. Geb. 8 M.

Braun, J., S. J., Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung. Lex. 8° (767 S. u. 157 Tafeln) Freiburg 1940, Herder. 56 M.; geb. 60 M.

Breitner, E., Maximilian I. Der Traum von der Weltmonarchie. 8° (404 S. u. 16 Tafeln) Bremen 1939, Schünemann. 5.50 M.; geb. 8.50 M.

Bückers, H., C. S. S. R., Die Makkabäerbücher: Das Das Buch Job. [Die Heilige Schrift für das Leben erklärt V. Bd.] gr. 8° (518 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. 14.40 M.; Halbleder 16.80 M.

S. Petrus Canisius, S. J., Opera Omnia. II. Bd.: Meditationes seu Notae in Evangelicas Lectiones. 1. Teil: Meditationes de Dominicis (hrsg. von F. Streicher S. J.). 4° (433 S.). Freiburg 1939, Herder. 23 M.; geb. 25 M.; Leder 26 M.

Czernin, W., O. S. B., Ein Leib — ein Brot. Der Kommuniongesang der Liturgie. kl. 8° (433 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. 3.50 M.

Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. 8. u. 9. Aufl. II. Bd. 8° (592 S.) Münster i. W. 1939, Aschendorff. 12.85 M.

Dillersberger, J., Das Evangelium des heiligen Lukas in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. I. Bd.: Maria. kl. 8° (176 S.) Salzburg 1939, O. Müller. Geb. 3.40 M.

Eschelbach, H., Hexenkampf. Friedrich Spee. Roman. 8° (564 S.) Bonn 1939, Veritas-Verlag. Geb. 8 M.

Esser, G., S. V. D., Cosmologia, in Usum Scholarum. 8° (376 S.) Techny (Illinois) 1939, Mission-Press. Geb. 2 $.

Feuerer, G., Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit. kl. 8° (298 S.) Freiburg 1939, Herder. 3.20; geb. 4.50 M.

Germanisches Nationalmuseum. Anzeiger 1936— 1939. Lex. 8° (187 S. mit 93 Abb.) Nürnberg, Schrag-Verlag Kart. 7.50 M.

Gewieß, J., Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte. [Breslauer Studien zur historischen Theologie, V. Bd.] gr. 8° (190 S.) Breslau 1939, Müller & Seiffert. 9.20 M.

Grabert, H., Der Glaube des deutschen Bauerntums. Bd. I: Bauerntum und Christentum. 8° (472 S.) Stuttgart 1939, Truckenmüller 9.60 M.

Groos, H., Willensfreiheit oder Schicksal? gr. 8° (277 S.) München 1939, E. Reinhardt. 4.80 M.

Guardini, R., Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker 8° (25 S.) Würzburg 1939, Werkbund-Verlag.

Günter, H., Das deutsche Mittelalter. 2. Hälfte: Das Volk. gr. 8° (314 S. mit 21 Abb. u. 14 Tafeln) Freiburg 1939, Herder. 7.60 M.; geb. 9.40 M.; Halbleder 11.60 M.

Haggeney, C., S. J., P. Friedrich Plappert S. J. Ein Lebensbild. kl. 8° (94 S. u. 3 Abb.) Münster i. W. 1939, Regensberg. Kart. 1.70 M.

Hanfstaengl, E., Cosmas Damian Asam. gr. 8° (162 S. u. 48 Tafeln) München 1933, Neuer Filser-Verlag. 7.80 M.

Hellpach, W., Übersicht der Religionspsychologie. 8° (135 S.) Leipzig 1939, Bibliographisches Institut. Geb. 2.60 M.

Heussi, K., Neues zur Petrusfrage. 8° (30 S.) Jena 1939, W. Biedermann. Kart. —.90 M.

Hippel, E. v., Bacon und das Staatsdenken des Materialismus. gr. 8° (164 S.) Halle (Saale) 1939, Niemeyer. Kart. 5 M.

Hubele, O., Familienbiologische Untersuchungen in der Nordmark. gr. 8° (165 S. mit 35 Abb.) Leipzig 1939, S. Hirzel. Kart. 10 M.

Jahrbuch katholischer Seelsorge 1939. (Hrsg. von der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe und Seelsorgewissenschaft.) gr. 8° (148 S.) Hildesheim, Borgmeyer.

Kiechler, W., Dionysos, Prometheus, Christos. Besinnung und Gesang. 8° (115 S.) Krailling b. München 1939, Wewel. Kart. 3.20 M.; geb. 3.80 M.

Klein, K., Literaturgeschichte des Deutschtums im Ausland. kl. 4° (488 S.) Leipzig 1939, Bibliographisches Institut. Geb. 17.50 M.

Klein, M., Von der All-Einheit im Ich. Eine paradogmatische Philosophie. gr. 8° (240 S.) München 1939, E. Reinhardt. 6 M.

Klute, F., u. a., Handbuch der geographischen Wissenschaft. Liefg. 166—168. 4° (je 32 S. mit Abb. u. 2 Tafeln) Potsdam 1939, Athenaion. Je 2.40 M.

Kolbenheyer, E., Der Einzelne und die Gemeinschaft. Goethes Denkprinzipien und der biologische Naturalismus. 8° (26 S.) München 1939, Langen & Müller. Kart. —.80 M.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. 27. Liefg. gr. 8° (160 Sp. u. 4 Tafeln) Augsburg 1939, Haas & Cie. 3.60 M.

— Das deutsche Theater und Drama im 19. und 20. Jahrhundert. 3. neubearb. Aufl. gr. 8° (170 S.) Würzburg 1939, Wächter-Verlag. Kart. 6 M.

Krose, A., u. a., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. (Hrsg. von der Zentralstelle für kirchliche Statistik.) 21. Bd. 8° (430 S.) Köln 1939 bis 1940, J. P. Bachem. Geb. 12.80 M.

Lippert, P., S. J., Eenzame—Broeder (uit het Duitsch door Jos. van Reusel). 8° (240 S.) Lier 1939, J. Van In & Co.

Lör, P., Moritz von Büren 1604—1661. Ein Zeitbild aus der Geschichte der katholischen Restauration des 17. Jahrhunderts. gr. 8° (157 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Kart. 3.80 M.

Mauriac, Fr., Das Geheimnis Frontenac. Roman. (Übersetzt von Ant. Meli.) kl. 8° (250 S.) Luzern 1939, Räber & Cie. Geb. 6.50 Fr.

Meinecke, Fr., Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte. kl. 8° (120 S.) Leipzig 1939, Koehler & Amelang. Geb. 2 M.

Meissinger, K., Der Abenteurer Gottes. Roman. 8° (340 S.) Wien, Ibach-Verlag. 4.80 M.

Messerschmid, F., Liturgie und Gemeinde. 8° (134 S.) Würzburg 1939, Werkbund-Verlag. Kart. 2.70 M.

Meysztowicz, V., La religion dans les Constitutions des Etats modernes. 8° (500 S.) Roma 1940, Herder. Kart. 60 £.

Mieder, E., Die Betriebsgemeinschaft und ihre Verwirklichung. gr. 8° (156 S.) Stuttgart 1939. Kohlhammer. Kart. 4 M.

Mornand, P., Das Antlitz Christi. gr. 4° (38 S. u. 152 Tafeln, davon 24 farbig) Leipzig o. J., Pantheon-Verlag. Geb. 12.50 M.

Moure-Mariño, L., Das geistige Profil Francos. (Übersetzt von Isabella v. Papen.) 8° (40 S.) Berlin 1939, Germania-Verlag. —.70 M.

Neguerela, N., Lecciones de Apologética. Tomo I y II. 5. Aufl. 8° (290 u. 483 S.) San Sebastian 1939, Librería Internacional. I y II = 15 Pts.

Oehler-Heimerdinger, E., Die Chinesin. Das Leben der Frau im Osten. 8° (238 S.) Elmshorn 1939, Gebr. Bramstedt. Geb. 3.60 M.

Preuß, H., Johannes in den Jahrhunderten. Wort und Bild. gr. 8° (145 S. u. 53 Tafeln) Gütersloh 1939, Bertelsmann. 6 M.; geb. 7.50 M.

Rahner, H., Eine Theologie der Verkündigung. 2. Aufl. gr. 8° (202 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. 5.20 M.

Reisch, E., Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie. [Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XII.] gr. 8° (184 S.) Bonn 1939, P. Hanstein. 5.60 M.

Riemann, H., Musiklexikon. (Hrsg. von Jos. Müller-Blattau.) 12. neubearb. Aufl., 3. Lief. gr. 8° (74 S.) Mainz 1939, B. Schotts Söhne.

Ries, J., O. M. J., Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin. 8° (300 S.) Bonn 1939, P. Hanstein. 9.20 M.

Schmidlin, J., Papstgeschichte der neuesten Zeit. IV. Bd. Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert: Pius XI. gr. 8° (234 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. 11.50 M.; Halbleder 14 M.

Schmidt, J., Der Mainzer Dom als Schauplatz und Denkmal deutscher Geschichte. Festschrift zum 700jährigen Jubiläum der Weihe des Domes. gr. 8° (140 S. mit 12 Abb.) Mainz 1939, Schmidt & Co.

Schneider, R., Elisabeth Tarakanow. Erzählung. kl. 8° (79 S.) Leipzig 1939, Insel-Verlag.

Schröder, R. A., Ewiges Gedächtnis. Worte am Grabe großer Deutscher. kl. 8° (78 S.) Hamburg 1939, Chr. Wegner. Geb. 2.50 M.

Schütz, P., Das Evangelium dem Menschen unserer Zeit dargereicht. 8° (488 S.) Berlin 1939, H. v. Hugo-Verlag.

Schuchhardt, C., Vorgeschichte von Deutschland. 4. Aufl. gr. 8° (448 S. mit 358 Abb.) München 1939, Oldenbourg. Geb. 9.60 M.

Siegmund-Schultze, F., Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. [Ekklesia X, 45.] gr. 8° (160 S.) Leipzig 1939, L. Klotz. 7 M.; subskr. 5 M.

Spaemann, H., Das königliche Hochzeitsmahl. Vom Wesen und Wachsen des Glaubens. kl. 8° (150 S.) Münster i. W. 1939, Regensberg. Geb. 2.50 M.

Stavenhagen, K., Heimat als Grundlage menschlicher Existenz. gr. 8° (122 S.) Göttingen 1939, Vandenhoek & Ruprecht. Kart. 4.80 M.

Stifter, Adalbert, Werke (Studien) I u. II (Hrsg. von Max Mell.) kl. 8° (685 u. 718 S.) Leipzig 1939, Insel-Verlag. Geb. je 6 M.

Stifter, A. u. J. Aprent, Lesebuch zur Förderung humaner Bildung. 8° (380 S.) München 1939, Oldenbourg. Geb. 6.50 M.

Stöckli, A., O. M. Cap., Die Franziskuslegende des „Passionales". gr. 8° (103 S.) Stans 1938, Jos. v. Matt.

Suzuki, D., Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. kl. 8° (188 S. u. 10 Abb.) Leipzig 1939, Weller & Co. Kart. 5.80 M.

Thiry, L., O. S. B., Speculativum-practicum secundum S. Thomam. [Studia Anselmiana, Fasc. IX] gr. 8° (70 S.) Roma 1939, Herder. Kart. 16 £.

Weigl, F. u. J. Zinkl, Ein Bilderbuch vom Lieben Gott. 4° (16 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. 1.10 M.

Meß-Wein **1937er Kueser Weisenstein,** à Flasche RM. 1.70
Orig.-Abf. Korkbrand
1936er Kanzemer Altenberg, à Flasche RM. 1.40
Orig.-Abf. Korkbr. Bischöfl. Priesterseminar Trier
Glas u. Kiste leihweise, Ziel 3 Monate, auf Wunsch Raten
Garantie f. Naturreinheit. *Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme.* Liste kostenlos
Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1 (Mosel)**
Beglaubigter Meßweinlieferant. Beste Referenzen

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.

Zeitschrift für katholische Theologie

Jährlich 4 Hefte zum Jahresbezugspreis von 10 RM., ausschließlich Porto

Inhalt des 4. Quartalheftes 1939:

Abhandlungen. W. Warnach, Sein u. Freiheit. Blondels Entwurf einer normativen Ontologie. II — H. Rahner, „Mysterium Lunae". Zur Kirchentheologie der Väterzeit. II.
Rezensionen. H. de Lubac, Catholicisme (K. Rahner). — Th. Steinbüchel, Die philosoph. Grundlegung der katholischen Sittenlehre (V. Naumann).
Neuerscheinungen. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Die Zeitschrift kann durch den Buchhandel, in Deutschland auch durch jede Postanstalt oder direkt vom Verlag bezogen werden

Verlag Felizian Rauch / Innsbruck

Lothar Schreyer
Bildnis der Engel
Ein Schaubuch und Lesebuch
gr. 8° 144 Seiten. 24 ganzseitige Bildtafeln, davon 2 mehrfarbige. Geb. 6.80 M.

Ein Buch fürs christliche Heim. Im Vordergrund steht das Bild, das echte Engelbild, und aus ihm wird die Lehre von den Engeln herausgelesen und schaubar gemacht. Dazu die schönsten und bezeichnendsten Stellen aus Bibel und Liturgie, aus griechischen und lateinischen Kirchenvätern und aus der christlichen Mystik. Bild und Wort helfen hier zusammen, ein Engelbuch zu schaffen, das unser Verhältnis zu dieser Welt der reinen Geister von Grund auf neu ordnet, wie es gesunder Christlichkeit eigen ist und von jung und alt in gleicher Weise begrüßt werden wird.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

RELIGION

Von Hans Eibl

I. Teil. Vom Wesen der Religion[1]

An die Frage nach dem Wesen der Religion kann man unter drei Gesichtspunkten, im Hinblick auf die Möglichkeit der Einordnung, herantreten: Religion stammt aus den Tiefen der Natur, aus dem allgewaltigen Leben; Religion ist ein Ergebnis der kulturellen Entwicklung, ein Geschöpf des in der Geschichte sich entfaltenden Geistes; Religion ist Offenbarung des Göttlichen. Mit der Frage nach dem Wesen nicht identisch, aber wohl verbunden, ist die Frage nach dem Wert. Sie wird im Folgenden im Zusammenhang mit der Wesensfrage geprüft werden. Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte will nicht besagen, daß sich die von ihnen aus sichtbaren Erkenntnisse ausschlössen. Es kommt vor, daß in der Hitze des Gefechts das Leben gegen den Geist, Natur und Geist gegen die Gottesidee ausgespielt werden; aber dazu besteht kein logischer Zwang, sondern das Präjudiz für eine architektonische Ordnung, vorausgesetzt, daß es überhaupt Sache des Weisen ist, zu ordnen und über vorläufige Antithesen zur Synthese zu gelangen.

Wenn daher im Folgenden die Wesensfrage von dem Gesichstpunkt der Kultur aus angegangen wird, weil dieser dem durchschnittlichen Bewußtsein von heute am nächsten liegt — denn auch wer z. B. mit dem religiösen Gedanken der Erlösung nichts anzufangen weiß, muß doch die religiöse Kunst des Christentums als einen Himalaya von Höhepunkten menschlicher Kunst einschätzen —, so schwebt die Absicht vor, von der kulturellen Untersuchung aus zu einer Betrachtung überzugehen, die aus einer metaphysischen Ansicht vom Leben stammt und zur Ahnung einer übernatürlichen und übergeschichtlichen Welt vordringt.

Man kann die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur allgemein stellen, dann bedeutet sie: Welche Rolle spielt die Religion überhaupt im kulturellen Leben? — und man kann sie in besonderem mit Bezug auf die Kultur der Gegenwart dahin formulieren, welche Bedeutung die Religion in unserer gegenwärtigen Bildung und für die nächste Zukunft habe. Die allgemeinere Fassung enthält die logischen Voraussetzungen für die besondere, denn wenn im Verhältnis von Religion und Kultur etwas Typisches liegen sollte, so ist anzunehmen, daß dieses sich auch heute und in der Folgezeit herausstellen werde. Wir werden daher die allgemeinere Fassung des Problems nicht umgehen können, wenngleich der ungeheure Umfang des geschichtlichen Stoffes als Warnungszeichen vor dem Unternehmen steht. Unter diesen Umständen bleibt nichts anderes übrig als auf das Historische nur gelegenlich zu blicken und die im Wesen der beiden Begriffe liegenden Beziehungen zu untersuchen, Kultur und Religion mit dem Vorbehalt einer späteren Vertiefung im ersten Ansatz zu definieren. Kultur ist die Gesamtheit der Bestrebungen und Leistungen, die auf die Verwirklichung des vollen menschenwürdigen Lebens gerichtet sind. Unter menschenwürdigem Leben ist ein solches zu verstehen, welches der harmonischen und allseitigen Entwicklung des Menschen nach seiner leiblichen, seelischen und geistigen Seite günstig ist. Religion ist das Bestreben des Menschen, sich mit dem geistigen Hintergrund der Welt in eine gesteigerte, bewußte Verbindung zu setzen. Steigerung und Bewußtheit werden deshalb hervorgehoben, weil in unbewußter Weise jedes Wesen am Metaphysischen teil hat; die Religion aber will ein bewußtes Teilnehmen am göttlichen Leben. Aus diesen Definitionen ergibt sich, daß die Religion als eine der Formen geistiger Betätigung zur Kultur gehört. Eine weitere Frage ist aber die, ob die Verbindung von Religion und Kultur gut oder gleichgültig oder übel ist. Auf diese Frage sind verschiedene Antworten möglich.

Die einen werden glauben, daß sowohl die Kultur wie die Religion sinnvolle Äußerungen des Menschen seien, andere werden es bezweifeln oder bestreiten. Die Bestreitung erfolgt von drei möglichen Standpunkten aus: 1. Kultur und Religion, beide seien ein Unglück; 2. Kultur sei ein Unglück, aber Religion sei gut; 3. Religion sei ein Unglück, aber Kultur sei gut. — Der erste Gedankengang besagt, näher ausgeführt, daß es für den Menschen vom Übel war, sich in das gefährliche Gebiet des Geistes gewagt zu haben, und seine Ahnen besser daran getan hätten, im Bereiche des Instinktes zu bleiben. Gegen diese Klage ist zu sagen, daß sie völlig sinn- und zwecklos ist, denn wir können den Aufstieg des Lebens

[1] Anm. der Schriftleitung. — Wegen Raummangels mußte der Aufsatz leider in zwei Teile zerlegt werden, wobei sich Verfasser und Schriftleitung darüber klar waren, daß dadurch zunächst gewisse Fragen bleiben, die erst im weiteren eine Lösung — im Sinn der eigenständigen platonisch-augustinischen Philosophie des Verfassers — erhalten.

zu Bewußtsein und Geist nicht rückgängig machen, es kann sich nur mehr darum handeln, eine möglichst glückliche Harmonie zwischen Leben, Seele und Geist herzustellen. Wer den Geist anklagt, daß er die Harmonie des Lebens gestört habe, verringert die Disharmonie nicht, sondern erhöht sie. Er fördert das, was er abschaffen will. Der Ruf „Zurück zum natürlichen Leben!" kann also nur den Aufruf zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gedanken und Wünsche, zu einer besseren Einordnung des Menschen in die natürliche und gesellschaftliche Umwelt, zu einer besseren Anpassung der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt an den Menschen bedeuten.

Auch die zweite These: Kultur ist ein Übel, Religion ein Segen — ist nicht haltbar. Es ist keine Religion denkbar, welche nicht die Mittel der Kultur benützte. Wenn die These gelegentlich aufgestellt wird, so hat sie nur den Sinn, daß ein bestimmtes religiöses Weltbild im Kampfe sei mit einer bestimmten kulturellen Gestalt. Ein typischer Fall war der Kampf des antiken Staates gegen das Christentum, der manche Christen dazu veranlaßte, die antike Kultur zu verwerfen. In dieser Lage hat z. B. Tertullian gelegentlich den Wert der antiken Kultur in Frage gestellt und jede Verbindung zwischen dem Evangelium und der alten Philosophie geleugnet. Aber die Entwicklung ging über diese Episode hinweg, und das natürliche Verhältnis, daß die Religion von sich aus die Verbindung mit der Kultur aufsuchen und befestigen müsse, setzte sich bald durch.

Die dritte Behauptung, daß die Kultur gut sei, die Religion aber nicht, ist nicht mehr verstummt, seitdem die selbstbewußte Vernunft an den gegebenen Einrichtungen Kritik zu üben begann. Sie findet sich mehr oder weniger klar formuliert seit dem Kampfe des Xenophanes gegen die Homerische Theologie und dem des Epikur gegen den Glauben an Jenseits und richtende Götter, über die heidnische Kritik am Christentum und die christliche Kritik am Heidentum bis zur religiösen Kritik der neuzeitlichen Aufklärung. Sie bezieht ihre Argumente sowohl aus der wissenschaftlichen Mangelhaftigkeit religiöser Weltbilder, wie aus der religiösen Intoleranz, aus der Verfolgung hervorragender Geister im Namen religiösen Glaubens, der Hinrichtung des Sokrates wegen Religionsfrevels, den Religionskämpfen und Ketzerverfolgungen innerhalb des Christentums, des Islams, der ostasiatischen Kultur. Allein hier wird übersehen, daß es sich um eine menschliche Tragödie von viel allgemeinerem Umfang handelt. Auf allen Gebieten menschlichen Strebens finden wir Wettbewerb und Kampf, der immer wieder in Haß und Blutvergießen endet. Es wird gekämpft um Lebensmittel und um Land, um Schätze und um Macht, die Weltgeschichte ist angefüllt mit Kämpfen der Kulturen gegeneinander, der kulturelle Geist selbst ist in sich gespalten und die Parteien des Geistes stehen einander als Feinde gegenüber. Im Zustande des Kampfes aber ist der Geist grundsätzlich intolerant. Das gilt von künstlerischen, wissenschaftlichen, politischen und religiösen Richtungen; es kämpfen philosophische, politische, religiöse Systeme gegeneinander in allen möglichen Kombinationen, und man kann nicht sagen, daß die Kämpfe der Religion gegen die übrige Kultur ganz besonders blutig und philosophische Weltanschauungen von dem Vorwurf gewalttätiger Intoleranz frei gewesen seien. Der spätantike Staat führte den Kampf gegen das Christentum nicht nur auf Grund einer politischen, sondern auch einer philosophischen Weltanschauung, und auch die europäischen Revolutionen der neueren Zeit, von denen zwei, die französische und die russische, sehr blutig waren, erstreckten sich über Gesellschaft und Wirtschaft hinaus auf das weltanschauliche Gebiet und gingen — wenigstens der Absicht nach — auch aus wissenschaftlichen Überzeugungen hervor. Mit der Intoleranz steht es vielmehr so: Jedes System, das sich bedroht fühlt, ist intolerant. Die Grausamkeit, mit der die Intoleranz ausgeübt wird, hängt ab einerseits von den Machtmitteln, über die ein System verfügt, anderseits von der im Laufe der Zeit sich steigernden Bitterkeit des Kampfes; ferner: der jeweils bedrohte Wert wächst im Bewußtsein seiner Verteidiger zu einem absoluten Wert, und Kämpfe um absolute Werte sind immer unbarmherzig.

Der Satz, der für die Kultur, aber nicht für die Religion eintritt, kann auch den Sinn haben, daß die Religion einer tieferen Bewußtseinsstufe angehöre als die Kultur, insofern die Kultur über jede erreichte Stufe hinausschreiten könne, die Religion aber in einem gegebenen Zustande verharren müsse. Sie wird wohl als vorbereitende Phase anerkannt, aber eben deshalb als eine zu überwindende Form des Geistes hingestellt. Die berühmteste Formulierung des Gedankens stammt bekanntlich von Hegel. Diese Theorie hat auf den ersten Blick etwas sehr Einleuchtendes. Es läßt sich darauf hinweisen, daß der Mythos in Kunst und Metaphysik übergeht und diese geistigen Schöpfungen weiterleben, auch wenn der Mythos zu verdorren beginnt. Allein die Entwicklung geht weiter, auch Metaphysik und große Kunst schwinden dahin, wenn der Mythos gänzlich abgestorben ist. Auch die griechische Kunst und, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, die griechische Metaphysik verwelkten, als das religiöse Weltbild der Antike durch das christliche Weltbild beiseite geschoben war; vor kurzem drohte der Stil der Sachlichkeit die große Kunst und Dichtung zu verdrängen. Es leben also Metaphysik und Kunst von der Religion. — Damit ist eine wichtige Erkenntnis

gewonnen: Religion ist die Voraussetzung jeder höheren Kultur, aus ihr haben sich durch Differenzierung die einzelnen Zweige des höheren geistigen Lebens herausgebildet, die Philosophie, die Wissenschaften, die Künste. Zu Konflikten kam es überall dort, wo sich neue Anschauungen gegen ältere durchsetzen mußten. Es gab Kämpfe zwischen alten und neuen Kunststilen und zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Theorien. Aber besonders heftig waren die Kämpfe zwischen älteren und neueren gesellschaftlichen Ideen und zwischen alten und neuen Weltanschauungen; und zwar deshalb, weil gesellschaftliche Änderungen viel tiefer in das Leben eingreifen als wissenschaftliche Theorien, und weil Religionen viel zäher am Überlieferten festhalten als andere geistige Formen. Oft sind auch gesellschaftliche und religiöse Einrichtungen sehr eng miteinander verbunden. (Der Frage, warum religiöse Ideen so große Zähigkeit haben, werden wir später nähertreten.)

Aber das Kernproblem ist dieses: ob Religion überhaupt so zum Wesen des Menschen gehöre, daß sie etwas Unverlierbares darstellt, das nur seine Ausdrucksformen verwandelt, aber selbst immer wieder als lebendige Macht hervorbricht. Diese Frage zu entscheiden obliegt nicht der Wissenschaft, sondern dem metaphysischen Glauben. Man kann religiöse Ideen mit den Mitteln der Wissenschaft nicht streng beweisen, sondern nur wahrscheinlich machen. Umgekehrt kann sich die Ablehnung der Religion im Namen der Wissenschaft nicht auf durchschlagende Argumente stützen, sondern nur auf mangelhafte Induktion. Die bisherigen Erfahrungen zeigen nur, daß Religionen überwunden worden sind, um neuen Platz zu machen; und zwar sind die mythischen Naturreligionen von historischen Religionen verdrängt worden, an deren Anfang ein geschichtlicher Vermittler der Offenbarung steht. Die gegenwärtige religiöse Krise, die allerdings schon zwei Jahrhunderte dauert, ist noch nicht entschieden. Und selbst wenn sie mit einer allgemeinen Verdrängung der Religion aus dem europäischen Kulturraum enden sollte, so wäre auch damit gar nichts bewiesen, denn einmal können wir nicht wissen, was künftige Jahrtausende bringen werden, dazu kommt aber noch eine andere viel ernstere Erwägung.

Gesetzt, es würden die Menschen von einem bestimmten Zeitpunkte an Jahrtausende hindurch religionslos leben, gesetzt, sie würden sich in ihrem irdischen Leben nicht schlechter fühlen als bisher, sondern sogar behaglicher, weil sie alle ihre Kräfte auf die zweckmäßige Einrichtung des Lebens in dieser Welt sammeln könnten, so wäre damit so lange über den Wert der Religion nichts entschieden, als über ihren Wahrheitsgehalt nichts ausgemacht wäre. Nehmen wir nun, um dem Ungünstigen nicht auszuweichen, den Fall an, es gebe wohl eine übermenschliche geistige Welt, als Wirklichkeit, nicht als bloßen Grenzbegriff, aber die Menschen lebten durch lange Zeiten an ihr vorbei, ohne von ihr Notiz zu nehmen, so hätten eben die Menschen zum Göttlichen keinen Zugang, es würde aber daraus noch nicht im geringsten folgen, daß eine göttliche Welt nicht existierte. Die Menschen hätten in diesem Falle sich eben so entwickelt, daß gewisse Organe der Auffassung verkümmert wären. Der Fall wäre nicht identisch, aber ähnlich dem, daß manche Menschen für klassische Musik oder für höhere Mathematik kein Verständnis, keine Möglichkeit des Empfangens haben; man könnte sich denken, daß sich Menschen in Zukunft so entwickelten; eine klassische Symphonie, die Lehrsätze der höheren Mathematik blieben doch, was sie sind, auch wenn sie nicht apperzipiert würden. Oder ein anderes Beispiel zur Verdeutlichung: Wir haben Grund anzunehmen, daß die Tiere Empfindungen haben, die uns unzugänglich sind. Wir erleben eine bestimmte Anzahl von Empfindungsmodalitäten, und innerhalb jeder eine bestimmte Menge von Qualitäten. Aber es ist denkbar, sogar wahrscheinlich, daß es in der beseelten Natur noch viele andere Modalitäten und Qualitäten gebe. Man kann sich z. B. vorstellen, daß elektrische Spannungen als Qualitäten empfunden würden, so wie wir Lichtstrahlen als Farben empfinden. Man könnte sich eine übersensible Veranlagung denken, durch welche ein Mensch aus den vom andern Menschen ausgehenden Strahlen dessen Organismus oder sogar dessen Gedanken und Entschlüsse durchschaute; oder eine Begabung für Fernempfindung, z. B. für das Erfühlen verborgenen Wassers oder verborgener Metalle oder den Gesundheitszustand oder Seelenzustand räumlich oder sogar zeitlich entfernter Menschen. Das alles ist denkbar, kommt vielleicht in seltenen Fällen vor, jedenfalls ist es nicht die Regel. Das Überdenken solcher Möglichkeiten macht so viel klar, daß, wenn die Menschen zu gewissen möglichen Dingen keinen Zugang haben sollten, auf deren Nichtexistenz nicht geschlossen werden kann. Aber natürlich, macht der vorsichtige Skeptiker geltend, man hat auch keinen Grund, daraus, daß wir von einem als möglich denkbaren Gegenstande keine Kunde hätten, weil uns der Zugang zu ihm fehlte, ein Argument für seine Existenz zu machen. Indes muß doch vor dem Vorurteil gewarnt werden, als ob es außerhalb des uns erkennbaren Bezirkes nichts gäbe. Dieses Vorurteil stellt sich nämlich sehr leicht ein, nachdem man sich entschlossen hat, nur innerhalb des Erreichbaren zu bleiben. Der Positivismus und gewisse Formen des Kritizismus sind Weltanschauungen, bei denen der anfängliche Verzicht in einen negativen Dogmatismus übergeht. Aus der These: Bestimmte Dinge kümmern uns nicht, weil sie

unerkennbar sind —, wird leicht die These: sie sind nicht.

Ich will nun durch eine Konstruktion klarzumachen versuchen, wie man sich das Wesen der Religion denken könnte für den Fall, daß sie zur Natur des Menschen gehören und zugleich metaphysisch aufschlußreich sein sollte. — Vorausgesetzt sei, daß der Aufstieg des Lebens zu verschieden hohen Bewußtseinsformen, zuletzt zum geistigen Bewußtsein des Menschen eine Tatsache ist. Dieser heute ziemlich allgemein angenommene Sachverhalt ist sehr merkwürdig, geradezu geheimnisvoll. Stellt man sich vor, es wäre durch viele Jahrhunderttausende das Geschehen auf Erden von ultramikroskopischen Filmapparaten aufgenommen worden, und wir ließen nun Teile davon vor uns ablaufen, so würden wir Generationenreihen von organischen Wesen erblicken, die von einfacheren Formen zu immer reicheren aufstiegen. Allmählich gesellte sich, für uns nicht anschaubar, aber erschließbar, zum Ablauf der Lebensvorgänge eine neue Wirklichkeit, das Begehren, das Fühlen, das Empfinden und mit ihm die Erscheinungswelt. Schon dieser Umstand macht den Eindruck, daß es eine Innenseite der räumlich zeitlichen Wirklichkeit gebe, und daß das Seelische auf ihr liege. Dies sei das erste Gedankenelement, das wir für eine zusammenfassende Konstruktion beiseite legen. — Das zweite gewinnen wir, indem wir uns in die Tatsache vertiefen, daß uns das Lebende zielgerichtet erscheint, als Planentfaltung — Entwicklung heißt nichts anderes als Planentfaltung —, die reiche Gesamtheit des Lebens als Entfaltung eines reichen Planes, der durchaus nicht wirr oder zufällig oder undurchschaubar ist, sondern mehrere Ordnungsprinzipien aufweist, Variationen von Grundthemen, weshalb eine Systematik der Pflanzen und der Tiere möglich ist, Arbeitsteilungen, Symbiosen im großen und im kleinen, Anpassungen an die Umgebungen, Spezialisierungen für bestimmte Leistungen, Erstarrungen und Fälle des Absterbens ganzer Lebenszweige und neues Hervorbrechen von Lebensformen, die höher steigen, zuletzt zum Menschen. Das heißt: Im Lebendigen tritt eine neue Wirklichkeit aus dem Metaphysischen in die Erscheinung, eine platonische Idee oder vielmehr ein reiches Ganzes von Ideen; die Lebewesen machen unter dem Gesichtspunkt der Planentfaltung den Eindruck, als wären sie die äußere Darstellung eines jenseits der Erscheinung liegenden geordneten Ganzen. Dieses Jenseitige ist nicht identisch mit dem Seelischen, denn es offenbart sich schon in der Pflanzenwelt, das Seelische nur in der Tierwelt, das Seelische ist nur Teiloffenbarung. Stellen wir uns versuchsweise das gesamte Lebendige als eine bewußte, ja überbewußte Einheit vor, als Einheit, weil es Zusammenhang hat, als bewußt oder überbewußt, weil Bewußtsein aus ihm hervorgeht, so dringt in das Bewußtsein der beseelten Lebewesen nur ein Minimum von dieser höheren Seele ein. Auch deshalb ist das Seelische nur ein Teil des höheren Bewußtseins, weil es, je reicher es wird, um so mehr nach außen gerichtet ist, auf die Erscheinungswelt, auf das Interferenzgebiet zwischen dem seelischen Kern und der jenseits liegenden Umwelt, während im umfassenden Bewußtsein auch alles Unterbewußte und Überbewußte enthalten wäre. Diese Vision des gesamten Lebens, das man sich, wie gesagt, als Planentfaltung und Ursprung von Bewußtsein nicht gut seelenlos denken kann, ist das zweite Gedankenelement. — Das dritte ist die merkwürdige Tatsache des Instinktes. Es gibt Instinktleistungen im Zusammenleben von Pflanzen und Tieren untereinander, die den Eindruck eines übergreifenden, überindividuellen Seelischen machen. Aber schon die gewöhnlichen Äußerungen des Instinktes muten an wie Leistungen einer überindividuellen Gattungsvernunft. Wir haben uns an die Tatsachen der Fortpflanzung, des Stoffwechsels, des Wachstums nur so gewöhnt, daß wir das Erstaunliche nicht mehr fühlen. Erst die komplizierten und überaus sinnvollen Einrichtungen, die sich z. B. in der Zuordnung von bestimmten Insekten zu bestimmten Pflanzen finden zu dem Zweck, die Nachkommenschaft, sei es einer Pflanzenart, sei es einer Tierart, zu sichern, rütteln uns aus der Schläfrigkeit der Gewöhnung auf und öffnen unsere Augen für das Wunderbare, das sich in den Lebensfunktionen überhaupt findet. — Das nächste Gedankenelement wird aus der Tatsache gewonnen, daß bei dem Menschen an Stelle des Instinktes in weitem Umfange die theoretische und die praktische Vernunft getreten sind. Das Tier wird von seinem Instinkt durch eine ausgewählte Umwelt geführt, welcher seine Organisation angepaßt ist. Der Mensch hat im Verhältnis zum Tier eine universale Umwelt, in der er sich nicht so sehr durch Instinkte, als vielmehr durch Erfahrung, durch Begriffe und Kenntnis der Naturgesetze sowie durch Normen, durch Ziele oder Ideale seines Handelns zurechtfindet. So erobert er sich eine neue Welt, er dringt ein in das Ordnungsgefüge des Kosmos und nimmt teil an der Gestaltung des Schicksals. Aber beachten wir wohl, auch diese Phase ist eine Form der Entwicklung des aufsteigenden Lebens und muß mit ihm zusammen geschaut werden. Überblicken wir den bisherigen Gedankengang: das Psychische macht den Eindruck, als läge es auf der Innenseite des Lebens; das Lebendige sieht so aus, als wäre es die räumlich-zeitliche Entfaltung einer metaphysischen Idee, die man sich schwer seelenlos vorstellen kann; die Instinkte legen uns nahe, überindividuelles Seelisches anzunehmen, die menschliche Vernunft dringt in die Ordnungsgedanken des Kosmos ein und baut einen Teil der Wirk-

lichkeit, das Schicksal oder die Geschichte weiter aus, als wäre sie Statthalterin der Vorsehung, mit einem Worte: stufenweise dringt das Lebendige in das Innere der schöpferischen Macht ein, nimmt an ihrem Bewußtsein teil.

Und nun machen wir uns klar, daß es an sich nicht wahrscheinlich ist, daß der menschliche Geist die einzige Form des Bewußtseins wäre. Die entgegengesetzte Annahme ist wahrscheinlich und wird oft mit der Miene der Selbstverständlichkeit gemacht, aber so, daß sie nicht als neuer Gedankenschritt erscheint, sondern als etwas, über das man hinwegdenkt, ohne die darin liegenden Voraussetzungen und Folgerungen zu überlegen. Eine solche als selbstverständlich eingeführte Hypothese ist Kants Annahme eines Bewußtseins überhaupt. Nehmen wir ferner an, was auch an sich wahrscheinlich ist, daß der im Leben entfaltete Plan mit Bewußtsein ausgestattet wäre und die verschiedenen Formen tierischen und menschlichen Bewußtseins Einstrahlungen aus einem umfassenden Seelenleben in die verschiedenen beseelten Organismen wären. So ist nun Folgendes denkbar: So wie im Instinkt sich ein überindividuelles Wissen und Schauen bei den einzelnen Tierindividuen kundtut, so könnte dem Menschen außer der Vernunft, mit deren Hilfe der einzelne seinen Weg in die dunkle Zukunft findet, noch ein anderer Zug gegeben sein, eine ahnende Vernunft der Gattung, eine Intuition der künftigen Bestimmung, Anteil an dem Bewußtsein der höheren Seele, die das Leben durch eine lange Entwicklung bis zur menschlichen Vernunft geführt hat — und über sie hinaus führen wird —, denn warum sollte die Entwicklung abgeschlossen sein? — und diese intuitive Vorwegnahme eines künftigen Zustandes ist Religion. Gesetzt, es gebe so etwas, so hätte es mit der Vernunft den Ursprung aus dem höheren Bewußtsein und den Charakter eines Wegweisers in die Zukunft gemeinsam, aber es bestünde der Unterschied zwischen Religion und Vernunft, daß die Vernunft den Menschen in den Schwankungen des täglichen Lebens orientiert, die, wenn sie auch für den einzelnen noch so einschneidend sind, doch im Schicksal der Gattung wenig bedeuten, während die Religion ein Kompaß auf lange Zeit wäre, die Macht, die das Menschengeschlecht einem fernen Ziel zuführt — (damit ist die früher offen gelassene Frage beantwortet, warum religiöse Vorstellungen ein so zähes Leben haben) — eine beharrliche Macht, dem Geschlechtstrieb vergleichbar, wie dieser in vielen Fällen der Verirrung verfallend, aber unausrottbar. Die Religion wäre dann die Ahnung eines künftigen Zustandes, und da dieser nach der Analogie des bisherigen Entwicklungsganges in einer Steigerung des Geistes, d. h. in einer noch innigeren Anteilnahme an der schöpferischen Macht zu erblicken ist, so wäre die Religion der Trieb, der den Menschen schließlich zu dem Geisteszustand führen soll, den die altchristliche Theologie Theiosis, d. h. Vergottung, genannt hat.

Wenn die Religion als Anlage der Instinkt des Geistes für die künftigen Formen seiner Entwicklung, für die innigere Versenkung in das Göttliche ist, so wie der mit ihr wesensverwandte Eros der Trieb zur Fortpflanzung und damit zur Erhöhung des körperlichen Lebens, dann gehört Religion wesenhaft zur menschlichen Natur, aber eben in dem Sinn wie alles, was in der belebten, beseelten und bewußten Natur angelegt ist, als Einstrahlung aus umfassenderen Bewußtseinsschichten. Und wie die Entartungen des Liebestriebes diesen selbst nicht widerlegen, so würden auch die Entartungen der Religion gegen diese selbst nichts beweisen. Aus solcher Deutung der Religion würde weiter folgen, daß das Aufhören der Religion bei einzelnen Menschen und ganzen Völkern nichts anderes bedeutete, als daß der Auftrieb des geistigen Lebens über sich selbst hinaus in ihnen abgestorben wäre. Stellen wir uns versuchsweise vor, dem Menschengeschlecht stünde etwas Ähnliches bevor wie zahlreichen Tiergeschlechtern der Vergangenheit, nämlich, daß es auf dem eingeschlagenen Wege nicht weiter käme, so könnte sich, wenn Religion die ahnende Vorwegnahme des künftigen geistigen Zustandes sein sollte, diese Resignation der vorausschauenden Gattungsseele darin äußern, daß der religiöse Trieb im Menschengeschlechte abstürbe. Auch wenn das geschähe und künftige Menschen die Religion ihrer fernen Ahnen als einen krankhaften und nun überwundenen Wahn betrachteten, wäre über die Unwahrheit der Religion nichts ausgemacht. Die Wirklichkeit, auf welche die Religion ahnend zielt, das göttliche Leben, wäre dann dem Menschengeschlecht unzugänglich geworden. Damit ist nicht gesagt, daß nicht in andern Teilen des Weltalls die Vergottung des Lebens erreicht würde.

Und Gott selbst? Jenes angenommene seelische Wesen, das sich im Leben entfaltet, ist nicht Gott selbst. Denn so wie wir keinen Grund haben, das menschliche Bewußtsein als das höchste anzunehmen, so sind wir auch nicht berechtigt, das höhere Bewußtsein, das nach der versuchsweise vorgetragenen Konstruktion das gesamte Leben im Innern zusammenhält, für das überhaupt höchste Bewußtsein zu halten. Es ist denkbar, daß es geordnete Regionen von übereinandergebauten Bewußtseinseinheiten gäbe, derart, daß die tieferen in den höheren enthalten wären. Warum sollte die metaphysische Welt weniger reich gegliedert sein als der sichtbare Kosmos? Wenn wir uns Gott als das unendliche, allumfassende Bewußtsein denken, so ist er ungeheuer der aufwärtsstrebenden Seele des Lebendigen überlegen,

die man im Anschluß an Platon als den kosmogonischen Eros bezeichnen könnte. (Die Erinnerung an Platon liegt deshalb nahe, weil der seherische Weise aus dem Eros sowohl den Trieb zur Fortpflanzung, wie den zur Geschichte und Kultur, wie den religiösen Willen zur Vereinigung mit dem Göttlichen herleitet.) Vom Eros sagt Platon, daß er kein Gott, aber ein großer Daimon sei, daher selbst nicht vollkommen, aber nach Vollkommenheit strebend. Es gibt in der philosophischen Literatur kein großartigeres Symbol für das zum Geist und zu Gott aufwärtsstrebende, im einzelnen so vielfach abirrende Leben als den himmelstürmenden Eros. Gott selbst wäre dann etwa unter anderem auch der in einem höchsten Bewußtsein zusammengefaßte Inbegriff der höheren geistigen Welten. (Ich gebrauche absichtlich keine genauere Ausdrucksweise, weil ich dem Denken nur eine Richtung weisen will.) Es besteht kein Grund, sich dieses Bewußtsein nicht im höchsten Grade konzentriert und alles durchdringend zu denken. Aber dem Gesamtleben gegenüber, dem Eros und seinesgleichen ist Gott der Anziehungsmittelpunkt, nach dem sie streben. Κινεῖ ὡς ἐρώμενον. Die Annäherung an Ihn, die Vergottung des Lebens, vollzöge sich in ungeheuren Zeiten und gelänge nicht an allen Stellen gleich vollkommen. Es ist nicht undenkbar, daß auch in den höheren Rängen der geistigen Welten ebenso Fälle völligen Versagens vorkämen, wie innerhalb der Menschenwelt.

ÄSTHETISCHES CHRISTENTUM

Von Josef Kreitmaier S. J.

Vielleicht läßt der fremdartige Zusammenklang dieser beiden Worte eher empfinden, daß es sich hier um eine polare Spannung handelt, als das übliche, schon etwas abgegriffene und in seiner Tragweite darum nicht mehr überschaute Begriffspaar: Kunst und Religion oder: Kunst und Christentum. Dem Christentum liegt ja wahrlich nichts ferner als eine ästhetische Weltauffassung, denn über seinen Höhen thront das blutige Kreuz des Erlösers, und unter ihm stehen die zahllosen blutigen Kreuze seiner Jünger. Das Ziel des Christentums liegt im Jenseits, der Weg ist schmal und dornig.

Das Christentum tritt in die Welt ein durch seine Bekenner. Das ewige Ziel ist ihnen vorgezeichnet. Um es zu erreichen, haben sie die irdischen Mittel zu gebrauchen. Es ist ihnen nur aufgetragen, alle diese Dinge nicht in sich ruhen zu lassen, sondern sie in Beziehung zum Ewigen zu bringen: „Was immer ihr tut, tut alles zur Ehre Gottes." Es frägt sich nun, ob auch die Künste imstande sind, den Menschen in seinem übernatürlichen Ziel, in der Erkenntnis und Liebe Gottes zu fördern. Nur insofern sie das vermögen, darf man ihnen die Ehre geben, sie unmittelbar neben die Worte Religion, Christentum, Kirche zu stellen.

Es könnte scheinen, als ob die Frage doch sehr leicht zu entscheiden sei. Aber alle, die sich je tiefer damit befaßt haben, erblicken darin ein sehr schwieriges, den Geist marterndes Anliegen. Kaum glauben wir, den schlüpfrigen Fisch fest in der Hand zu halten, da entgleitet er einem schon wieder. Meint man einmal, nun unfehlbar die Kette der Gründe schließen zu können, da bricht sie an anderer Stelle. Man könnte verzweifeln.

Die ganze Frage ist nur ein Teilabschnitt der andern Frage: Christentum und Kultur. Es gab in nicht ferner Zeit ein paar Jahrzehnte, wo die Katholiken ihre Rückständigkeit auf den irdischen Kulturgebieten nicht genug beklagen konnten und sich alle Mühe gaben, Anknüpfungspunkte zu suchen. Damals wurde das Wort „Kulturkatholizismus" geprägt. Noch steht uns in lebhafter Erinnerung, was Bischof Keppler in seiner Schrift „Wahre und falsche Reform" (Freiburg 1902) darüber gesagt hat: „Sie (gemeint sind die Reformeifrigen) negieren viel und behaupten nur eines: daß der Katholizismus nicht gebildet genug sei. Das ist aber wirklich eine cura posterior. Ob die Katholiken auch katholisch genug seien, das ist die Hauptfrage und Hauptsorge." Bernanos übergipfelt das noch, wenn er seinen Landpfarrer sagen läßt: „Ein Priester mit Bildungsehrgeiz war mir stets ein Greuel" (Tagebuch eines Landpfarrers. Leipzig 1936).

Unsere Frage „Kunst und Religion" ist uralt; sie hat schon die heidnischen Philosophen beschäftigt. Ihr verdanken die Häresien des Ikonoklasmus im alten Christentum und im Reformationszeitalter, nicht minder aber auch die heutigen Erörterungen hin und her ihr Entstehen. Der Streit, der in unsern Tagen um die bildende Kunst entbrannt ist, hat auch in die religiöse und kirchliche Musik übergegriffen. Was uns von der Alleinberechtigung der Ikonen gesagt wird, wird auch von denen verfochten, die den gregorianischen Choral als einzige Art der Kirchenmusik gelten lassen und auch von ihm nur die ältesten Melodien von herbem Charakter[1], die selbst vom kirchlichen Volkslied möglichste Choralähnlichkeit fordern, ihm sein selbständiges Dasein absprechen und es

[1] Die Missa de Angelis z. B. gilt schon als verweichlichter Choral.

nur als Überleitung zum bloßen Choralsingen dulden wollen. Es handelt sich bei alledem um ein Anliegen der jungen Generation, die Mittelstellungen, das Bedingte, die Unterscheidung, ein Sowohl-Als-auch nicht liebt, sondern zu extremen Zuspitzungen, zum Unbedingten, zur Entscheidung, zum Entweder-Oder neigt.

Ein erregendes Beispiel solch extremer Fassungen sind die beiden im „Hochland" (November 1938 und Juni 1939) erschienenen Aufsätze „Zur Frage Kunst und Christentum" und „Ars Divina" von Rudolf Müller-Erb. Man kann es nur begrüßen, daß diese Gedanken einmal in aller Schärfe und ohne jede Verneigung nach der andern Seite ausgesprochen wurden; das ist besser, als wenn sie in der Stille weiterschwären. Müller-Erb behauptet also: Christliche Kunst sei ein Widersinn. Das christliche Bild dürfe mit Kunst nicht das geringste zu schaffen haben, denn das Wesen der Kunst sei nach dem Sündenfall ein Unwesen geworden. Der Mensch könne nach seinem Falle aus eigenem Vermögen das Gute nicht vollbringen und das Wahre nicht erkennen. Darum auch die scharfe Polemik gegen das Bildnis, gegen die Landschaft, die als Huldigung an den Pan, gegen das Stilleben, das als Fetisch betrachtet wird, gegen die Schöpfungen des Barock. Bruckners f-moll-Messe sei ein Zeugnis entarteter Religiosität. Religiösen Wert habe ausschließlich die Ikonenmalerei, die, um jede Beziehung zur Kunst auszuschalten, Hagiographie genannt wird. Nicht die Kunst, sondern die Liebe habe die Ikonenmalerei geschaffen, die durch Giotto und die nachfolgende westliche Kunst vernichtet worden sei. Da erst sei der Begriff der schöpferischen Persönlichkeit aufgekommen. Kurz: die Welt liegt im argen, und da die Kunst zur Welt gehört, hat sie mit Religion nur die Beziehung eines absoluten Gegensatzes; die Kunst ist für den Christen eine Sackgasse. Das sind in knappen, dürren Worten die Grundgedanken der beiden Aufsätze, die der kunstfeindliche Verfasser in das „Unwesen" einer künstlerischen Sprache eingeformt hat.

Der Satz: „Das eben ist das widerliche Doppelgesicht einer geistigen Seuche unseres Jahrhunderts: der Versuch, das Ästhetische zu sakralisieren und das Sakrale zu ästhetisieren", enthält fraglos gesunde Kerngedanken; was aber der Verfasser im Verlauf seiner Abhandlung daraus macht, kann nur die eine Schlußfolgerung zulassen: die Kirche hat seit Jahrhunderten ihre Pflicht gröblich versäumt, indem sie ohne Mahnung und Warnung Dinge zuließ, die in sich böse sind.

Kein Wunder, daß so radikales Gedankengut andere scharfe Geister auf den Plan rief. Sie bekämpften den Verfasser mit verschiedenen Waffen: Dr. Theoderich Kampmann (Zur Frage Kunst und Christentum: Hochland, Februar 1939) in ruhig-sachlicher Form, Theodor Haecker (Christentum und Kunst: Hochland, März 1939) in sehr temperamentvollen, bisweilen scharf sarkastischen Sätzen, Joseph Bernhart (Bilder und Bilderstürmer: Hochland, Mai 1939) in einem äußerst lehrreichen geschichtlichen Überblick. Vielleicht dürfen auch wir, denen ein Spiritualismus von der Prägung Müller-Erbs stets als Gleichgewichtsstörung erschien, etliche weitere Gedanken zum Thema beitragen[2].

Daß die Kunst im Lauf der Jahrhunderte vom religiösen in den profanen Raum abwanderte, ist bekannte Tatsache, mit der Folge, daß auch die religiöse Kunst immer mehr vom profanen Geist angesteckt wurde. Indes findet sich diese Verweltlichung weit mehr in der Kunst der Renaissance und neuerdings wieder in den Schulen des Naturalismus und Expressionismus, als in der des Barock. Die Masse des Volkes hat einen zu gesunden religiösen Instinkt, um die Verweltlichung nicht zu wittern. Diese Bilder blieben immer Gegenstand ästhetischer, nicht religiöser Betrachtung; keines ist ein Gnadenbild geworden, vor dem das gläubige Volk andächtig betet. Vor Michelangelos Jüngstem Gericht ist gewiß noch niemand in die Kniee gesunken. Wohl aber sind die Schöpfungen der Steinle, Overbeck und Führich in die religiöse Seele des Volkes mit Einschluß der gebildeten Schichten gedrungen. Was auch immer gegen ihre „Kunst" eingewendet werden mag, diese durch und durch religiösen Maler hatten die letzte wirkliche Gemeinschaftskunst geschaffen, nach der wir uns heute inmitten unserer Zerfahrenheit und Zersplitterung wieder sehnen.

Nun blickt man sehnsüchtig nach den östlichen Ikonen als unerreichten Mustern der Hagiographie. Fraglos haben diese Ikonen eine religiöse Seele. Es leuchtet aus ihnen Paradiesesunschuld, die von keinem Hauch des Weltlichen getrübt ist. Müller-Erb hat viel Schönes darüber gesagt, was mir ganz aus der Seele gesprochen ist. Das Bezauberndste allerdings finde ich in der wundersamen Ikonenlegende „Der versiegelte Engel" des russischen Dichters Nikolai Ljesskow. Die religiöse Inbrunst, mit der die schlichten Bauern ihre alten Ikonen verehren, ist dort prachtvoll geschildert. Sogar über die maltechnischen Geheimnisse erfahren wir

[2] Diese Abhandlung war bereits geschrieben, als die kleine Schrift „Kultbild und Andachtsbild" von Romano Guardini erschien, 8° (25 S.) Würzburg 1939, Werkbund-Verlag. Manche Gedanken berühren sich mit denen Müller-Erbs, ohne dessen Einseitigkeiten zu teilen. Guardini ist weitherzig genug, auch dem Andachtsbild religiöse Bedeutung zuzuerkennen. Aus seiner Vorliebe für das Kultbild macht er freilich kein Hehl; wir stimmen ihm darin ohne Einschränkung bei.

allerlei Wichtiges, ohne daß diese Ausführungen als Fremdkörper innerhalb der Dichtung auffielen[3].

Sind aber diese Ikonen von der Liebe geschaffen und nicht von der Kunst, wie Müller-Erb behauptet? Die Liebe allein gestaltet keine Bilder, sonst wären gewiß alle Heiligen Ikonenmaler geworden. Es gehören dazu bildliche Vorstellungskraft und technische Fertigkeiten, das heißt eben Kunst. Die Opponenten Müller-Erbs haben diesen seinen Irrtum mit schlagenden Gründen zurückgewiesen, auch die eben genannte Erzählung Ljesskows läßt keinen Zweifel aufkommen, noch weniger das dreibändige Großfoliowerk von N. P. Lichatscheff „Matériaux pour l'histoire de l'Iconographie russe" (Leipzig 1906) mit seinen 864 Lichtdruckbildern. Viele dieser Ikonen stammen zweifellos von schöpferischen Künstlerpersönlichkeiten. Ob ihre Namen bekannt sind, wie etwa der große Rublioff, oder verschollen, ist ganz unerheblich.

Wir bewundern das russische Volk, das inmitten grausamster Verfolgung seinem Glauben treu geblieben ist. Diese standhaften Bekenner haben gewiß zum geringsten Teil Ikonen alter Art in ihren Häusern. Solche finden sich viel eher bei den alten Adelsgeschlechtern, über deren religiöse und sittliche Verwilderung die russische Literatur genügend Klarheit schafft. Das einfache Volk ist genau so mit Schunderzeugnissen übersät wie bei uns. Ist schon die bessere Ikonenmalerei im 19. Jahrhundert schwächlich und weichlich geworden — siehe auch darüber Ljesskows Erzählung —, so sind die fabrikmäßigen Erzeugnisse derart erbärmlich, daß die unsrigen dagegen noch hochstehen. Wer die russische Abteilung der Leipziger Ausstellung für Buchgewerbe und Graphik (1914) gesehen hat, ist darüber genau im Bilde. Glaubensheroismus hat demnach weder mit „Kunst" etwas zu tun noch mit jener Art von Hagiographie, die Müller-Erb im Auge hat.

Man hat uns Deutschen schon immer eine besondere Vorliebe für fremdländische Kunst vorgeworfen. Erst war es die italienische, dann die französische, die japanische, die der Neger und nun die vom Osten Europas. Aber wir sind keine Orientalen, sondern Deutsche. Unser Wesen ist nicht die Statik, die Geruhsamkeit, Geduld und Leidenskraft des Russen, sondern Dynamik, Unruhe, Aktivität. Das muß und wird auch das Angesicht der Kunst prägen. Trotzdem dürfen wir die Ikonenkunst bewundern, vielleicht beneiden, wie wir auch die tropische Flora bewundern, die bei uns nicht im Freien gedeiht, sondern nur in Gewächshäusern gezüchtet werden kann. Die Ikonen sind heute bei uns Mode geworden, das Schlimmste, was ihnen geschehen konnte. Und gewiß sind bei vielen Ikonenfreunden nicht religiöse, sondern ästhetische Gründe maßgebend.

Müller-Erb müßte folgerichtig auch den Gregorianischen Choral, die musikalische Parallele zu den Ikonen, als kunstlos erklären, er geht aber nicht darauf ein. Allzu sehr widerspräche das der allgemeinen Auffassung. Und wenn er bei Bruckner ein Zeugnis entarteter Religiosität erblickt, so ist das von seinem Standpunkt aus verständlich. Denn Bruckners f-moll-Messe fehlt in der Tat jede Spur liturgischen Stils. Man mußte darum nicht wenig erstaunt sein, Bruckner als „Patron der neuen Kirchenmusik", die doch bewußt auf den Choral zurückgreift, gefeiert zu sehen, und das von einem Manne, der inmitten der Reformbewegung steht[4] (Im Schritt der Zeit, Beilage zur Kölnischen Volkszeitung Nr. 40, 4. Okt. 1936). Ein Zeichen jedenfalls, wie heute alles in Bewegung ist.

Kunst ist als Form des Stoffes (objektiv), als Fähigkeit, einen Stoff zu formen (subjektiv-aktiv), mit dem ästhetischen Gefallen als Wirkung (subjektiv-passiv) ganz und gar eine Angelegenheit der menschlichen Kultur, nicht mehr und nicht weniger als etwa historische Forschung, Sprachenkunde, Physik und Chemie. Sie ist ein Naturtrieb, zwar nicht jedes einzelnen Individuums, wie die vegetativen Triebe, wohl aber der Menschheit als solcher, der sich unabhängig von jeder Offenbarung äußert, dessen Stärke und Betätigung unabhängig ist von jedem positiven Gottesglauben, unabhängig auch von der Qualität der sittlichen Kräfte. Ein ungläubiger, jeden sittlichen Haltes entbehrender Mensch kann gleichwohl ein großer Gestalter sein. Darum kann auch niemand aus der größeren oder geringeren Vollendung eines Kunstwerkes die innere Gesinnung des Meisters erschließen, sondern nur die größere oder geringere Gestaltungskraft.

Jedem Kulturtrieb entspricht auch eine Kulturverpflichtung. Sie geht auf Gott zurück. „Unterwerfet euch die Erde!" (Gen. 1, 28.) Was kann das anderes bedeuten als den Auftrag Gottes, die Kräfte und Fähigkeiten, die im Menschen grundgelegt sind, zu entfalten, die Naturkräfte der Erde zu erforschen und auszubeuten. Freilich dürfte dabei die Beziehung zum ewigen Schöpfer nie

[3] Auch Guardini macht in der erwähnten Schrift auf diese Legende aufmerksam: „Ich weiß nichts, was zur Erfassung der Ikone — und die ist ja ein Kultbild — besser hülfe, als diese meisterhafte Erzählung."

[4] Man wird sich auch schwerlich mit Guardinis Auffassung befreunden, daß man bei Grünewald wieder von einem echten Kultbild sprechen könne. Die Einschränkung „in einer höchst differenzierten und ebendamit ein wenig problematischen Form" scheint mir das Wesen eines Kultbildes zu zerstören. Michelangelos Christus auf dem Jüngsten Gericht dürfte wohl weder der Kategorie des Kultbildes noch der des Andachtsbildes angehören.

vergessen oder gar Mißbrauch mit den Gaben Gottes getrieben werden. Daß dies leider so oft geschieht, daß Mißbräuche überhaupt möglich sind, das ist eine Folge des Sündenfalles, nicht aber Kultur und Kunst als solche. Die Behauptung Müller-Erbs, auf der schließlich und letztlich doch sein ganzer Gedankenbau errichtet ist, es könne der Mensch nach seinem Falle aus eigenem Vermögen das Gute nicht vollbringen und das Wahre nicht erkennen, ist, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, längst als irrig erwiesen.

Da die Menschen nach ihren Fähigkeiten, Neigungen und Berufen ein sehr verschiedenes Verhältnis zur Kunst haben, mag man sie etwa in drei Kunstprovinzen verteilen, rein schematisch, denn die Wirklichkeit kennt tausenderlei Schattierungen. Zur weitaus kleinsten Provinz gehören die praktisch oder theoretisch durchgeformten Kunstkenner. Sie allein sind imstande, sich vom Inhaltlichen eines Kunstwerkes in keiner Weise bei der Beurteilung der gestaltenden Kräfte, d. h. eben der Kunst im engsten Sinn beeinflussen zu lassen. Weil ihre Schau eine rein ästhetische ist, mag ihnen auch ein künstlerisches Bildnis eines ihnen völlig Unbekannten als Zimmerschmuck und Freudenquelle willkommen sein, auch wenn der Meister in der großen Welt ganz unbekannt ist. Weiter ausgedehnt ist die zweite Provinz, die der Kunstfreunde. Sie besuchen vielleicht häufig Theater und Konzerte, durchwandern Gemäldeausstellungen, pflegen wohl selbst die eine oder andere Kunst aus Liebhaberei, ohne indes zu einem eigenen sicheren Kunsturteil zu gelangen. Sie borgen dieses vielmehr aus Zeitungen und der öffentlichen Meinung. Die dritte und größte Provinz beherbergt alle, die für künstlerische Form keinerlei Organ besitzen. Vor einem Bild, das irgend eine rührende Geschichte erzählt, bleiben sie gefesselt stehen, am gemalten „Spargelbündel" gehen sie teilnahmslos vorüber. Ihre Musik ist nicht Beethovens Neunte, sondern flotte Märsche und Walzer und das schlichte Volkslied bis zum Gassenhauer. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir neunzig Prozent aller Erwachsenen der Kulturländer in diese Provinz einbürgern.

Alle diese Volksschichten verlangen nun die ihnen bekömmliche „Kunst". Und darum haben nicht nur die genialen Meisterwerke, die zur reinen Form geläutert sind, ihre Berechtigung, sondern auch leichtere Gaben, in denen die Kunst dünn ist und sich bescheiden hinter dem Gegenständlichen verbirgt. Es muß auch Künstler geben, die große Goldmünzen in gangbare Scheidemünzen umwechseln. Josef Weinheber hat in seinem Vortrag bei der Weimarer Dichtertagung (28. Okt. 1938) auf diese Schichtung des Volkes hingewiesen und dabei bemerkt, daß jede Dichtung berücksichtigen müsse, daß nicht einerlei Kunst unterschiedslos das gleiche leisten könne, daß neben der hohen Dichtung auch die saubere Schriftstellerei für die Bedürfnisse des Alltags gerechtfertigt sei.

Man wird nicht einwenden dürfen, daß Gebilde einer unzulänglich formenden Hand nicht geduldet werden könnten, da sie den kulturellen Aufstieg der Menschheit hemmen, denn erstens ist die Entwicklung der Menschheit zur höchsten Höhe der Kultur eine Utopie, die verwirklicht das Ende bedeutete, zweitens kann die Wirkung auch eines schwachen Kunstwerkes eine gute sein und ist es, wie die Erfahrung in tausenderlei Fällen lehrt. Wenn es auch nur ein Tröpflein Freude in ein Menschenherz senkt, dann hat es einen Dienst an der Menschheit geleistet. Die Glasperle, die den Wilden entzückt, hat menschlich keinen geringeren Wert als der Diamant in der Hand des Kenners. Dem einfachen Volk alle diese geringwertigen Dinge rauben zu wollen, wäre geradezu ein Verbrechen. Das absolut Beste ist nicht immer das relativ Beste; das Beste ist oft ein Feind des Guten.

Wenn nun Kunst dem irdischen Kulturkreis angehört, Christentum aber der überweltlichen Heilsordnung, erhebt sich die Frage, welche Brücke beide miteinander verbindet. Zwar haben Christus und die Apostel kein Wort über Kunst verlauten lassen, und die Kunst im Urchristentum war dürftig, aber die spätere Entwicklung und die kirchliche Verurteilung des Ikonoklasmus haben doch den Beweis erbracht, daß die Kunst irgend einen Beitrag zum Anliegen der Religion, des Christentums zu leisten vermag. Freilich muß die Kunst, um dieser ihr an sich fremden Aufgabe zu genügen, ihre Selbstherrlichkeit ablegen und sich unterordnen. Sie muß dienen; sie muß dem Dargestellten, dem Gedanken, dem Ontologischen den Vortritt lassen vor der Darstellung, dem Ausdruck, dem Ästhetischen. In dem Augenblick ist die Brücke wieder zerstört, wo die Kunst ihren ererbten Herrschgelüsten nachgibt und das Dienstverhältnis kündigt.

Welcher Art nun sind ihre Dienstleistungen? Sie hat erstens die abstrakten Lehren des Dogmas den Kleinen und Armen im Geiste faßbar zu machen (Biblia pauperum); sie hat sodann bleibende und auf den ersten Blick überschaubare Erinnerungszeichen an religiöse Wahrheiten zu gestalten, und sie hat schließlich als „splendor veritatis" diese Wahrheiten mit dem ihr eigenen Licht so zu bestrahlen, daß die Herzen vom Zeitlichen zum Ewigen, von der Natur heraus zur Übernatur gelockt werden. Daß jede bildliche Darstellung, zumal des rein Geistigen, Gottes oder der Dreifaltigkeit, die Gefahr eines mißverständlichen Anthropomorphismus in sich birgt, ist offensichtlich. Die Bilderstürmer aller Zeiten haben die

Gefahr wohl erkannt. Aber schließlich sind ja auch unsere menschlichen Worte über Gott voll von Anthropomorphismen.

Nun ist noch eine Frage übriggeblieben, die trotz ihrer Dringlichkeit gewöhnlich mit einer verächtlichen Handbewegung abgetan wird. Sie betrifft die heutige Andachts-„Kunst". Auch die Verfasser der erwähnten Hochland-Artikel, soweit ihre Meinungen auch sonst auseinandergehen, sind in der Verurteilung der Devotionaliengreuel einig, ohne sich weiter damit zu befassen. Und doch steht gerade hier das schwierigste und schmerzlichste Problem des ganzen Fragebündels auf. Hier haben wir wirklich Hagiographie ohne Kunst. Joseph Bernhart deutet das Problem an, wenn er zur Meinung einiger, daß ein Bild, wenn auch kein lebendiges Herz, doch ein Analogon der Lebendigkeit habe, mit dem es um so mehr affiziert werde, je mehr ihm kultische Ehre erwiesen wird, anmerkt: „Eine tief wurzelnde menschliche Fühlweise. Eben erlebe ich den Widerstand einer katholischen Gemeinde gegen die Entfernung von Heiligenstatuen älterer elender Fabrikware. Motiv: ‚Man hat doch so viel hineingebetet.'"[5]

Andere Zeugen, die unser Problem berührten, äußern sich schon deutlicher. So Wilhelm Hausenstein in seinem Buch über Fra Angelico: „Und wahrlich, besser zur Not die Simplizität, der Ungeschmack der neuen Heiligenfiguren in ererbten Kirchen, als die Anwesenheit des neuen ‚Künstlerischen', das nicht fähig wäre, sich in der Unbedingtheit der Andacht auszulöschen." Kurt Karl Eberlein schrieb in den „Mitteilungen des Deutschen Werkbundes" (Nr. 7, 28. Okt. 1924): „Wer das Brot des Lebens beschauen will, statt es zu essen, wer den Buchstaben genießen will, statt ihn zu lesen, wer die Form von außen mit körperlichen Augen, statt von innen mit religiösem Auge erlebt, dem wird schwer zu helfen sein. Gewiß, es ist schwer, noch im Aas die schönen Zähne zu sehen, im Kitsch noch den Geist, im Geschmier noch die Schrift, im Gesang noch das Wort zu verstehen, — und dies ist leider zumeist nötig.... Die religiöse Sphäre ist nicht die ästhetische Sphäre; die Kirche ist keine Vitrine.... Ein Kunstwerk — das lehrt die Erfahrung durch Jahrhunderte —, dessen Kunstwert gering ist, kann doch geistigen Lebenswert besitzen; und wenn auch die bodenständige Handwerkskunst den menschlichen Arbeitswert am reinsten verkörpern mag, so kann doch auch ein namenloses Massenstück der Industrie die religiösen Kräfte spenden, deren es bedarf." Und schließlich P. Lippert in seiner Abhandlung „Werk, Wert und Wirkung" (diese Zeitschrift 110 [1925] 8): „Wir dürfen keine Seele verachten, weil sie durch einen Papierblumenschmuck oder ein fabrikmäßiges Bild zu religiöser Ergriffenheit kam. Wir dürfen auch nicht diese äußern Nichtigkeiten verächtlich wegwerfen, wenn wir wissen, daß sie zu Boten Gottes werden können für solche suchende Menschen, die keine andere Sprache verstehen würden, als eben diese unmündige Sprache armseligster Dinge." Man lese auch nach, was P. Lippert über eine kitschige Herz-Jesu-Statue in seinem Brief über die Herz-Jesu-Andacht (Von Seele zu Seele) schreibt. Es sind die gleichen Grundgedanken.

Daß diese Dinge Kulturgreuel sind, wer möchte darüber auch nur ein Wort verlieren! Sind es aber auch Greuel vor Gott, Blasphemien, wie schon gesagt wurde? Gilt nicht auch hier das von Müller-Erb zitierte Wort des heiligen Paulus (1 Kor. 1, 28): „Das Unedle vor der Welt und das Verachtete und was da nichts ist, hat Gott erwählt, daß er zunichte mache, was etwas ist, auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme", und das Wort beim Evangelisten: „Ich preise dich, Vater des Himmels und der Erde, daß du dies vor Weisen und Klugen verborgen, Einfältigen aber geoffenbart hast" (Matth. 11, 25)? Müßten wir nicht geradezu an der Erziehungsweisheit Gottes und an der Folgerichtigkeit seiner Heilsabsichten zweifeln, wenn er nur jene Bildbetrachter und Liedersänger mit gnadenvollen Erleuchtungen segnete, die Kunstverstand besitzen, während er die unzähligen andern, die zu diesem Kunstverstand in keiner Weise verpflichtet sind, leer ausgehen ließe? Was bedeuten denn die Werke des größten Genies auch nur gegenüber der Schöpfung Gottes, geschweige denn gegenüber seiner unendlichen innergöttlichen Vollkommenheit? Alle Errungenschaften der Wissenschaft, der Kunst und Technik haben letzten Endes nur so viel Wert, als sie Wege sind zur Anbetung und Liebe. Das ist der Standpunkt des Glaubens, der Welt zwar ein Ärgernis, dem Christen aber eine Selbstverständlichkeit. Trotzdem fallen auch wir Christen immer wieder in den Fehler, dies und jenes im Namen der Religion zu loben oder zu tadeln, was wir in Wirklichkeit im Namen der irdischen Kultur loben oder tadeln.

Warum kauft unser schlichtes gläubiges Volk auch heute noch, trotz jahrzehntelanger eifriger Reformarbeit, diese künstlerisch wertlosen Dinge? Aus Liebe zur Kunst? Nein! Aus Liebe zur Religion? Ja! Es findet darin eine Stufenleiter zu Gott, freilich nicht eine prunkvolle Marmortreppe, die zu betreten es sich scheute. Wer könnte bei dem wahrhaft ungeheuren Erfahrungsmaterial das bezweifeln! Und wer könnte diese Religiosität als falsches Gold verdächtigen! Wir dürfen das religiöse Leben der gläubigen Volksmasse nicht mit dem

[5] Es verlohnt sich, hier nachzulesen, was Guardini in seiner öfters erwähnten Schrift über das Gnadenbild sagt, das „streng genommen überhaupt nicht unter die Gesichtspunkte der Kunst gestellt werden darf, vielmehr ganz religiösen Kategorien angehört."

Maße der Esoteriker messen. Das hat ein Benediktiner, ein Mann also, der tagtäglich liturgische Luft einatmet, ebenso kurz wie gut ausgesprochen: „Schließlich hat ein altes Weiblein, das an der Hand des schmerzhaften Rosenkranzes sich und sein tägliches Kreuz mit dem Opfer des Gottmenschen auf dem Altar vereint, mehr liturgischen Geist als jene ‚liturgisch Bewegten', die da überlegen und unduldsam alles aburteilen" (P. Sebastian Gögler in der Benediktinischen Monatschrift 1939, S. 144). Durch Jahre hindurch hat sich lebhaft meinem Gedächtnis eingeprägt, was Leo Weismantel einmal geschrieben hat: „Es ist ein Wesentliches zu beachten, wenn wir in die Häuser der Bauern treten, in die Stuben sogenannt ‚ungebildeter' Menschen, und dort die schlechten Öldrucke von Heiligenbildern sehen und nun anfangen, ‚die Kunst dem Volke' zu geben, wenn wir diese geschmacklosen, unziemlichen Bildnisse hinwegschaffen und den Bauern Madonnen Raffaels und Dürers aufschwatzen wollen. Es ist nicht so, daß diese Madonnen Raffaels oder Dürers dem Volke die Madonna ist; es ist ‚ein Werk der Kunst', weil diese Madonna nie in dem gläubigen Herzen des Einfältigen erschienen ist.... Es ist eben wahr, daß, wenn wir diese Stuben der Einfältigen mit ihren geschmacklosen Bildnissen und Gipsen und Statuen ausräumen und Michelangelos und Raffaels Madonnen hineinhängen, daß wir dann aus diesen Stuben das Heilige herausräumen und das Profane hineintun. Der Kunstwissenschaftler wird das nie begreifen. Er weiß nicht, vor welchen Bildern sich die Hände falten, er weiß nicht, warum die Wunderbilder aller Welt zumeist keine Kunstwerke, sondern, von Kunsthistorikern und Ästheten aus gesehen, meistens Kitsch sind. — So hat das einfache, schlichte Volk, dessen Stuben noch mit religiösen Kitschdarstellungen angefüllt sind, immerhin noch Bilder, die ihm Bilder der Maria, Bilder Christi und der Heiligen ‚sind'. Wir aber, die wir durch die Bildung hindurchgegangen, haben keine Heiligenbilder mehr, nur noch ‚religiöse Kunst'. Wir haben die Gewißheit verloren, daß die Gestalt auf dem Bilde die Maria ist. Nie werde ich den Augenblick vergessen, in dem einmal, als ich meinen Hausstand gegründet hatte, meine Mutter aus ihrer dörflichen Heimat in meine neu eingerichtete Wohnung kam und vor meinen Marienbildern stand, nur stumm den Kopf schüttelnd sagte: ‚Das ist sie nicht'" (in dem Artikel „Zu den Fragen des religiösen Spiels": Leuchtturm 1926, 1. Januar).

Wir, die wir uns mit Recht oder Unrecht zu den „Erleuchteten" zählen, werden uns stets bewußt bleiben müssen, daß, wie jede Tugend die ihr eigentümlichen Gefahren birgt, so die religiöse Hochspannung, der religiöse Idealismus die Gefahr der Selbstgerechtigkeit, der Unduldsamkeit. Die schroffe und vom Standpunkt der Kunst aus gewiß berechtigte Ablehnung des Schundes ist noch lange keine Gewähr für eine größere religiöse Innerlichkeit. Vielmehr besteht der Verdacht, daß die ästhetische Sphäre die religiöse überschattet.

Vielleicht dürfen wir, um den Festungswall unserer Zeugen zu schließen, noch den steirischen Volksdichter Rosegger aufrufen, der zwar nicht das Muster eines katholischen Bekenners gewesen ist, aber sein Volk verstanden und geliebt hat wie wenige. In seinem Buch „Hoch vom Dachstein" erzählt er, welchen Eindruck während seiner Kindheit die Bilder auf dem Hausaltärchen bei Gelegenheit der Familienandachten gemacht haben: „Ich wandte während des Gebetes keinen Blick von den bildlichen Darstellungen. Natürlich sah ich nicht das Papier und nicht die Farben, ja selbst die Bilder als solche nicht, ich sah die Heiligen leibhaftig, sie waren mir in der Tat anwesend, sie hörten freundlich auf unser Gebet, sie ließen uns hoffen auf ihren Schutz und Beistand in Tagen der Not und Gefahr, sie nahmen gütig die Liebe unserer Herzen an, und also schlossen wir mit ihnen vorweg schon Bekanntschaft für die ewige Gemeinsamkeit im Himmel, der wir ja entgegenstrebten."

Ja, so ist es. Der schlichte Mensch aus dem Volk versteht nichts und braucht nichts zu verstehen von den Künsten der Komposition, der Farbenharmonik, auch nichts von den Geheimnissen der Physiognomik und Psychologie. Darum stören ihn Mängel der Grundzeichnung, laute und schreiende Farben, nichtssagende und sentimentale Gesichter nicht im geringsten, die Beziehung zum Heiligen herzustellen. Auch die Bilder, von denen Rosegger spricht, waren gewiß keine Raffael oder Dürer, aber auch keine östlichen Ikonen, sondern der damals herrschende Volkskitsch.

Das religiöse Bild ist wesentlich Stellvertretung, wie es das Wort für den Begriff, die Banknote für werthaltiges Geld ist. Es ist für das Wort ganz gleichgültig, ob es ein Kalligraph geschrieben hat oder die ungeübte Hand eines Bauern. Es ist auch für die Banknote ganz gleichgültig, ob ihre Zeichnung künstlerische Bedeutung hat oder nicht; ihr Wert liegt nicht im Ästhetischen, so wenig wie im Material, da sie ja nur ein nichtiger Lappen ist, sondern in ihrer Stellvertretung. Religiöse Kunst ist wesentlich Symbolik; sie bedeutet etwas anderes, als sie ist. Dem Andächtigen ist die Form nur die Schale für den Inhalt, ob sie nun eine irdene ist oder eine goldene. Die Scheune, in der die heilige Messe gefeiert wird, lockt gewiß nicht Schaulustige, sondern nur Fromme.

Sollen wir also alles gehen und stehen lassen, wie es ist? Sollen wir unter dem lähmenden Bewußtsein weiterarbeiten, daß unsere Mühe doch vergebens ist?

Mitnichten! Unsere Arbeit, die ja, weil dem Kulturauftrag Gottes entsprechend, verdienstvoll ist, wird nicht vergebens sein, wenn wir die zähe Geduld aufbringen, erst das Feld zu pflügen, die Steine fortzuräumen, das Erdreich zu verbessern, bevor wir säen und Ernte erhoffen. Bei aller Erziehungsarbeit dürfen wir nicht von oben ausgehen, sondern von unten. Das ist der einzig richtige und Erfolg verheißende Ansatzpunkt. Wir werden dabei unter Leitung der Klugheit bisweilen tolerant sein und ein Auge zudrücken müssen, um nicht ein größeres Übel für ein kleineres einzutauschen. Es ist ganz zwecklos, dem Volke hochwertige Kunstwerke anzubieten oder gar aufzunötigen, die seiner Fühlweise völlig fremd und in einer ihm unverständlichen Formensprache geschaffen sind.

Peter Raabe, der Präsident der Reichsmusikkammer, hat in seiner Schrift „Die Musik im Dritten Reich" ein weises Wort ausgesprochen, das wir nicht genug beherzigen können: „Der Einfache, der im besten Sinn ‚Einfältige' ist aber ein Ganzer, der hat Kultur, und wenn wir die bewußt in ihm steigern wollen, so müssen wir von ihm ausgehen, wie er ist, nicht von einer Art, der er gar nicht angehören will, weil das Beste an dieser Art nicht zu dem Besten paßt, was er besitzt und eben jener andere nicht." Das gilt nicht nur von der Musik, sondern von allen Künsten, nicht nur im profanen, sondern auch im sakralen Raum. Nur der wird Einfluß auf das Volk gewinnen, der es liebt, sich in seine Seele einzuschleichen versteht und ihre Regungen und Gefühlsschwingungen belauscht. Nur er ist imstande, das Volkstümliche dann im Kunstwerk zu veredeln und zu vertiefen.

Vielleicht wurde dieser Ansatzpunkt nicht immer genügend beachtet, und vielleicht liegt hier der Grund, warum die Früchte unserer bisherigen Reformbestrebungen eigentlich nur der Mittelklasse der Kunstfreunde zugute kamen, während die übrigen neunzig Prozent noch nicht erfaßt werden konnten. Wenn das Volk heute der Kunst so ferne steht, so trägt nicht das Volk die Schuld, sondern die Kunst. Sie hat das Vaterhaus verlassen und darf es nicht unter ihrer Würde halten, wieder zurückzukehren. Die Versöhnung wird beiden zum Vorteil gereichen.

OLIVEIRA SALAZAR

Versuch eines geistigen Porträts

Von Rudolf Timmermans

„Dieser Mann, der die Regierung ist, wollte sie nicht. Er wurde Parlamentsmitglied, wohnte einer einzigen Sitzung bei und ging nie wieder hin. Er wurde Minister, blieb es fünf Tage, trat zurück und wollte es nie wieder werden. Er riß die Macht nicht an sich, man gab sie ihm. Er konspirierte nicht, war nicht Anführer irgend einer Gruppe, intrigierte nicht, besiegte keinen Gegner durch organisierte oder revolutionäre Gewalt. Er stützt sich, so scheint es, auf niemand und wendet sich häufig an die Nation, die ein zu abstraktes Ding ist, als daß sie eine wirksame Stütze sein könnte. Es ist ihm gleich, ob er bleibt oder geht; auf jeden Fall ist er da. Und zwar schon seit geraumer Zeit und mit einer solchen ruhigen Selbstverständlichkeit, als ob er immer dort zu bleiben gedächte. Er erträgt die Mühen des Regierens, die Ungerechtigkeiten und Beleidigungen der Gegner, ihren Groll und ohnmächtigen Zorn. Von Zeit zu Zeit muß er seine Portion galliger Bitterkeiten hinunterwürgen, die für alle Politiker eine unvermeidliche Beilage sind. Aber er ist da und bleibt da.... Er betrachtet die politische Macht eher als eine Gewissensverpflichtung denn als ein kraft der Eroberung zu genießendes Recht. Woher kommt ihm, da sie nicht die Tochter ehrgeizigen Machtstrebens ist, die notwendige Willenskraft, seinen Weg bis zu Ende zu gehen? Wovon nährt er seine Seele bei der Arbeit, im Kampf, um nicht Niedergeschlagenheit zu zeigen, Kleinmut und Lust zur Desertion?"

Diese Sätze umschreiben eine paradoxe Erscheinung, die Erscheinung eines unpolitischen Politikers, eines die Macht nicht wollenden Machthabers. Wenn es sich hier um Sätze aus irgendeinem theoretischen Traktat handelte, aus einer zweiten „Utopia" oder einem neuen Antimachiavell, so könnte man dieses Paradox als kühne Erfindung vielleicht auf sich beruhen lassen. Aber die zitierten Sätze stammen von niemand anders als von Salazar, und was er über den Machthaber wider Willen sagt, bezieht sich auf niemand anders — als auf ihn selbst. Anderseits ist dieses Rätsel keine selbstgefällige Konstruktion dessen, der damit gemeint ist; denn die eingangs wiedergegebenen Sätze, die aus Salazars Einleitung zu dem in Buchform erschienenen „großen Interview"[1] stammen, das er dem portugiesischen Journalisten Antonio Ferro gab, sind nur der knappe Ausdruck dessen, was an Fragen das portugiesische Volk bewegte, das selber mit mehr Erstaunen als Verstehen vor dem „Problem Salazar" stand und zum Teil heute noch steht.

Es wäre schön, wenn Salazar, nachdem er selbst die Fragen deutlich ausgesprochen und dadurch für sich persönlich als begründet anerkannt hatte, nun auch die Antworten hinzugegeben hätte. Aber als ob er allein schon durch das Aufreißen der

[1] Zitiert nach der spanischen Ausgabe: Antonio Ferro, „Oliveira Salazar — El hombre y su obra" (Madrid 1935) S. 7/8.

Fragen allzu viel von seinem Innern verraten hätte — „schüchtern und einschüchternd zugleich und dadurch sein inneres Leben schützend", sagt von ihm Gonzague de Reynold in seinem ausgezeichneten Buch[2] —, verweist Salazar den Leser auf die Ausführungen Ferros, denn „da ich nicht der Verfasser dieser Studie bin, ist es nicht meine Aufgabe, die Zweifel zu lösen und die Fragen zu klären"[3]. Mit dieser etwas scherzenden Bemerkung hat Salazar den für einen Augenblick gelüfteten Vorhang vor seinem Innern wieder geschlossen und überläßt uns das weitere Forschen.

Nur eine umfassende Biographie, die zugleich ein gut Teil portugiesischer und europäischer Geschichtsschreibung wäre, könnte mit dem wirklichen Anspruch auftreten, diese Frage bis zur letzten Möglichkeit zu beantworten. Aber um einen Einblick in Salazars Wesen zu gewinnen, bedarf es einer solchen allseitigen Biographie nicht. Denn es ist erstaunlich und spricht deutlich dafür, wie sehr in Salazars Denken und Tun alles von einem lebendigen Mittelpunkt ausgeht, daß wir, wo immer wir von irgendeinem Punkt der Peripherie aus ins Innere vorschreiten, zum gleichen Wesenskern gelangen, immer wieder die Bewegtheit und Ruhe eines starken, geschlossenen Kraftfeldes vorfinden. So könnten wir einen beliebigen Ansatzpunkt wählen, um dem Problem Salazar näherzukommen. Doch ist es wohl am nützlichsten, mit einigen Lebensdaten Salazars zu beginnen und so schon wesentliche Anhaltspunkte zu gewinnen.

In Santa Comba Dao im nördlichen Portugal ist Salazar 1889 geboren. Die Eltern waren einfache Landleute, die es durch Arbeit und Sparsamkeit zu einem kleinen Besitz brachten. Die Familie war katholisch wie fast jede portugiesische Familie, aber tiefer und tatkräftiger, als es sonst, vor allem bei dem oft rein konventionellen Christentum der Städte, der Fall zu sein pflegte. „Wäre meine Mutter nicht gestorben, so wäre ich nicht Minister; sie würde nicht ohne mich leben, ich bei der Sorge um sie mich meiner Arbeit nicht in gleicher Weise hingeben können."[4] Diese Äußerung verrät uns, wie schön das Verhältnis zu seiner Mutter gewesen sein muß.

Salazar glaubte sich zum Priester berufen und besuchte das kleine und das große Seminar von Viseu. Er hatte schon die niederen Weihen empfangen, als er erkannte, daß er einen andern Weg zu gehen habe. Er besuchte die Universität von Coimbra, um Rechtswissenschaft und Volkswirtschaft zu studieren. Dieser Wechsel bedeutete für ihn, wie das Denken und Handeln seines Lebens zeigt, keinen inneren Bruch mit der Vergangenheit, sondern nur die Erkenntnis einer anderen konkreten Lebensaufgabe. Hier in Coimbra mit seiner alten Kathedrale, deren wuchtige Architektur noch von der Zeit der Kämpfe gegen die Mauren spricht, mit dem Grabe des ersten Königs von Portugal, Henriques, mit seiner hochgelegenen, weit in das Land schauenden Universität, der ältesten des Landes, muß ihm offenbar geworden sein, welcher Abgrund zwischen der Vergangenheit und Gegenwart Portugals klaffte. Nach einer beispiellosen Blütezeit im 16. Jahrhundert war das Land immer mehr abgesunken, bis es zu Beginn des 20. Jahrhunderts unrettbar verloren zu sein schien. Der betont antikirchliche Liberalismus, der gekommen war, um dem Lande die Freiheit zu bringen — eine gerade für den Portugiesen verderbliche Freiheit von aller Selbstzucht und Pflichterfüllung —, hatte alle äußeren Ordnungen und inneren Kräfte des Landes zersetzt. Der König und der Kronprinz waren 1908 einem Attentat zum Opfer gefallen, und die kurz darauf sich einrichtende Republik verschlimmerte nur die Fehler der Vergangenheit.

So steht es um Portugal, als Salazar mit 27 Jahren in Coimbra Professor für Volkswirtschaft und Finanzwissenschaft wird. Er lebt zurückgezogen, tief seiner Wissenschaft verbunden, doch immer in Sorge seinem Lande zugewandt und in steter Fühlung mit den Kreisen junger Katholiken, die wie er eine Erneuerung Portugals aus den tragenden Kräften der einstigen Größe anstreben. Ja er läßt sich 1921 als Abgeordneter einer aus diesen Kreisen gebildeten Partei ins Parlament wählen. Doch er besucht nur eine einzige Sitzung — und tritt zurück. Er hatte erkannt, daß auf diesem Wege dem Lande nicht zu helfen war, und als Volkstribun die Portugiesen um sich zu sammeln, lag weder in der Art noch im Willen des Professors aus Coimbra.

Portugal, von Komplotten und Revolten geschüttelt, erlebt 1926 eine Erhebung des Militärs unter Marschall Gomes da Costa und General Carmona. Eine Regierung von Fachleuten soll das Land wieder aufbauen, und Salazar wird als Finanzminister berufen. An einem Samstag betritt er das Finanzministerium, am darauffolgenden Donnerstag bringt ihn der Zug schon wieder nach Coimbra. Man hatte seine Bedingungen nicht angenommen, so verzichtete er auf Macht und Amt, die er nicht suchte und die ihm nichts bedeuteten, wenn er sie nicht ganz einsetzen konnte für die wirkliche Gesundung des Landes.

Die finanzielle Krise, die Salazar — wie die Zukunft zeigt, mit Recht — in der allgemeinen Krise des Staates für entscheidend ansah, bringt auch das neue Regime trotz allen guten Willens

[2] G. de Reynold „Portugal. Gestern — heute" (8° [360 S., 16 Bildtafeln] Salzburg 1938, Verlag Otto Müller; geb. M 7.20) S. 276.

[3] Ferro a. a. O. S. 8.

[4] Ferro, Gespräch mit Salazar, in: Europäische Revue April 1939, S. 357.

in Schwierigkeiten. Und wieder, in letzter Minute, wird Salazar gerufen. Und wieder stellt er seine Bedingungen, die darauf hinauslaufen, daß sämtliche Einnahmen und Ausgaben seiner Kontrolle und Entscheidung unterstehen. Dieses Mal werden sie angenommen, und Salazar bleibt. Nüchtern, kühl, nicht mit dem leisesten Wort um die Gunst des Volkes buhlend, wendet er sich an die Öffentlichkeit: „... Ich weiß genau, was ich will und wohin ich gehe. Ich werde dem Land alle notwendigen Angaben machen, damit es die Lage nach Maßgabe der Verhältnisse beurteilen kann. Möge das Land diskutieren, möge es prüfen, möge es seine Vorstellungen erheben; aber möge es auch gehorchen, wenn ich befehle."[5]

So begann Salazar als Minister der Finanzen; und als 1933 Portugal eine Verfassung erhielt und General Carmona Präsident der Republik wurde, wurde mit der Selbstverständlichkeit natürlicher Schwerkraft, die sich durch ihr einfaches Dasein durchsetzt, Salazar Ministerpräsident und damit der Herr Portugals.

Salazar ist ein Mensch, der in ungeheuren Spannungen lebt: Obwohl er keineswegs das ist, was man einen geborenen Politiker nennen könnte (weder ein großer noch ein kleiner Politiker nach dem uns seit Machiavell geläufigen Bilde des politischen Menschen), lenkt er allein die Politik seines Landes. Obwohl er nüchtern und sachlich ist, energisch, zäh und genau, Eigenschaften, die nicht nur dem Durchschnitt des heutigen Portugiesen fern liegen, sondern seinen natürlichen Anlagen geradezu entgegengesetzt scheinen, ist Salazar der Träger der Zukunft aller Portugiesen. Dieses zweite Gegensatzpaar wird auf den ersten Blick vielleicht nicht in seiner vollen Schärfe deutlich werden, aber zweifellos doch bei genauerem Zusehen. Denn Salazar verkörpert nicht wie in ähnlichen Lagen andere die grundlegenden Eigenschaften seines Volkes, deren gewaltige Steigerung in seiner Person ihm seine Größe gäben, er ist nicht der typische Portugiese, durch die Reinheit des Typs und die Kraft seiner Anlagen ins Bedeutende gehoben, so daß er, wenn ein Bild erlaubt ist, auf der gleichen Stufe der Tonleiter nur einen kräftigeren, reineren Klang gibt, sondern er steht auf einer andern Stufe, er ist wie ein anderer Ton, in steter Spannung und in stetem Bemühen um den Gleichklang, nicht indem er die andern zu sich zwingt und dadurch Portugal einförmiger und ärmer macht, sondern sie ergänzend und den vollen Einklang des Akkordes erstrebend.

Diese doppelte Spannung zwischen ihm und seinem Beruf, und zwischen ihm und seinem Volk bedeutet eine ungeheure, täglich sich stellende Aufgabe. Da Salazar sich ihr unterzog, wissen wir, daß er an die Möglichkeit ihrer Bewältigung glaubt oder zumindest an die Notwendigkeit, die Bewältigung zu versuchen. Aber wie sucht Salazar dieser Spannungen Herr zu werden?

Wir sagten, er sei kein „geborener Politiker". Der kurze Abriß, den wir von seinem Leben gaben, hat das schon erkennen lassen; in seinen Äußerungen tritt es immer wieder deutlich hervor. Als er 1933 Ministerpräsident wurde und damit an der Schwelle der vollen Macht stand, hätte man erwarten können, daß er wenigstens den Anspruch erhebe, Politiker zu sein. „Aber — nun kommt ein ganz unpolitisches Eingeständnis — mein Sinn steht nicht danach... Ich bin nicht mehr als ein Professor, der zur Rettung seines Vaterlandes beizutragen wünscht, der jedoch, weil sein innerstes Wesen es ihm nicht gestattet, gewisse Grenzen moralischer Art, auch auf dem Felde der Politik, nicht zu überschreiten vermag."[6] Das ist in der Tat ein ganz unpolitisches Eingeständnis, nicht nur, weil er sich hier Professor nennt, was zuerst in die Augen springt, sondern in einem viel bedeutenderen Sinne deswegen, weil er hier Moral und Politik gegenüberstellt, jener sogar ein Recht über diese zu geben scheint, wo doch seit einigen Jahrhunderten kaum je etwas anderes zu hören war, als daß die Politik mit Moral nichts zu tun habe oder daß sie, als höchster Zweck, aus sich selber ihre eigene Moral entwickle.

Neben diese „unpolitische" Art des Denkens tritt noch eine solche des Handelns: „‚Empfinden Sie wenigstens Befriedigung, die Regierung zu verkörpern? Kennen Sie die Lust des Befehlens nicht? Gibt Ihnen die Macht, die Ausübung der Macht nicht doch Befriedigung?'

‚Ja. Nämlich Befriedigung über das Gute, das ich mit dieser oder jener Maßnahme tun kann. Ich finde in der Tat einen tiefen inneren Trost darin, vor einer großen Aufgabe für meine persönliche Tatkraft zu stehen oder festzustellen, daß gewisse Regierungsakte hier und da das Los anderer Menschen verbessert haben. Ich empfinde, weil ich stolz bin, ein Portugiese zu sein, vor allem tief die Achtung, die die Welt dem Portugal von heute, unserer Wiedergeburt, der Größe unseres Vaterlandes entgegenbringt.'

‚Meine Frage war wohl nicht richtig gestellt. Was ich wissen wollte, war, ob die Macht, die Ausübung der Macht als solche, Ihnen nicht irgendeine menschliche Zufriedenheit bereitet, ob sie Ihnen nicht eine harmlose, aber eben doch eine Freude bedeutet?'

‚Sie sehen, daß ich mich in einer recht schwierigen Lage befinde: weder gehöre ich zu den Menschen, die den Ehrgeiz zu befehlen haben, noch zu denen,

[5] Reynold a. a. O. S. 264.

[6] Antonio Ferro, „Oliveira Salazar — El hombre y su obra" S. 54.

die mit dem Befehl nicht die Vorstellung von Verantwortung verbinden. Die letzteren müssen allerdings sehr glücklich sein.'

‚Nicht einmal Zerstreuung?'

‚Nein, in keiner Weise.'"[7]

Wie 1933 ist er auch jetzt noch im Grunde Professor geblieben, denn er fährt in dem eben zitierten Zwiegespräch fort: „Warten Sie. Manchmal doch.... Manchmal mag es mich wohl unterhalten, zuweilen mag für mich ein gewisses Vergnügen intellektueller Art darin liegen, Probleme in die richtige Ordnung zu bringen. Sicherlich finde ich einen besonderen Gefallen daran, Für und Wider zu sichten, die Ideen gegeneinander abzuwägen, bevor ich eine Frage löse, bevor ich ein Dekret formuliere oder eine amtliche Note abfasse."[8]

Man würde jedoch einen großen Fehler begehen, wenn man die Bezeichnung „Professor" nur als Angabe einer äußeren Tätigkeit auffaßte. So wie der Politiker im bisher gebrauchten Sinn des Wortes der Herrschaft, der Macht und ihrer Ausübung zugewandt ist, so der Professor, wie er hier verstanden werden muß, dem Geiste und der „professio", der Verkündigung, dem Bekennen des Geistes, der nur der Geist der Wahrheit oder jedenfalls der Wahrhaftigkeit sein kann. Für einen solchen „professor" ist der Staat „une doctrine en action"[9], eine sich verwirklichende Lehre, „eine politische Konstruktion, abgeleitet von einem System grundlegender Ideen: Idee und Wert der Nation, Idee der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Rechte, Zweckbestimmung des Menschen, Rechte und Grenzen der Autorität"[10].

Das sind die Prinzipien, über die Salazar nicht diskutiert, wie er es in seiner großen Rede am 10. Jahrestag der Revolution in Braga am 28. Mai 1936 erklärte:

„Ganz abgesehen von dem inneren Wert der religiösen Wahrheit für den einzelnen und die Gemeinschaft brauchen wir das Absolute, und wir werden nicht mit unsern Händen aus dem Schoß der ungenügenden und vergänglichen Dinge das schaffen, was außerhalb und überhalb von uns ist, noch werden wir dem Staat fälschlich die Aufgabe zuerteilen, die Religion zu bestimmen und die Grundsätze der Moral. Diese Haltung hat uns dazu geführt, die öffentliche Macht in ihrer moralischen Beschränkung zu erkennen, und hat uns vor dem Irtum oder dem Verbrechen bewahrt, den Staat, die Macht, den Reichtum, die Technik, die Schönheit oder das Laster zu vergöttlichen. Wir streiten nicht über Gott.

Wir machen den portugiesischen Nationalismus furchtlos zur unzerstörbaren Grundlage des neuen Staates: Erstens, weil er der klarste Imperativ in der Geschichte ist; zweitens, weil er ein unschätzbarer Faktor des Fortschritts und des sozialen Aufstiegs ist; drittens, weil wir ein lebendiges Beispiel dafür sind, wie das patriotische Gefühl durch die Wirkung, die es in allen Erdteilen ausgeübt hat, dem Interesse der Menschheit gedient hat. Wir streiten nicht über das Vaterland.

Wir streiten nicht über die Autorität. Sie ist eine Tatsache und eine Notwendigkeit. Sie verschwindet nur, um wieder zu erscheinen, man bekämpft sie nur, um sie in die Hände anderer zu liefern. Sie ist ein Recht und eine Pflicht; eine Pflicht, die sich selber verleugnet, wenn sie nicht ausgeübt wird; ein Recht, das seine beste Begründung im Wohle aller hat. Und sie ist auch ein großartiges Geschenk der Vorsehung, denn ohne sie wäre das soziale Leben und wäre die menschliche Kultur nicht möglich.

Wenn die Familie sich auflöst, dann löst sich das Haus auf und das Heim, dann lösen sich die Bande der Verwandtschaft, um die Menschen allein zu lassen vor dem Staat, verlassen, fremd, ohne Bindungen und moralisch um mehr als die Hälfte ihrer selbst beraubt. Die Familie ist der notwendige Ursprung des Lebens, Quelle moralischer Reichtümer, Antrieb des Menschen, sich zu bemühen im Kampf um das tägliche Brot. Wir streiten nicht über die Familie.

Wir streiten nicht über die Arbeit, weder als Recht noch als Verpflichtung. Nicht als Recht, denn das hieße diejenigen, die nur ihre Arme besitzen, Hungers sterben lassen; nicht als Verpflichtung, denn das hieße den Reichen das Recht geben, von der Arbeit der Armen zu leben. Denn von der Arbeit nährt sich das Leben, von ihr kommt der Reichtum der Nationen, von ihr leitet sich der Wohlstand der Völker her. Die Arbeit ist eine Ehre. Die Arbeit ist unterschiedlich in ihrer Nützlichkeit, verschieden in ihrem wirtschaftlichen Wert, aber gleich in ihrer moralischen Würde."[11]

Wir haben absichtlich etwas ausführlicher zitiert, um die frische Unmittelbarkeit dieser Rede und die konkrete Fassung der Prinzipien wenigstens annähernd erkennen zu lassen. Denn nichts wäre falscher, als die Ideen und Prinzipien des „professor" Salazar mit den abstrakten Ideen der Professoren der Aufklärung gleichzusetzen. Deren Ideen waren so abstrakt und in den leeren Raum hineingesetzt, daß sie praktisch unverbindlich waren und vor der Wirklichkeit versagten (wir erinnern an Salazars: „L'Etat est une doctrine en action"). Gegen die „Ideen" von 1789 wendet sich Salazar scharf, indem er erklärt: „Wir opfern

[7] Europäische Revue a. a. O. S. 357.

[8] Ebd.

[9] Oliveira Salazar, Une révolution dans la paix (Paris 1937) S. XXVI.

[10] Ebd.

[11] Reynold a. a. O. S. 334 ff.

nicht den ‚geheiligten Prinzipien', es sei denn, wir erkennten sie als wahr und von praktischer Nützlichkeit; unsere einzigen Grenzen sind die höheren Grundsätze, die das Leben regieren, die Gerechtigkeit und die Liebe, die wir allen Menschen schulden, und das Wohl der Nation."[12]

Gerade diese Äußerung ist besonders wichtig, denn in ihrer Ablehnung der „geheiligten Prinzipien" und in ihrer entscheidenden Anerkennung „höherer Grundsätze", die wir auch schon bei seinem angeführten Wort über Politik und Moral fanden, zeigt sie uns, daß Salazar von jedem oft so wirklichkeitsecht erscheinenden und doch in wesentlichen Dingen die Wirklichkeit verkennenden Naturalismus völlig frei ist, ebenso aber auch von jeder idealistischen Haltung, die von der entgegengesetzten Seite aus das Bild der Wirklichkeit verfälscht.

Salazars Menschenbild ist ein kritisch-realistisches. Er weiß, daß der Mensch weder ganz böse ist — denn er glaubt an dessen Erziehbarkeit —, noch daß er ganz gut und vielleicht nur durch verderbliche Einflüsse von außen und mangels geeigneter Aufklärung vorübergehend im Irrtum ist — denn sonst müßte er als höchste Instanz im Staate sich praktisch für irrtumsfrei halten —, noch daß der Mensch jenseits von Gut und Böse steht — denn dann würde Salazar keine „Grenzen moralischer Art" anerkennen.

Das alles mag durch das Vorangegangene in groben Umrissen schon hinreichend klar sein. Noch deutlicher wird es durch einige Äußerungen Salazars, die wir zu dieses scheuen Menschen ergreifendsten Bekenntnissen rechnen müssen. Seine Zurückhaltung gegenüber andern und sich selbst ist ihm nicht selten als Menschenverachtung ausgelegt worden. Aber: „Welch falsche Vorstellung, welch ein Mißverständnis! Der Mensch ist das entscheidende Element der Nation, aber davon abgesehen besitzt jeder Mensch einen eigenen Geist und ein Gewissen. Wie sollte man ihn da nicht achten, wie nicht alles tun, um jenes Gewissen und jenen Geist zu schützen, ihm Würde zu verleihen, ihn emporzuheben? Ein quälendes Problem: in diesem Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft, von staatlicher Autorität und geistiger und sittlicher Autonomie — bis wohin muß man da gehen, wie weit kann man gehen, damit der Mensch nicht zu kurz komme, die Nation aber gefestigt und ihm selbst zum Segen groß werden kann?"[13]

Salazar läßt uns noch tiefer in sein Inneres schauen. Da man seine „Zurückhaltung oder Kälte", mit der er die Kundgebungen des Volkes entgegennimmt, als „Schüchternheit, Hemmung, Abwehr oder — ich bitte um Verzeihung — Hochmut" deuten kann, antwortet er: „Die Wahrheit ist, daß ich dem Volke nicht schmeicheln könnte, ohne mein Gewissen zu verraten. Wir haben ein Volksregime aufgerichtet, nicht aber eine Regierung der Massen, die von diesen beeinflußt und geleitet würde. Würden die guten Leute, die mir heute, von Augenblicksstimmungen hingerissen, zujubeln, nicht vielleicht dieselben sein, die morgen, von andern Leidenschaften erfüllt, eine Revolte zu entfesseln versuchen?"[14] Und dann folgen wahrhaft erschütternde Worte, die in ihrer Echtheit die Größe dieses Mannes bekunden und zugleich uns, wenn wir über sie recht nachdenken, die verborgene Tragik jeder menschlichen Herrschaft deutlich werden lassen: „Ich kann nicht lügen! Ich kann nur dann befehlen, mir nur dann die Autorität zum Befehlen zuerkennen, wenn ich mich mit mir eins fühle. Diese unerbittliche Bewahrung meines Ichs ist bei mir gleichbedeutend mit dem Eintreten für die Wahrheit. Ließe ich mich von vorübergehenden Stimmungen hinreißen, wäre ich in meiner Haltung und meinen Worten sklavisch von der Begeisterung der Menge oder auch nur meiner Freunde abhängig, so würde ich nicht mehr ich sein. Und dann würde es sich auch nicht mehr mit meiner Ehre vertragen, weiter zu regieren."[15]

Müssen wir noch einmal betonen, wie wenig dieses „Sich eins fühlen mit sich selber" naturalistisch mißverstanden werden darf, wie sehr es nichts anderes bedeutet als das Bestehenkönnen vor dem eigenen Gewissen, als die echte Verantwortung des Menschen Salazar vor jenen „höheren Grundsätzen", die nur deshalb als solche gelten, weil sie nicht aus ihm selber sind, sondern eben von einem Höheren stammen?

So formt sich Salazars Menschen- und Weltbild für uns allmählich zu einer klaren Vorstellung. Salazar anerkennt das Sein und seine Ordnung. Er anerkennt den Menschen in seinem Eigenwert und in seiner Verpflichtung an die Gemeinschaft. Er sieht die Zwiespältigkeit der menschlichen Natur, die in der ihr geschenkten Freiheit die Möglichkeit zu rechtem und unrechtem Tun besitzt. Er weiß nicht nur von der Gerechtigkeit, sondern auch von der Liebe, die wir allen Menschen schulden, und in einer erkenntnistheoretischen Formulierung betont er noch einmal die Liebe, indem er sagt: „Man liebt nur, was man kennt; aber um zu kennen, ist es notwendig, daß die Liebe im Keim schon besteht.'[16]

Wir haben es bisher absichtlich vermieden, den Professor und Staatsmann Salazar aus seinem staatsmännischen Handeln heraus zu erklären, sondern uns an sein Wort und damit an den „professor" gehalten, da das Wort die Bekenntnisweise

[12] Salazar a. a. O. S. XXXIII f.
[13] Europäische Revue a. a. O. S. 355.
[14] Ebd. [15] Ebd. S. 356.
[16] Ferro a. a. O. S. 23.

des „professor" ist wie die Tat die des Staatsmannes. Bei der Bestimmung der letzten Wesenszüge Salazars werden wir uns ebensowenig an sein staatsmännisches Handeln halten, obwohl die Aufgabe durch die Aufzählung einer Reihe von Maßnahmen um vieles leichter lösbar scheinen könnte; das um so mehr, als Salazars Wort in diesen Dingen so sparsam ist, daß es uns wenig Unmittelbares sagt. Indes, jede Religion hat ihre Theologie und jede Theologie ihre Philosophie. Wir hoffen, daß Salazars Philosophie im Vorangegangenen so klar geworden ist, daß wir von ihr aus zurückzuschließen vermögen. Da nämlich seine Philosophie eine christliche ist, ist seine Theologie und seine Religion keine andere. Die Grenzen, die Salazar selbst ehrfurchtsvoll um diese innersten Bereiche seines Wesens gegenüber dem Außenstehenden gezogen hat, wollen wir nicht ehrfurchtslos überschreiten und uns mit dem Wenigen begnügen, das allen zugänglich ist.

Salazar hatte innerhalb und außerhalb von Portugal, vor allem auch in Spanien vor dem Siege Francos, Feinde seines Denkens und seines Handelns, die auch vor einem Mord nicht zurückschreckten. Da verschiedentlich Attentatspläne entdeckt wurden, gab er auf Grund dringlicher Vorstellungen seiner nächsten Umgebung den gewohnten Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes in irgendeiner der öffentlichen Kirchen Lissabons auf und besuchte nun die Privatkapelle eines Freundes. Dabei wurde im Juli 1937 ein Bombenattentat auf ihn verübt; aber wie durch ein Wunder blieb er unverletzt, und seinem bestürzten Begleiter erklärte er nur: „Gut, gehen wir zur Messe." Als die Frau des Freundes ihn empfing: „Oh, Herr Doktor, Gott war es, der Sie rettete", antwortete er schlicht: „Ja, es war Gott", und der Priester begann die heilige Messe[17].

Etwas anderes: Während seiner Studienzeit lernte Salazar einen jungen Theologiestudenten kennen, Manuel Gonçalves Gerejeira. Die beiden wurden Freunde und blieben es. Gonçalves Gerejeira ist heute Kardinalpatriarch von Lissabon. Aber sie sehen sich nicht mehr. Warum? „Sie wollen nicht, daß ihre gemeinsame Aufgabe, ihr nationales und geistiges Ziel beeinträchtigt und erniedrigt werde durch ein machiavellistisches Treiben, das ihrer Seelen und ihrer Aufgaben unwürdig ist. Im Grunde genommen entfernen sie sich nur voneinander, um sich in ihrer Vaterlandsliebe und in ihrem Glauben besser näherzukommen. Sie wollen die Hände frei haben, gerade um zusammen marschieren zu können.

Das einzige Band, das sie noch verbindet, ist Maria, die mütterlich sorgende Haushälterin Salazars, der Schutzengel der Wohnung der beiden in Coimbra. Eine Landsmännin seiner Eminenz und zu seinem Dienst gerufen, als er Student war, dient sie heute Salazar, der sie sehr schätzt.

Von Zeit zu Zeit macht Maria ihrem früheren Herrn einen Besuch, und sie ist es, die Salazar Nachrichten von seinem Kameraden von Coimbra bringt. Maria ist gewissermaßen ihre einzige Postverbindung, eine Art weißen Briefumschlags ohne Adresse, der trotzdem seine Bestimmung erreicht."[18]

Bei irgendeinem andern Menschen möchte das nicht viel bedeuten. Bei Salazar, an dem alles so echt ist, zeigt es, daß hier nicht nur ein christliches Denken, sondern eine lebendige und sehr fein ausgebildete christliche Religiosität vorhanden ist. Das erkennt der, der das Wort aus dem Zusammenhang der Persönlichkeit Salazars zu verstehen vermag, auch aus seiner folgenden Äußerung: „Ich habe beobachtet, wie schädlich für die Entwicklung und die Reinheit des religiösen Lebens die Einführung der Politik in die Religion ist, die Verschmelzung der geistlichen Interessen mit den materiellen Interessen der Völker, der Kirche mit irgendeiner Organisation, die auf dem Boden der Politik steht und als eine Partei aufgefaßt werden kann, die nach der Regierung strebt oder nicht. Vor allem in einem Land wie dem unsrigen mit den alten katholischen Überlieferungen, aber einer wenig gebildeten Religiosität und einer engen Geisteshaltung in den Parteikämpfen schafft die eigentlich politische Tätigkeit der Kirche ihr und ihrem Klerus Schwierigkeiten und ernstes Mißtrauen, welche ihrer rein geistlichen Tätigkeit großen Abbruch tun."[19]

Zu Beginn dieser Studie hat uns Salazar über sich selbst die Frage gestellt: „Woher kommt ihm, da sie nicht die Tochter ehrgeizigen Machtstrebens ist, die notwendige Willenskraft, seinen Weg bis zu Ende zu gehen? Wovon nährt er seine Seele bei der Arbeit, im Kampf, um nicht Niedergeschlagenheit zu zeigen, Kleinmut und Lust zur Desertion?"

Wir hatten, diese Frage erweiternd, uns die Frage vorgelegt, wie Salazar die Spannung zwischen seiner „unpolitischen" Haltung und seinem politischen Tun zu ertragen vermöchte. Die Tatsache, daß wir das Wort unpolitisch in Anführungszeichen setzen, deutet schon die Lösung an, daß sich hier konkret eine politische Haltung offenbart, die, seit Machiavell und schon seit längerer Zeit als seit diesem, selten geworden ist und die keinem naturalistischen oder idealistischen Monismus entspringt, sondern einem echten Dualismus, der, weil in ihm der Mensch ein wirkliches Gegenüber hat, auf das alles bezogen ist, das Auseinanderfallen

[17] „O Seculo" (Lissabon) vom 5. Juli 1937.

[18] Reynold a. a. O. S. 344.

[19] Ebd. S. 341.

des Menschen und seiner Welt in lauter einzelne Funktionen verhindert und so die innere Einheit begründet, die es gestattet, daß der „professor" als der der Wahrheit Zugewandte zugleich auch Staatsmann als der der Polis und ihrer Leitung Zugewandte ist.

Noch einmal: Woher kommt ihm die Kraft und wovon nährt er seine Seele? Wir können — und sind überzeugt, daß auch Salazar es täte — nur die Antwort geben, daß ihm die Kraft und die Nahrung von Dem kommen, der der Weg und die Wahrheit und das Leben ist. Von hier aus klären sich alle Rätsel des „unpolitischen" Politikers Salazar, fügen sich alle Einzelzüge sinnvoll zusammen zu einem Bild, dessen wesentlichen Gehalt wir hier darzustellen suchten.

VOM SINN DER DEMUT

Von Erich Przywara S. J.

Für den Sinn der Demut ist es negativ grundlegend, daß sie in der klassischen griechischen Philosophie, die das Denken des Abendlandes geformt hat, keinen Platz hat. — Das gilt einmal für sie, insofern sie als inhaltliche Tugend genommen wird. Die Nikomachische Ethik des Aristoteles bestimmt die Tugend überhaupt als eine schwebende Mitte zwischen einem fehlerhaften Zuviel und Zuwenig. Dieses allgemeine Schema ist für den Fall der Demut praktisch in der Tugend der Großherzigkeit oder Großmütigkeit (μεγαλοψυχία), darin „einer sich großer Dinge würdigt, der dessen würdig ist". Sie liegt als schwebende Mitte zwischen Übermut (χαῦνος), darin „einer sich großer Dinge würdigt, obgleich dessen unwürdig", und Kleinmut (μικρόψυχος), darin „einer, der würdig ist, sich der Güte entäußert, deren er würdig ist". Und gerade dieser Kleinmut „ist der Großmütigkeit mehr entgegengesetzt als der Übermut" (IV 7, 1123 B 2, 8—9, 1123 B 9—10; IV 9, 1125 A 20, 33). — Hierin erscheint der Gegensatz. Die schwebende Mitte tritt im Fall der Demut scharf gegen das Unten, das dieser eigen ist: wie der Philipperbrief das Geheimnis der Menschwerdung als Demut eines „Sich-erniedrigen ins Unten" bezeichnet (2, 8). Durch das „Klein" in der verurteilten Kleinmütigkeit blickt in betonterem Gegensatz das Wort des Evangeliums, daß nur der „je Kleinere" im „Himmelreich" der „je Größere" ist (Matth. 11, 11). Und die Beschreibung dieser Kleinmütigkeit vollends steht überraschend nahe zur Weise, wie der Philipperbrief die Demut des menschgewordenen Gottes zeichnet. Denn Gott, die „Würdigkeit" schlechthin, „entäußert" Sich in diesem Geheimnis der eigentlichsten „Güter, deren Er würdig ist": da Christus „nicht für einen (mit aller Macht festzuhaltenden) Raub es erachtete, Gott gleich zu sein, sondern Sich Selbst entäußerte zu Nichts und Umsonst und Leer, annehmend die Gestalt des Sklaven" (2, 6—7). Aristoteles, der Klassiker der Tugendlehre, bezeichnet diese Haltung als den größeren Gegensatz zur Großherzigkeit und Großmütigkeit, wie sie doch gerade im höchsten Sinn dem Adel der Göttlichen Majestät zukommt.

Was hierin sich beschließt, wird deutlicher, wenn man die Demut als formale letzte Grundhaltung nimmt und entsprechend nach der letzten geistigen Grundhaltung der klassischen griechischen Philosophie fragt. Bei Platon und Aristoteles[1] gründet diese im „Staunen" (θαυμάζειν). Bei Platon im besondern geht dieses „Staunen" über in die Ekstase des „heiligen Wahnsinns" (μανία) und also ins „Hinwegsterben" (ἀποθνήσκειν) und Hinübersterben in das „Genus der Götter". Bei Aristoteles im besondern zielt dasselbe Staunen in die „heilige Muße" (σχολάζειν) eines „priesterlichen Geschlechts", hierin hinein in die Freiheit der „reinen Schau" der „Urgründe" (θεωρία), wie sie Gott eigen ist, im Gegensatz zur „durchgängigen Sklaven-Natur der Menschen", so daß an Stelle der Menschen-Gemeinschaft die engste „Gottesfreundschaft" des „gottbegünstigten" (εὐδαιμονία) erhabenen „Weisen" tritt. Es ist also bei Platon und Aristoteles in dieser Grundhaltung zwar anfangs ein Bewußtsein der Distanz und darum ein Staunen zur Höhe hin, aber wachsend hin zu einer, wenigstens passiven, Identität mit ihr, das Göttliche Selber als Erfüllung zu empfangen. Es ist damit unbedingter Aufstieg: aus der „durchgängigen Sklaven-Natur der Menschen" in die göttliche Freiheit in der Weisheit. — So tritt diese Grundhaltung in das scharfe Licht der Offenbarung über Erbsünde und Erlösung. Das „Wie Gott" im „Wissen" ist gerade innerstes Wesen der Erbsünde (Gen. 1, 5). Das umgekehrte Annehmen der „Gestalt des Sklaven" durch den wahren Gott ist aber innerstes Wesen der Erlösung (Phil. 2, 7—8). Unbedingter Aufstieg des Menschen, — restloser Abstieg des Unbedingten (Gottes), das ist der abgründige Gegensatz. Das Nichts des Menschen greift nach der Göttlichkeit. Aber die Souveränität des wahren Gottes steht gerade darin, Seiner Glorie Sich entäußern zu können hinein ins Nichts. Fordernder Hochmut des Menschen, der Gott werden will — antwortende Demut Gottes, der Mensch wird.

[1] Vgl. hierzu genauer unsere „Analogia entis" I 101 bis 117.

So hebt sich entscheidend von diesem Hintergrund die Weise ab, wie die Demut im Mittelpunkt der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes steht: „Wer sich erhöht, wird verdemütigt; wer sich verdemütigt, wird erhöht" (Luk. 14, 11). Aber es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Demut des Alten und Demut des Neuen Bundes. — Im Alten Bund ist der Satz von der Demut gedeutet als eine Abfolge von Verdemütigung zu Erhöhung: folgerichtig dazu, daß der Alte Bund noch im „Fleisch" irdischen Erfolges lebt (wie die scharfen Worte Augustins es zeichnen). So lebt zwar in den Psalmen und Propheten das Geheimnis der je neuen Verdemütigung des „stier-nackigen" und „erz-stirnenen" Volkes, aber daß es gerade in seiner Verdemütigung neu angenommen werde von der Barmherzigkeit in neue Größe und Glorie vor der Welt, und dies doch dann je neu in neuen Übermut gegen Gott und eigenmächtiges Verfügen mit Gott. Demut erscheint selber als Stufe zum Aufstieg. So gibt sich der Alte Bund vor den Augen des Herrn zuletzt selber als die Zeit der „Gerechten" und „Weisen" und „Mächtigen" und „Gesättigten", denen Er den Neuen Bund der Demut der „Sünder" und „Unmündigen" und „kleinen Kinder" und „Bettler" entgegenstellt.

Es erscheint damit das unterscheidende Gesicht der Demut des Neuen Bundes: daß das Unten der Demut selber das Oben der Glorie sei. Demut ist nur anderes Wort für das Geheimnis der Menschwerdung: daß der große Gott Seine Größe, der weise Gott Seine Weisheit, der heilige Gott Seine Heiligkeit darin am eigentlichsten „versichtbart und darstellt" (Joh. 1, 18), indem Er als das „Nichts" (Phil. 2, 7), als die „Torheit" (1 Kor. 1, 25), ja als die „Sünde" erscheint (2 Kor. 5, 21), als „Lamm..., auf sich tragend die Sünde der Welt" (Joh. 1, 29). Demut ist damit das Wort für den „Wunder-Tausch" (admirabile commercium), der in der Menschwerdung sich begibt: daß wir „aus dem Unsern" dem großen Gott dieses „Nichts", dem weisen Gott diese „Torheit", dem heiligen Gott die „Sünde" reichen, weil Er sie „aus dem Seinigen" nicht hat (Augustinus, Serm. 80, 5). Demut ist also nicht eine Glorifizierung des Unten des Nichts als solchen, sondern in ihr erscheint die Unendlichkeit der Größe der Göttlichen Liebe, die so unbegreiflich groß ist, daß Sie allein solcher Hinverschwendung fähig ist. Demut ist das Geheimnis des „hinverzehrenden Feuers" (Deut. 4, 24; Hebr. 12, 29), das Gott als Liebe „ist" (1 Joh. 4, 8): hinverzehrend Sich und Sich in uns. Darum ist das Unten des „Nichts" (Phil. 2, 7) das Oben der „Fülle alles in allem erfüllend" (Eph. 1, 23): da Christus als der „Absteigende bis ins Unten unter der Erde", eben so ist der „Aufsteigende überan alle Himmel" (Eph. 4, 9—10). —

Hierin begründet sich das große Dokument der Demut, wie es in seinem Kernstück das Capitulum der Karwoche als der Hebdomada maior, der „je größeren Woche" des Kirchenjahres bildet: Phil. 2, 1—11. — Der Apostel bittet die Christen um die „Demut", indem er sie mit der Größe aller Gaben des Neuen Bundes beschwört. „Wenn irgend ein Zuspruch des Trostes in Christo": wie die Fülle des Heiligen Geistes, des Trösters, die Fülle Christi ist (Joh. 16, 13—14). „Wenn irgend ein Zuflüstern der Liebe": wie in Christo der stumme Gott als die Stille der überschwenglichen Liebe Sich ausspricht. „Wenn irgend eine Gemeinschaft des Geistes": wie das Eins von Vater und Sohn im Geist zum Eins der Christen in Christo ward (Joh. 17). „Wenn irgend Herz und Erbarmen": wie die „Vollkommenheit" des „Vaters im Himmel" in Christo sichtbart als das grenzenlose „Erbarmen" (Matth. 5, 48; Luk. 5, 35—36). Demut erscheint also vom Geheimnis dieser Liebe her und darum als Leben des Eins der Glieder Christi im Einen Leib Christi als der Erscheinung der Einen Liebe, die Gott ist: „erfüllet meine Freude, daß ihr dasselbe sinnet, dieselbe Liebe habend, im Mit Einer Seele, das Eine sinnend". — Demut ist darum Beugung unter Menschen, bis dazu, das „Über-hinaus" Gottes im „Über-hinaus" Seiner Liebe in ihnen zu verehren, da jeder den andern als „über sich hinaus" anerkennt (ὑπερέχοντας): „nichts gemäß streitender Ehrsucht noch gemäß leerem Rühmen, sondern im Sinnen der Demut einander erachtend als über sich hinaus, nicht das Seine für jeden zum Ziel, sondern auch das der andern für jeden".

So offenbart sich Demut als das innerste Geheimnis der Menschwerdung: daß die Göttliche Glorie in der souveränen Freiheit der Göttlichen Majestät steht, sie preiszugeben ins „Nichts und Umsonst" einer „Hörigkeit" unter Menschen und unter Menschen als Henkern zu schmählichster Hinrichtung. So geht es hinein ins „Klein" und „Winzig" und „ersterbend Leise" der „Demut": wie der Vollsinn des griechischen ταπεινός lautet. So geht es vom Himmel weg „zur Erd-Nähe" bis in den „Humus" des Ackers wie das „Weizenkorn": gemäß dem lateinischen humilis. So geht es vom Herrentum der Göttlichen Majestät hinein in den „Dienst", wie er der Kreatur entspricht: gemäß dem deutschen „Dien-Mut" als „Demut". — Das ist das Geheimnis „Jesu" als des „Christus", d. h. das Geheimnis Seiner Salbung mit dem „Heiligen Geist" Selbst, gesalbt zum Einen erfüllenden Königtum und Prophetentum und Priestertum. Diese Göttliche Fülle stellt Sich dar, da „Er in der Gestalt Gottes bestehend, nicht für einen (festzuhaltenden) Raub es erachtete, Gott gleich

zu sein, sondern Sich entäußerte ins Nichts und Umsonst, Gestalt des Sklaven annehmend, im Gleichbild von Menschen geworden; und im Gehaben erfunden wie ein Mensch, Sich hinunter verdemütigte, hörig geworden bis zum Tod, Tod aber des Kreuzes". — In diesem äußersten Unten erstrahlt das Oben des „Eins von allem in Christo als Haupt" (Eph. 1, 10): „darum auch hat Gott Ihn über-erhöht und Ihm gegnadet den Namen über allen Namen, daß im Namen Jesu alles Knie sich beuge derer im Himmel und auf Erden und unter der Erde, und alle Zunge ausbekenne: Herr Jesus Christus in Glorie Gott Vaters".

Teilnahme am Leben dieses Herrn bis zur Einheit des „Sinnes und Sinnens" mit Ihm als unserem eigentlichen Ich (Gal. 2, 19—20) steht darum im Eins mit der „Demut" als Seinem „Sinn und Sinnen": „das sei Sinn und Sinnen in euch, was auch (ist) in Jesus als dem Christus, der in der Gestalt Gottes bestehend ...". So ist Demut Mitvollzug des Abstiegs Gottes: in die „Gestalt des Sklaven" „hörig ... bis zum Tod ... des Kreuzes". — Aber wie die außergewöhnliche Macht des Schöpfer-Gottes schweigend untergeht in die Gesetze und den Ablauf einer gewöhnlichen Welt, so ist es die „Demut der Demut" des Erlöser-Gottes, das außergewöhnliche Unten der „Gestalt des Sklaven" zu verhüllen in ein „Gleichbild von Menschen" und die „Hörigkeit ... bis zum Tod ... des Kreuzes" erscheinen zu lassen als „Gehaben wie sonst ein Mensch". Und so ist unsere Demut am entscheidendsten Mitvollzug dieser „Demut der Demut". — War die aristotelische „menschliche Mitte" einst der Einwand gegen das Unten der Demut, so nimmt nun die Eine Göttliche Demut diese „Mitte" zu ihrem Sinnes-Gleichnis und ihrer Gehabens-Form: daß „menschliche Mitte" (bis zu einem „Schema Mensch") das unerhörteste Wunder Göttlicher Gnade gewanden darf.

Die Spannweite dieses zweiten Kapitels des Philipperbriefes ist nun die Spannweite der klassischen Tradition über die Demut: von Augustinus zu Benedikt zu Thomas von Aquin zu Ignatius von Loyola zu Therese vom Kind Jesus und Heiligen Antlitz. — Es geht einerseits um das zentral Radikale der Demut: Abstieg des Absoluten (Gottes) gegen absoluten Aufstieg. Es geht anderseits eben darum um die Demut dieser Demut selber und also um den Abstieg ihrer Außergewöhnlichkeit in das ununterschieden Gewöhnliche des Menschen: daß die Demut, die alles natürlich Menschliche sprengt und umkehrt, selber in „Gleichbild" und „Schema" dieses natürlich Menschlichen erscheine. — So zeigt sich eine doppelte Linie der klassischen Tradition. Die eine: das Unterscheidende der Demut in all seinen theoretischen Zusammenhängen und praktischen Folgerungen zu erfassen: als theologische Philosophie der Demut. Die andere: die Demut zu sichten in ihrem Eingehen und Aufgehen in das allgemeine Verhältnis zwischen Mensch und Gott und zwischen Mensch und Mensch: als philosophische Theologie der Demut.

Für Augustinus begründet sich gleichsam die theologische Philosophie der Demut in ihrer philosophischen Theologie: da sie sich ihm aus dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott grundsätzlich ergibt. — Was das natürliche Paradox der Demut ausmacht, daß Abstieg Aufstieg sei, eben dies gründet in der wahren Stellung des Geschöpfes zum „je immer größeren Gott": wie ja doch das Christliche in Christus überhaupt die „Darstellung des Gottes ist, den niemand je sah" (Joh. 1, 18). Gott allein ist das „je Höhere", und darum bedeutet Demut, die „untertan zu Gott macht", das wahre „Erhöhen", während Hochmut, der „das Untertansein verschmäht", eben dadurch ein „Fallen ist, von Ihm weg, über den hinaus nichts Höheres ist". So geht „Überhebung ins Unten und Demut ins Oben". Also erfüllt sich das „hohe Herz" allein in der Demut: weil sie allein zum Allerhöchsten hin ist (De civ. Dei XIV 13, 1). Also besteht ein inneres Sichbedingen zwischen dem Je-immer-größer Gottes und dem Klein der Demut: „immer doch ist Er der je Größere, wie sehr wir auch wuchsen.... Dann (also) werden wir in Ihm groß sein können, wenn wir immer unter Ihm die Kleinen sind" (In Ps. 62, 16). — So aber wird Demut das Geheimnis des immer größeren Eins mit diesem Gott. Sie wird das tiefere Geheimnis aller Werkzeuglichkeit in Seinem Werk: im Symbol Johannes des Täufers. Johannes erscheint als der „höchste Mensch", aber daß er allein „Zeugnis gebe ihm, der mehr ist als Mensch" (Serm. 289, 5), ja daß er nur sei „der Dienst des Lautes der Stimme" zu Christus, der einzig „das Wort ist" (Serm. 288, 5). Aber in der Einheit der Werkzeuglichkeit im Einen Werk ist dieses wachsende Entschwinden vor dem Wachsen der Erscheinung Gottes doch tiefer „unser" Wachsen: da wir „im Menschen vergeringern, in Gott wachsen, in uns verdemütigt werden, in Ihm erhöht" (Serm. 289, 5). Denn „das Wort durch Sich Selbst wächst nicht noch nimmt es ab in Sich. In uns aber, heißt es, wachsen wir, da wir fortschreitend in Ihn wachsen: wie in den Augen wächst das Licht" (Serm. 288, 5). — Darum geht in der Demut das Geheimnis der Werkzeuglichkeit unmittelbar über in das Geheimnis des wahren Erfassens Gottes. Da der unsichtbare Gott sichtbar ward im Geheimnis der Demut, so ist dieses Geheimnis allein das Auge zu Ihm. Einssein mit Seiner Demut wird Einssein zu Seinem Enthülltsein. „Willst du fassen die Erhabenheit Gottes? Fasse zuerst die Demut Gottes.... Da du fassest

Seine Demut, steigst du auf mit Ihm: nicht als ob Er Selbst aufstiege..., sondern du vielmehr, daß mehr und mehr Er erfaßt werde von dir" (Serm. 117, c. 10, 17).

Dieses Ineinander der theologischen Philosophie und philosophischen Theologie der Demut erscheint als gelebtes Leben im siebten Kapitel der Regel des heiligen Benedikt. — „Hingelangen zur Liebe Gottes" besteht im „Erreichen des Gipfels der höchsten Demut": da in der Demut die Jakobsleiter zwischen Himmel und Erde Wirklichkeit ist: als ein solcher „Abstieg und Aufstieg", der einzig ist ein „in Erhöhung Absteigen und in Demut Aufsteigen" (exaltatione descendere et humilitate ascendere): wie ja Gott in Seiner Höhe abstieg und in Seiner Tiefe aufstieg. — Darum sind die zwei grundlegenden Stufen die Übergabe unseres Willens in diesen Willen des absteigenden Gottes: daß wir (als erste Stufe) in der echten Furcht Gottes „den eigenen Willen nicht tun", sondern „Gott bitten, daß Sein Wille geschehe in uns", — um (als zweite Stufe) so im Willen des Vaters zu leben wie der Sohn: „Nicht kam Ich, Meinen Willen zu tun, sondern dessen, der Mich gesandt hat." — Als Eins mit diesem Christus ist es aber dann Demut gegenüber Menschen, und dies als „Gehorsam bis zum Tod" (dritte Stufe) und darum „in harten und widrigen Dingen" und „jedwedem Unrecht" (vierte Stufe), sich bekennend als Sünder (fünfte Stufe), „zufrieden" darum „mit jeglicher Entwürdigung und äußersten Not" (sechste Stufe) und „sich gegenüber allen niedriger und wertloser ... glaubend in innerster Regung des Herzens" (siebte Stufe). — Doch dieses Eins mit dem „Nichts" und „Unten" Gottes ist erst volles Eins, da es auch und gerade Eins ist mit der Verhüllung dieses „Nichts" und „Umsonst": in ein „Gehaben eines Menschen wie sonst" (Phil. 2, 7). Darum gilt es „nichts zu tun..., als was die allgemeine Regel" und die anerkannten „Beispiele" sagen (achte Stufe). Darum erscheint das Außergewöhnliche der Demut im Gewöhnlichen guter Sitte: im Maß der Rede (neunte Stufe) und der Heiterkeit (zehnte Stufe) und des Verkehrs (elfte Stufe): daß also die „leibliche Erscheinung selber für die Anschauung Demut ausspreche" (zwölfte Stufe). —

Folgerichtig zu dieser Einordnung ins Menschliche unternimmt dann Thomas von Aquin (S. theol. 2, 2, q. 161) den Versuch, die Demut in ein System der Tugenden einzureihen. — So wird es die Auseinandersetzung mit dem Aristoteles, für den die Demut nicht nur keinen Platz hatte, sondern der Großmütigkeit als ein Zuwenig gegenüberstand. Aristoteles hat keinen Platz für die Demut, weil seine Tugendlehre „sich hinordnet zum bürgerlichen Leben, in dem die Unterwerfung des einen Menschen zum andern gemäß der Ordnung des Gesetzes bestimmt wird". „Die Demut aber, gemäß dem sie eine besondere Tugend ist, betrifft die Unterwerfung des Menschen zu Gott, um dessentwillen sie sich andern in Demütigung unterwirft" (a. 1 ad 5). Gegen menschliche Gerechtigkeit des Gesetzes als Prinzip des Innerweltlichen tritt also Demut als neues Prinzip von Gott her ins Innerweltliche hinein. — Sie ist darum zwar radikal Bewegung von oben nach unten, „lobwürdiges Sichwegwerfen ins Unten", wie das Lob der Glorie Gottes ins Unten des Nichts und Umsonst Sich entäußerte (Phil. 2, 7), — aber in einer „innern Erwählung des Geistes", im Unterschied zur „falschen Demut", die „nur in äußerem Zeichen geschieht" und innen „großer Hochmut" ist, der auf dem Weg dieser „Verstellung" zur „Höhe der Glorie zu streben erscheint" (a. 1 ad 2). — Demut als Haltung von Gott her ins irdisch Sichtbare hebt also die Gerechtigkeit des irdisch Sichtbaren nicht auf, — so wenig, daß gerade betont „äußere Zeichen" der Verdemütigung einer falschen Demut zugehören, die durch Demut hochstrebt. Demut als Haltung von Gott her entstammt darum aber auch aus dem höchsten Adel eines „großen Geistes" und „großen Herzens" und steht darum auch im Bezirk des irdisch Sichtbaren nicht im Gegensatz, sondern in Ergänzung zur „Großmütigkeit". — Doch eben so werden beide aus der „Gestalt Gottes" in das „Gehaben des Schema Mensch" überführt (Phil. 2, 7): dem Menschen zu helfen in seinem „Verlangen und Streben zu hohem und steilem Gut" (circa appetitum boni ardui). Großmütigkeit und Demut, die von Gott her Eine Bewegung der souveränen Selbstverschwendung sind, erscheinen nun als Sporn und als Zügel menschlichen Strebens zur Höhe: die Großmütigkeit als „Festigung des Geistes gegen Verzweiflung und Antrieb zur Verfolgung großer Dinge", die Demut umgekehrt als „Mäßigung und Zügelung des Geistes, nicht unmäßig zu streben ins Hohe" (a. 1 corp.).

Da aber also die Demut fast zur Nüchternheit der Bescheidung ward, erscheinen gerade in ihr die Züge jener „Demut der Demut", wie sie der Demut des Menschen eigen zu sein hat im Unterschied zur Demut Gottes. Demut wird geradezu zur Tugend dieses Unterschieds, da „es zur Demut eigens gehört, daß einer sich zurückhalte, nicht sich tragen zu lassen zu dem, was über ihm ist" (a. 2 corp.). Als Tugend dieses Unterschieds offenbart sie gerade das, was ihr als christlicher Grundhaltung eignet, das Geheimnis des Erliegens als Geheimnis der Erlösung: „Erkenntnis des eigenen Versagens" als „lenkende Regel des Strebens" (a. 2 corp.). — Eben so aber, mitten im Unterschied, wird sie deutlicher als die Tugend des besondern Auges für das Göttliche im Menschen: „die Demut ... betrifft eigens die Ehrfurcht, in

der der Mensch sich Gott unterwirft; und darum muß sich jeglicher Mensch gemäß dem, was sein ist, jeglichem Nächsten unterwerfen im Soweit dessen, was Gottes ist in ihm" (a. 3 corp.). Wie im Geheimnis der Demut der unsichtbare Gott Sich zu Sichtbarkeit darstellte (Joh. 1, 18; Phil. 2, 7), so ward die Demut also folgerichtig zum Organ für Gott: Gottes inne zu werden, da der Mensch sich dem Menschen beugt, zu dem hinab Gott Sich beugte. —

Darum ist es folgerichtig, daß im Exerzitienbüchlein des heiligen Ignatius von Loyola die Demut, in den drei Weisen der Demut, sich als zentrale Haltung gegen Gott aufbaut: vom „allseitigen Gehorsam gegen das Gesetz Gott unseres Herrn" (erste Weise) — zu einer innerlich konsequenten Bereitschaft alles „Wünschens" und „Suchens" und „Sehnens" in alle Möglichkeiten des „Dienstes Gott unseres Herrn" (zweite Weise) — zum blinden Eins mit „Lob und Glorie der Göttlichen Majestät" in der Erscheinung Christi als des „Armen..., Schmach-überfüllten ... und eitlen Toren" (dritte Weise). — Die dritte Weise, in der das wesentlich christliche Geheimnis der Demut sich enthüllt, erscheint also, da sie „die erste und zweite (Weise) einbeschließt", als Krönung des wesentlichen Verhaltens zu Gott überhaupt: von der Gerechtigkeit des Gehorsams (erste Weise) zur Weisheit der innern Konsequenz (zweite Weise) zur tatsächlichen Verähnlichung (imitar ... actualmente) des Sprunges der Liebe (dritte Weise)[2]. — Der vierte Punkt der Übung von der Liebe, in die die Exerzitien münden, wird darum in dieser dritten Weise spürbar: die Göttliche Liebe wesentlich als „Abstieg" (wie das christliche Wesen der Demut Abstieg ist). „Verähnlichung" mit „Christo dem Armen in Armut", in „Schmach mit Christo dem Schmach-überfüllten", als „eitler Tor für Christus, der zuerst gehalten ward dafür", — hierin ist es eben das eigentliche Eins mit der Göttlichen Liebe als der „absteigenden", ja der „gegenseitige Austausch" zwischen Liebe Gottes und Liebe des Menschen, wie er in der Menschwerdung konkret ist: da Gott uns aus dem Seinigen Seine Fülle reicht, indem Er aus dem unsern unser Nichts empfängt.

So ist das letzte Wort über die Demut das der heiligen Therese vom Kind Jesus und Heiligen Antlitz. — Liebe Gottes ist das Je-immer-mehr eines Ins-Unten (s'abaisser), und um so unendlicher erscheint die Unendlichkeit dieser Liebe, je tiefer unten das liegt, zu dem Sie Sich neigt. So erwählt Sie das Je-immer-Kleinere, so ist das Je-immer-Kleiner die besondere Gabe, die wir Ihr reichen: nicht in einer Vergöttlichung des Klein und Unten, sondern weil gerade so die Liebe Gottes in der volleren Souveränität ihrer Selbstverschwendung erscheint (Histoire d'une âme p. 5). — Darum — als letzte Folgerung — ist Demut auch nicht ein Zustand, den ein Mensch in sich feststellen kann. Sondern Demut heißt, daß die Eine „Wahrheit" der Göttlichen Liebe einen Menschen restlos erfüllte und aufnahm. Da man zu der sterbenden Heiligen sagte: „Sie haben stets die Tugend der Demut begriffen", antwortete sie: „Ja, es scheint mir, daß ich immer nur die Wahrheit gesucht habe" (Novissima Verba 193).

[2] Vgl. hierzu unsere Theologie der Exerzitien II (Freiburg 1939) 170 ff.

UMSCHAU

EINE LITURGISCHE BEGEGNUNG

Jede Zeit geht durch alle Lager; sie nimmt den vorhandenen kulturellen Bestand bis in seine Einzelheiten auf, um sich ihm als letzte Form zu verbinden und ihm damit gleichsam ein Zeitgesicht aufzuprägen.

Es wird das einem sehr deutlich, wenn man etwa zu dem Buche „Die Ordnung der deutschen Messe"[1] greift, das der Berneuchener Kreis in zweiter, neubearbeiteter und erweiterter Auflage herausgibt. Es ist der Niederschlag der in diesem Kreise geübten und erprobten evangelischen Liturgie. Zieht man Jungmanns neues Buch zum Vergleich heran[2], so wird bei aller Verschiedenheit in der Betonung inhaltlicher Einstellungen ein gemeinsames Anliegen sichtbar, das ein Anliegen der Zeit ist. Es ist nicht zufällig, wenn die Einleitung der „Ordnung der deutschen Messe" betont: „Eine wildwuchernde Liturgik, die kein anderes Gesetz in sich trägt als die ästhetische Liebe zu dem, was altertümlich ist, oder die Hoffnung auf Eindruck und Wirkung dient nicht dem gottesdienstlichen Leben der Kirche" (I) — und wenn Jungmann[3] sagt: „Wo kräftiges Wachstum ist, da sind leicht Wildwuchs und Wucherung... Aber diese Vielgestaltigkeit darf doch nicht zur Formlosigkeit werden." Ringen wir nicht gerade heute um verbindlichere Formen in unseren liturgischen Bestrebungen? Dabei, meinen wir, findet eine liturgische Begegnung mit Berneuchen statt.

Jungmann sucht aus Wesen und Geschichte der Liturgie ihre Formgesetze herauszustellen und kommt zu dem liturgischen Grundschema: „Man beginnt mit einer Lesung; auf die Lesung folgt Gesang; den Abschluß bildet das Gebet, und dieses Gebet selber ist

[1] Die Ordnung der deutschen Messe. Von L. Heitmann, K. Ritter und W. Stählin. 2. Aufl. (Der deutsche Dom, hrsg. im Auftrage des Berneuchener Kreises). 4° (XI u. 102 S. mit Notentext.) Kassel 1939, Stauda-Verlag. Geb. 10.—M.

[2] Die liturgische Feier — Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie. Von J. A. Jungmann S. J. Regensburg 1939.

[3] Diese Zeitschrift 136 (1939) 259 u. 261.

wieder meist in zwei Stufen aufgebaut: zuerst Gebet des Volkes, dann Gebet des Priesters" (Die liturgische Feier, 55). Auch den Formgesetzen innerhalb jeder Stufe spürt er nach. — Wie sehr seine Ergebnisse zu Recht bestehen, beweist gerade das Berneuchener Buch, das im Grund nach denselben Gesetzen die liturgischen Formen aufzubauen sucht, und je unbewußter das geschieht, desto größer ist die Bestätigung; bewußt geht der Anschluß in ehrlichem Ringen an das, was die Berneuchener Tradition nennen. Tradition ist ihnen die an die Sache gebundene lebendige Weitergabe von Geschlecht zu Geschlecht, müßte man auch um dieser Lebendigkeit willen konkrete „Traditionen" aufgeben; die Tradition selbst hat sich an der Heiligen Schrift auszuweisen. Bei uns ist Tradition stärker an die Kirche und ihr Lehramt gebunden; so werden die wesentlichen Unterschiede nirgends verwischt. In der Tat ist denn auch die „Deutsche Messe" eine Abendmahls- oder Sakramentsfeier, während unsere Messe wesentlich ein Opfer mit einem Opfermahl ist[4]. — Wenn man davon und von den übrigen dogmatischen Bemerkungen absieht, läßt die Einleitung der Ordnung der deutschen Messe doch wieder überraschend Gemeinsames laut werden.

Ehe dieses Gemeinsame herausgestellt wird, ein paar Worte über Berneuchen. Berneuchen ist ein Rittergut in der Neumark, wo seit 1923 ein Kreis evangelischer Pfarrer sich zu Konferenzen zusammenfand, um das Wertvolle an der Jugendbewegung, aus der diese Männer hervorgingen, für die Erneuerung der evangelischen Kirche fruchtbar zu machen. Entscheidender als die Bearbeitung theologischer Fragen[5] wurde ihre praktische Tätigkeit. Ist ihre Theologie von dem Gedanken einer leibhaften Verwirklichung der Kirche bestimmt, dann erstreckt sich ihre praktische Arbeit in eben diese Richtung. In geistlichen Wochen oder Freizeiten ließ man die Teilnehmer erleben, was Kirche ist. Eine Frucht dieser Bemühungen ist die Sammlung „Der deutsche Dom", der auch das Buch, das zur Besprechung vorliegt, zugehört. Sinngemäße gottesdienstliche Formen, eine richtige Kirchenjahresordnung und eigentlich alle Themen, die der Erneuerung der Kirche angehören und diese in alle Gebiete des Lebens hineintragen, kommen zu Wort und, was mehr ist, zur Übung. Es sei noch aus der Fülle der Arbeiten auf die „Evangelischen Jahresbriefe" und auf den „Sonntagsbrief" hingewiesen. — Die kurze Andeutung läßt genügend die Verwandtschaft zum Werden und Sein unseres katholischen liturgischen Lebens erkennen. Dieses Verwandte scheint uns unter drei Rücksichten faßlich zu sein.

1. „Es ist, formal gesehen, das Grundanliegen der von uns vorgelegten Ordnung, daß die deutsche Messe in ihrer Ganzheit und Fülle wiederhergestellt werde" (II). Wesensintegrität des Liturgischen ist ein erster gemeinsamer Impuls, wie er heute lebendig ist; wie er sich allerdings auf der andern Seite ständig in Auseinandersetzung weiß mit der Geschichtlichkeit des Liturgischen, mit der liturgischen Tradition. „... wenn wir uns heute zu einem viel engeren Anschluß an die Tradition gedrängt und verpflichtet fühlen", dann steht diese Tradition doch selber unter dem sie ständig korrigierenden „Wesen": sie „ist ... nicht mit den überlieferten Formen der protestantischen Sakramentsfeier oder gar den neueren Agenden unserer Kirche in eins zu setzen. Denn diese protestantische Tradition stellt selbst eine Verkürzung, zum Teil auch eine Entleerung der Sakramentsfeier dar, und wir müssen uns von dieser falschen Reduktion, von dem verkehrten Ideal möglichster ‚Schlichtheit' innerlich unabhängig machen" (II). —Es geht um die grundlegende und so einfache Erkenntnis, daß es in der Liturgie ein über alle geschichtliche Verwirklichung hinausliegendes Wesen geben muß, welches die Rolle des liturgischen Ideals spielt — und daß dieses Wesen in der Geschichte so oder so Gestalt gewinnt, und daß diese Gestalt selbst nicht ungestraft übergangen werden darf. Dies mit aller Deutlichkeit formuliert zu haben, ist das Verdienst Jungmanns in seinem letzten Buch. „Liturgie kann nie ganz erstarren" (23) und: „Es ist etwas Dramatisches in diesem Schema: da wird wirklich der Begriff der Liturgie als ‚Gottesdienst der Kirche' lebendig, und es ist etwas Überzeitliches, Unvergängliches darin — weil dieses Schema eben aus dem Wesen der Sache erwachsen ist" (65).

2. „Die rechte Ordnung kann nicht anders gefunden und begründet werden als dadurch, daß man in jedem einzelnen Falle sorgfältig fragt, was denn sachgemäß ist, nämlich der Sache gemäß, die hier geschieht" (X). Es braucht nicht besonders gesagt zu werden, daß es bei der „Sache" nicht um ein rein Natürliches geht, handelt es sich doch um Gebet, Wort Gottes und Sakrament, d. h. Übernatürliches! Jedenfalls ist hier ein zweites Kennzeichen heutigen liturgischen Empfindens ausgedrückt: sachgemäße Entfaltung. Daß diese Dinge auf katholischer Seite lebendig sind, beweist zur Genüge die Arbeit des Oratoriums in Leipzig, das gerade die sachgebundenen Urformen des liturgischen Vollzuges aufzudecken sucht. Etwa: Was heißt vor-lesen? Was ist der Sinn der Predigt? Was ist Sprache? Diese Urvollzüge müssen klar werden, dann erst können neue oder erneuerte liturgische Formen sich bilden[6]. — Die Arbeit der Berneuchener macht sich

[4] Unumgänglich für ein tieferes Verständnis der in der Ordnung der deutschen Messe aufgeworfenen Fragen ist die eben erschienene Schrift Stählins: „Berneuchen antwortet" — Eine Erwiderung auf Gerhard Kunzes „Gespräch mit Berneuchen". gr. 8⁰ (48 S.) Kassel 1939, Stauda-Verlag. Geb. o.80 M. Die Grundanliegen des Kreises kommen hier sehr deutlich heraus. Vgl. etwa, was S. 26/27 über das Opfer gesagt wird: es sprengt die Enge bisheriger protestantischer Auffassung, ohne darum das scharf Trennende gegenüber der katholischen aufzugeben. Ähnlich in anderen Fragen.

[5] Im „Berneuchener Buch", 1926; in: „Das Gottesjahr", seit 1922; in den „Werkschriften der Berneuchener Konferenz", seit 1929 u. ä.

[6] Josef Gülden, Orat., faßt sehr bündig zusammen in einem Aufsatz „Über den Stand der liturgischen Erneuerung" in: Jahrbuch katholischer Seelsorge 1939. Hrsg. von der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe in Verbindung mit der Arbeitsstelle für Seelsorgewissenschaft; besorgt durch Wilhelm Wiesen, Generalsekretär. gr. 8⁰ (148 S.) Hildesheim, Borgmeier. 3.— M. Güldens Gedanken bewegen sich um die Verwirklichung der Idee eines „lebendigen Gemeindegottesdienstes". — Es sei wenigstens auf die Namen der

diese Art des schöpferischen Vorgehens nicht minder zu eigen. Ihre Messe ist in den „Wortgottesdienst" (IV) und die „Feier des Herrenmahls" (V) gegliedert, die selbst über einen vierfachen Aufbau verfügt: Opfergang, Hochgebet, Mahl und Dank. Der Opfergang und eine Art Offertorium wird — einer protestantischen Gemeinde gegenüber — besonders begründet; diese Begründung geht auf die „Sache", die hier nicht nur darin besteht, daß die Gemeinde an Christus, das wahre Brot und den wahrhaftigen Weinstock, erinnert werde; es ist durchaus — wie bei uns — Darstellung der versammelten Gemeinde, Symbol des Leibes Christi: „Und die durch die Predigt des Evangeliums gewonnenen Scharen aus der Völkerwelt sind selbst ein geheiligtes Opfer, das durch den Dienst der Boten Gottes dargebracht wird und das er gern annimmt (Röm. 15, 16). Ist es angesichts solcher Aussagen erlaubt, das Wort Opfer überhaupt in den Bann zu tun?" (Berneuchen antwortet 27). Wir freilich gehen weiter. Uns ist im Offertorium wesentlich die Bitte um Transsubstantiation. Die Berneuchener aber haben „überall die Bitte um Wandlung der Elemente beseitigt und in strenger sachlicher und zum Teil wörtlicher Bindung an die Heilige Schrift" die entsprechenden Gebete gestaltet (ebd. 32).

Leider kann nicht auf alles einzelne eingegangen werden. Doch verdienen die Gesangsteile besondere Beachtung, können von ihnen doch manche Anregungen ausgehen. Auch hier kommt die sach-orientierte Anschauungsweise dazu, etwas Katholisches sich dienstbar zu machen, den Choral. Gewiß gibt der Nachweis der musikalischen Stücke (89/90) durchweg Agenden und Gesangbücher des ersten reformatorischen Jahrhunderts an, aber die Linie weiter zurück ins Katholische liegt ebenso offen. Und vielleicht sind uns hier die Protestanten über, mindestens aber reicht ihr Besitz auf diesem Gebiet in unsere neuesten volksliturgischen Bestrebungen hinein[7]. Es ist eben ein dem deutschen Singen angepaßter Choral, der dennoch in der Tradition steht. Es sei wieder an die Leipziger Arbeiten erinnert und daran, daß Lahusen, der dem Berneuchener Kreise angehört, eine „Deutsche (Choral-) Messe" herausgab, die in katholischen Kreisen gesungen wird. Was er dort im Nachwort sagt, ist von so allgemeinem Wert, daß es auch in unseren Zusammenhang gehört: „Bei der Einübung der Messe gehe man vom Worte aus. Man lasse zunächst den Text lebendig und gut sprechen. Beim Singen bleibe man sich stets der Worte und ihres Sinnes bewußt und suche den Sprechton nach Möglichkeit festzuhalten. Die hohe Forderung, singend zu beten, wird man nur dann ganz erfüllen können, wenn man auswendig singt". — Von Lahusen stammt auch der einzige moderne Teil in der Ordnung der deutschen Messe, die Einladung zum Mahl: „Das Heilige den Heiligen" und „Einer ist heilig..."

Offenbar ist hier ein bewußter Anschluß an die Ostkirche gewollt. Auch das liegt in der Zeit! — Die musikalischen Anweisungen im Anhang erweisen von neuem, wie sehr der Choral (er sei gregorianisch oder aus diesem entwickelt) nach der liturgischen „Sache" ausgerichtet ist: „Es ist nicht zuviel behauptet, wenn wir von dem offenstehenden, nie fertigen, immer in der Schwebe bleibenden Klangcharakter der alten liturgischen Gesänge sagen, daß er das Bibelwort symbolisiert: ‚Wir haben hier keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir!' Keine Klangsättigung, kein Ausruhen in sich selbst haftet ihm an, sondern vielmehr der Hinweis über sich selbst hinaus" (87).

3. Was schließlich diese Gottesdienstordnung fast gänzlich unausgesprochen und doch entscheidend kennzeichnet, ist ihr Charakter als Feier eines Mysteriums. Es sind Andeutungen da. So in der starken Betonung der Epiklese, die als „Bitte um das Wunder" (VII) — nicht als Bitte um Wandlung der Elemente, die der Heilige Geist irgendwie vollenden soll — gerade der katholischen Ordnung gegenübergestellt wird. Auch hier muß der ostkirchliche Einfluß auffallen; es wird genug darüber geschrieben, wie sehr das Mysterium in der Mitte östlicher Liturgie steht[8]. — Zweimal wird auf die Gleichzeitigkeit des Geschehens — die ein deutliches Anzeichen dafür ist, daß es um ein Mysterium geht — hingewiesen, wo nämlich geäußert wird, daß das Kyrie und Gloria (IV) und ebenso die Einladung zum Mahle und das Agnus Dei (VII) zusammengehören. Und da einmal ausdrücklich gesagt wird, daß Tod und Auferstehung in eins zu sehen seien, ist klar, welches Mysterium gemeint ist: das Mysterium der Menschwerdung. Der „Hymnus von dem Fleisch gewordenen Wort des Vaters macht eindringlich deutlich, wie sehr das Sakrament aus der Menschwerdung Gottes erwächst, und daß wir in der Feier des Herrenmahls eben das gleiche Mysterium erfahren, das in der Geburt Christi in die Geschichte eingegangen ist" (IX). Aber dieses Mysterium ist doch das echt protestantische Paradoxon: jene unversöhnliche Gegensätzlichkeit von Oben und Unten. So fehlt irgendwie wieder der Boden, aus dem wahres Mysterium hervorwachsen kann, nämlich die wahre Erlöstheit der Kreatur, die nicht nur von der Gnade überdeckt wird, sondern selber zu reichem Blühen und Vollendetwerden von ihr aufgegriffen und aufgerissen wird. Allerdings, um Berneuchen recht zu verstehen, müssen wir das eben Gesagte wieder mildern; heißt es doch in „Berneuchen antwortet": „Täuschen wir uns nicht über

übrigen mit Aufsätzen Beteiligten hingewiesen: Linus Bopp, Carl Meier, Anton Antweiler, Eugen Walter, E. Dubowy.

[7] Felix Messerschmid sieht diese Einflüsse sehr richtig und zieht auch die Folgerungen in seiner neuen Veröffentlichung: Liturgie und Gemeinde, Grundsätzliches zu Sinn und Wert der volksliturgischen Aufgabe. gr. 8° (134 S.) Würzburg 1939, Werkbundverlag, Abt. Die Burg. Kart. 2.70 M. — Das Kapitel „Geschichtliche Betrachtungen" ist eine direkte Auseinandersetzung mit dem Positiven der Reformation. „Das Problem der Muttersprache in der Liturgie", wie ein anderes Kapitel heißt, verdient durch seine allseitige Darstellung beachtet zu werden. „Das Kirchenlied", „Deutsche Gregorianik", „Kirchenmusikalische Lage und Aufgabe", alles Themen, die den Verfasser auf eigenstem Gebiet zeigen und auf eine Synthese der hohen und strengen Liturgie mit den echten Bedürfnissen des Volkes zielen. Die Schrift wird viele praktische Anregungen geben können. Leider ist sie im Stil schwer leserlich.

[8] Aus den neueren Erscheinungen: M. Tarchnisvili S. J. C., Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma. Würzburg 1939.

unsere innere Lage: sind wir nicht alle in unserem religiösen Leben und in unserem theologischen Denken in der Gefahr, uns von der Natur zu entfremden und einer Vergeistigung zu verfallen, die die Schöpfung nicht mehr ernst nimmt? Sind wir nicht in Gefahr, einer Frömmigkeit des 1. Artikels (die von Christus nichts weiß) eine Frömmigkeit des 2. Artikels entgegenzusetzen, die sich um die Welt nicht mehr kümmert, in die Christus eingegangen ist?" (23). Vielleicht ist es gerade diese kaum wägbare Zwischenstellung Berneuchens — im Dogmatischen wie im Praktischen —, die eine liturgische Begegnung, wie wir sie zu zeichnen versuchten, ermöglicht. Was immer der Grund sein mag, es geht um eine wahrhafte Begegnung, die vorsichtig bis in die letzten Kerngedanken mehr hinweist als hinführt. Georg Kurz S. J.

VOM GEISTE FRANZÖSISCHER KUNST

Zwei starke Grundtöne schwingen im vielstimmigen Konzert menschlicher Geschichte, die auch aus jedem einzelnen Akkord herauszuhören sind: Volk und Zeit. So wesentlich sie immer zusammengehören, so wesentlich sind sie auch immer zugleich verschieden. Vor allem die Geschichte der Kunst läßt das deutlich erkennen. Die bestimmte künstlerische Form einer Zeit, die wir etwa Gotik nennen, existiert nur als französische, deutsche, italienische Gotik usw. In dieser Verbindung mit dem völkischen Element macht sie zugleich dessen Eigenständigkeit sichtbar. Denn so sehr auch Gotik immer und überall Gotik ist, so klar ist zugleich die französische Gotik von der deutschen verschieden und diese wiederum von der italienischen. Der einheitliche künstlerische Wille einer Zeit bindet die auseinanderstrebenden Formkräfte der verschiedenen Völker und die sich gleichbleibende Grundrichtung eines Volkes die sich ablösenden Formwellen der Jahrhunderte.

Nachdem sich die Wissenschaft über die Besonderheit und Abgrenzung der Zeitstile seit langem in den großen Umrissen einig ist, hat sich ihr Interesse mehr der völkisch bedingten Eigenart des Künstlerischen zugewandt. Dabei werden die einzelnen Völker nicht isoliert gesehen, sondern mit berechtigter Voraussetzung der kulturellen Einheit des Abendlandes miteinander in Beziehung gebracht. Nord und Süd wurden als polare Formzentren gesehen oder auch Ost und West einander gegenübergestellt. Einen neuen Versuch in dieser Richtung bildet das Buch von A. E. Brinckmann, Geist der Nationen: Italiener, Franzosen, Deutsche. (Hamburg 1938.) Es ist mit einer großen Materialkenntnis und weitspannenden Belesenheit geschrieben. Vielleicht könnte man aber an der Grundthese selber zweifeln, daß nämlich die abendländische Kunst von den drei oben genannten Nationen getragen wird. Man dürfte zu überzeugenderen Ergebnissen kommen, wenn man nicht von Nationen, sondern von rassisch einheitlichen Völkergruppen ausginge und etwa Germanen — Romanen — Byzantino-Slawen einander gegenüberstellte. Denn die Bedeutung byzantinischer Kultur für das Abendland und ihre Zugehörigkeit zu ihr darf nicht übersehen werden. Die Franzosen und ihre Eigenart möchte man eher zwischen Germanen und Romanen stellen als eine Art Verbindung von beiden auf keltischer Grundlage zu einer neuen Einheit.

Im einzelnen charakterisiert Brinckmann die drei von ihm gegenübergestellten Nationen folgendermaßen. Italienisch sind ihm „Repräsentation im Sein, Bewahrung und immer erneute Festigung der anschaulichen Werte, ihre Erhaltung im Abendland. Sind Renatio und Aufbruch". (S. 258). — Das Deutsche „ist Bekenntnis, ja Verschwendnis der Vergeistigung an Sein und Ordnung. Das Sursum corda gegen das Transzendentale wird dauerndes Streben. Im sinnlichen Sein, in der geordneten Schönheit findet dieser deutsche Geist nicht sein Glück. Es ist schwer für uns, im Sinnlichen den Sinnlichen und im Geordneten den Ordnenden vorbildlich zu sein. Die Anregungen, die wir Europa geben, sind geistiger Art. Geistig vermögen wir uns auch ihnen begreifbar zu machen. Statt Renatio und Electio (französisch) besitzen wir unvergleichlich die Kraft der Expressio" (S. 259). Französische Art beschreibt er als „die Ordnung der Kunst und möglichst auch der Kunsttätigkeit im logischen System. Frankreich ist das Land der Akademien und des geordneten Akademismus, der auch noch in den revolutionären Umbildungen eines Roger de Piles, eines Seurat, eines Cézannes steckt. Man scheut den Illogismus der Dinge und der souci de la forme, die Sorge um die Form ist Instinkt der clarté und Disziplin des Geistes. Französische Kunst ist sich immer bewußt gewesen, für eine Menschheit zu arbeiten; aber sie hat ebenso die feste Überzeugung, dies könne einzig auf französische Art geschehen. — Electio ersetzt die Renatio, und Vorbildlichkeit scheint besser als das Genialische" (S. 259).

Das Wesen des französischen Geistes ist oft untersucht worden, auch von deutscher Seite. Meist ist die literarische Leistung Frankreichs Grundlage derartiger Betrachtungen. (Vgl. z. B. Fortunat Strowski, Vom Wesen des französischen Geistes, München 1937 und Gustav R. Hocke, Der französische Geist (Die Meister des Essays von Montaigne bis heute, Leipzig 1938). Seltener wurden die bildenden Künste befragt, wie Brinckmann es versucht. Und doch prägt sich auch hier die Eigenart des französischen Wesens in markanter Weise aus. Wenn man einmal die beiden prachtvollen Bände des Atlantis-Verlages über die gotischen Kathedralen in Frankreich[1] und die französische Malerei[2] durchblättert, ist man erstaunt über die innere Einheit dieser Kunst. Der einführende Text und das reiche Abbildungsmaterial sind so ausgezeichnet, daß sie in zuverlässiger Weise ein verallgemeinerndes Urteil erlauben. Paul Clemen, ein Altmeister der Kunstgeschichte und besonderer Kenner der französischen Kathedralen, gibt eine klare und lebendige Vorstellung von der Geschichte und Bedeutung der großen Kathedralen Frankreichs, besonders von Paris, Chartres, Amiens und Reims. Dazu nun die einfach

[1] Gotische Kathedralen in Frankreich (Paris-Chartres-Amiens-Reims), Text von Paul Clemen, Aufnahmen von Martin Hürlimann. gr. 4° (LXIV S. und 160 Tiefdrucktafeln) Zürich-Berlin 1938, Atlantis-Verlag. Leinen 12.— M.

[2] Französische Malerei. Ausgewählte Meisterwerke aus fünf Jahrhunderten. Text von Gotthard Jedlicka. gr. 4° (LXI S. und 134 Tafeln) Zürich-Berlin 1938, Atlantis-Verlag. Leinen 12.— M.

unerhört schönen Aufnahmen von Martin Hürlimann. Soweit überhaupt Raum und Plastik im Bilde eingefangen werden können, scheint es hier geschehen. Paris, Chartres, Amiens, Reims! Immer dieselbe und doch immer eine neue Welt. Höchste Anspannung und Verdichtung menschlicher Schöpferkraft und zugleich steingewordene Anbetung und Huldigung des Menschen vor Gott. Ein ganzes Volk hat hier sein Bestes gegeben. Es ist unmöglich, einzelnes anzuführen, die Kühnheit der Raumgestaltung und ihre von Bau zu Bau sich steigernde Klarheit, den Reichtum des heiligen Bildwerkes mit seinem tiefen theologischen Sinn und seiner stets freier und zarter atmenden Schönheit. Sie sind uns ja bekannt und vertraut, die schlanken und herben Gestalten von Chartres, der „Beau Dieu" und die „Vierge dorée" von Amiens, die Engel und die Heimsuchung von Reims. Ihre Schönheit ist heute gemeinsamer Besitz der gebildeten Menschheit. Trotzdem sind die großen Kathedralen — steinerne Harfen hat Ricarda Huch sie einmal sehr glücklich genannt — und ihre berühmten Plastiken ganz aus französischem Geist entstanden und spiegeln auch heute noch seine völkische Sonderform wieder. Kein Geringerer als Auguste Rodin sagt darüber: „Die Kathedrale ist die Synthese des Landes. Ich sage es immer wieder: Felsen, Wälder, Gärten, die Sonne des Nordens, dies alles ist in ihrem gigantischen Körper enthalten, unser ganzes Frankreich ist in unsern Kathedralen verkörpert, wie ganz Griechenland im Parthenon war..." (Clemen-Hürlimann, Die französischen Kathedralen S. v).

Der französische Geist wird gewöhnlich als rational charakterisiert, mit einer Neigung zum Rationalistischen hin. Der Esprit des Franzosen ist sprichwörtlich wie seine enzyklopädisch-ordnende Begabung. Es ist Schärfe und Beweglichkeit des Geistes zugleich, die ihm eigen sind. (Beides in verblüffender Weise verkörpert im Joseph der Darstellung im Tempel und im Engel neben dem heiligen Nicasius in Reims. Vgl. Clemen-Hürlimann, Taf. 146, 153.) Die gotische Kathedrale mit ihrer bis ins letzte berechneten Statik und der genialen Technik des Skelettbaues ist ein Ausdruck des rationalen Denkens, wie er großartiger und eindrucksvoller kaum gedacht werden kann. Nicht umsonst kommt uns immer wieder der Vergleich mit den großen Summen der Scholastik. Aber ähnlich wie im Herzen dieser gewaltigen Denker des Mittelalters, eines Thomas von Aquin etwa oder eines Bonaventura, das Gottesgeheimnis in mystischer Fülle glühte und ihnen Quelle und Mündung ihrer kühnen Spekulationen war, so galt dem Baumeister der Kathedrale der dämmerige Innenraum mit seiner unirdischen Erhabenheit, in den aus gewaltigen Fenstern alles Licht und alle Farbenglut des Himmels einbrach, als Zweck und Ziel seiner gewagten Konstruktionen. Im Innern aber wie im Äußern liebte er eine große Klarheit, die trotz aller Spannung über das Ganze einen Schimmer von Ruhe und Harmonie breitet. Die Fassade von Notre-Dame in Paris lebt geradezu von dieser innern Ausgeglichenheit und Stille.

Das Doppelelement der Kathedrale, das Nebeneinander und Ineinander des Logisch-Rationalen und des Vital-Emotionalen, oder wie immer man es nennen mag, bildet die völkische Konstante im Ablauf der französischen Kunst. Gotthard Jedlicka, der mit Martin Hürlimann zusammen den vorhin erwähnten Band über die französische Malerei herausgab, sagt von ihr gleich eingangs: „Sie wird, wie die französische Kunst überhaupt, in ihrer Entwicklung durch zwei gegensätzliche Grundströmungen bestimmt, von denen jede von vornherein ihre kennzeichnende Prägung hat. Die eine drängt nach der reinen Gestaltung der Welt der sichtbaren Erscheinung an sich; die andere strebt nach der Verwirklichung vorgefaßter Ideen: die eine ist irrational, die andere rational. Diese Grundströmungen wechseln nicht nur miteinander ab, sondern sie durchdringen sich in Perioden des Übergangs in der gleichen Erscheinung, in derselben künstlerischen Gestaltung" (S. v). Wirkt es da nicht wie ein symbolhafter Ausdruck französischen Wesens, daß eine der häufigsten Farbenverbindungen der französischen Malerei von den berühmten Glasfenstern des 13. Jahrhunderts bis zu den Gemälden der Neuzeit ein gedämpftes Rot mit einem kühlen Blau ist?

Immer und immer wieder tritt uns diese Spannung zwischen rationaler und irrationaler Haltung in der Malerei der Franzosen entgegen. Bald zeigt es sich in den heißen theoretischen Streitereien zwischen „Poussinisten" und „Rubenisten", bald ist es der Gegensatz zweier Meister, bald auch der Zwiespalt im Werk eines einzelnen Künstlers. Claude Lorrain und Nicolas Poussin stehen sich nach Jedlicka gegenüber wie Gefühl und Geist. Ähnlich ist nach ihm der Gegensatz zwischen David und Gros, Ingres und Delacroix, Courbet und Manet, Monet und Seurat. Es ist ein Gegensatz, „den man, unabhängig von jeder Bindung an besondere künstlerische Bewegungen, als einen Gegensatz von Vernunft und Unbeherrschtheit, von Gesetz und Dämonie, von Klassik und Romantik bezeichnen kann. Der Reichtum der französischen Kunst besteht — und zwar zu jeder Zeit — gerade darin, daß sich diese gegensätzlichen künstlerischen Verhaltungsweisen und Gestaltungsmöglichkeiten in ihrer Geschichte nicht nur nacheinander nachweisen lassen, sondern daß sie sich je und je gleichzeitig nebeneinander gefunden — und daß sie sich wundervoll ergänzt haben" (S. LI).

Auch das Beispiel Cézannes gehört hierher. „In seiner Malerei ist die größte Fülle von künstlerischen Gegensätzen miteinander verbunden. Die beiden Grundströmungen der französischen Kunst, auf die wir hingewiesen haben, scheinen sich in seiner späten Form zusammenzufügen. Cézanne hat als Romantiker begonnen und ist als Klassiker gestorben. Er ist einer der subjektivsten Maler und erhebt doch den stärksten objektiven Anspruch. Er hat, so scheint es uns, die beiden Erlebnisarten, die möglich sind, in ihrer konsequenten Ausprägung miteinander verbinden wollen. Daraus ergibt sich die innere Spannung in seinem Werk. Daraus ergibt sich seine künstlerische Problematik" (S. LVIII).

Die angeführten Beispiele beweisen zur Genüge, daß die eigenartige Spannung im französischen Kunstwollen die Festigkeit und Dauerhaftigkeit eines völkischen Wesensmerkmals hat. Daß sie auf dem Grunde der Volksseele verankert ist, erklärt uns auch ihre überraschende Fruchtbarkeit. Denn Frankreichs Kunst ist ohne Zweifel daran gewachsen, anstatt daran zu verbluten. Es muß also hinter dieser Spannung doch eine letzte Einheit stehen. Vielleicht versteht man gerade

auf künstlerischem Gebiet den einheitlichen Formwillen eines Volkes am ehesten durch einen Begriff, der diesem Bereich selber angehört. So kann man die Eigenart einer bestimmten Kunstgattung, etwa der Baukunst, der Plastik oder der Malerei, der besonderen Kunstform eines Volkes gleichsetzen. In diesem Sinne nennen wir die Kunst der Ägypter tektonisch und die der Griechen plastisch. Vielleicht muß man das künstlerische Wollen der Deutschen seinem Grundcharakter gemäß musikalisch nennen, wenn man nicht den gewöhnlich dafür angesetzten Begriff des Malerischen vorzieht. Derartige Zuschreibungen sind nicht nur deshalb sinnvoll und berechtigt, weil sie unserem ordnenden Erkennen dienen, sondern weil sie in der wesenhaften Bezogenheit aller Künste auf den Menschen sachlich grundgelegt sind.

Wenn man die französische Kunst in ihrer Grundhaltung so festlegen und umschreiben will, dann scheint uns nur ein Begriff dieser Wirklichkeit zu entsprechen: das Wort. Daß der Franzose in besonderer Weise Meister des Wortes war und ist, darf wohl als anerkannte Tatsache gelten. Aber es scheint uns mehr zu sein. Im Wort an sich ist die wesentliche Einheit des objektiv-rationalen Begriffes mit dem subjektiv-irrationalen Klang gegeben, wobei das Rational-Begriffliche überwiegt. Das sind aber gerade die Eigentümlichkeiten, durch die das französische Kunstwollen charakterisiert wird: eine Spannung von Rationalem und Irrationalem, bei der das erstere vorherrscht. Die Klarheit französischer Kunst hat die vereinfachende Durchsichtigkeit des Begriffes, durch die ihre Sinnlichkeit aus chaotischer Dumpfheit und Schwere emporgeläutert wird zu Grazie und Eleganz. Recht verstanden, dürfte man in dieser Sicht die französische Kathedrale als eine Architektur bezeichnen, die unter dem Vorzeichen des Wortes steht.

Wenn die Zeit selber in sich den im französischen Wesen gegebenen Dualismus trägt, dann übernimmt Frankreich mit seiner Kunst in Europa die Führung. Die Jahrhunderte der gotischen Kathedrale waren eine solche Zeit. Vor allem aber mußte französische Kunst und mit ihr französisches Wesen zu entscheidender Bedeutung aufsteigen, als nach den großen Epochen der Baukunst, der Plastik und der Malerei im Spätbarock die Führung unter den Künsten an die Dichtung überging. War schon immer Frankreichs Dichtkunst von stärkstem Einfluß gewesen, so übernahm nun fast die ganze gebildete Welt seine Kultur und selbst seine Sprache. Ein solch eigenartiges Phänomen dürfte durch die rein äußerlichen politisch-diplomatischen Verhältnisse der Zeit kaum genügend erklärt werden.

Es liegt wohl in der innern Struktur der abendländischen Kultur begründet, daß ihre Völker — trotz aller tiefgreifenden Unterschiede — doch alle dem Einfluß des durch die Zeit zur Führung berufenen Volkes unterstehen. Ein Zeugnis für die innere Einheit Europas und seiner Kultur.

Engelbert Kirschbaum S. J.

RICCIS WELTKARTE[1]

Unsere Zeit weiß sich vor Aufgaben gestellt, die kühnen Wagemut fordern, und vielleicht hat sie gerade deswegen ein feineres Verständnis gefunden für jene führenden Gestalten der europäischen Kultur, die einst den engen Rahmen des abendländischen Lebensraumes durchbrachen und in unerhörter Kühnheit sich neuen Welten zuwandten. Der Mensch des 20. Jahrhunderts findet allerdings nichts Besonderes mehr an den Seefahrten der Portugiesen und Spanier des 15./16. Jahrhunderts; er kennt ja keine wirklich großen Entfernungen, seine technischen Mittel erlauben ihm den ungehemmten Verkehr von Land zu Land, von Meer zu Meer. Ebenso ist es ihm Selbstverständlichkeit geworden, daß die außereuropäischen Völker sich geistig der Gedankenwelt des Abendlandes erschlossen haben, ja sich ihr verpflichtet und verbunden fühlen. Darum kann er kaum mehr die Schwierigkeiten ermessen, die sich vor den Weltfahrern der beginnenden Neuzeit und vor den Glaubensboten der katholischen Kirche erhoben. Und wenn die Seefahrt allein schon, erst recht die kolonisatorische und handelspolitische Durchdringung der neuentdeckten Länder den Mut ganzer Männer, ja die Abenteuerlust eines waghalsigen Menschenschlages erforderten, so brauchte der Glaubensbote darüber hinaus einen Glauben, eine innere stahlharte Zuversicht in den Segen seines Werkes, ein grenzenloses Vertrauen auf die Hilfe Gottes, eine begeisterte Hingabe an Christus und Kirche, anders hätte er nie wagen und noch weniger leisten können, was die Kirchengeschichte in goldenen Lettern von ihm berichtet.

Es muß damals wie ein Märchen geklungen haben, als man hörte, der Jesuit Franz Xaver habe den Versuch unternommen, ins verschlossene Reich der Mitte einzudringen. Hier konnte der Missionar nicht auf den Schutz eines Landungsheeres rechnen, er stand vielmehr vor den Toren eines Riesenreiches, das sich gegen alles Fremde sperrte, das eine tausendjährige Kultur pflegte und in der hohen Selbstsicherheit eigener Bildung auf den Ausländer herabsah. Franz Xaver starb vor den Toren, ohne eindringen zu können; aber seine Tat wurde für seine Mitbrüder zum Vermächtnis. In den Kollegien Italiens, Spaniens und Portugals, in den Missionshäusern von Goa und Macao saßen junge Ordensmänner, studierten Sprachen, Naturwissenschaft und vieles andere, überlegten und planten, um das Unmögliche doch noch möglich zu machen. Einer der geistvollsten und erfolgreichsten war P. Matthäus Ricci.

Ricci war zu Macerata in der Mark Ancona 1552 geboren, hatte nach seiner Reifeprüfung Rechtswissenschaft studiert und trat als Neunzehnjähriger in die Gesellschaft Jesu ein. Am römischen Kolleg, wo er seine philosophische Ausbildung nahm, fand er in seinem Ordensbruder Christoph Clavius (Klau) einen verständnisvollen Lehrer. Clavius, ein Deutscher aus Bamberg, Mathematiker und Astronom von Weltruf, den man als zweiten Euklid feierte, war der führende Kopf bei der gregorianischen Kalenderreform gewesen. Ricci betrachtete es später als eine besondere Fügung

[1] Zu der Ausgabe von P. Riccis Weltkarte: Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S. J., commentato, tradotto e annotato dal P. Pasquale M. D'Elia S. J., Professore di Sinologia nella Pontificia Università Gregoriana. Con XXX tavole geografiche e 16 illustrazioni fuori testo. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938. Ausgabe in Groß-Folio (58 × 44 cm). Lire 1800.

der Vorsehung, unter solcher Leitung in das Gesamtgebiet der Gestirnkunde, der höheren Mathematik und Erdkunde eingeführt worden zu sein, und erzählte seinen chinesischen Freunden dankbar von „dem weltberühmten Herrn Ting (= Nagel)", der ihn das alles gelehrt habe.

Nach dem Tode des heiligen Franz Xaver hatten mehr als sechzig Missionare, Franziskaner und Jesuiten, vergeblich versucht, China zu betreten — Ricci gelang es. Am 10. September 1583 konnte er in Shiuhing südlich von Kwantung Wohnung nehmen. Sechs Jahre später übersiedelte er weiter ins Land hinein nach Shiuchow, später nach Nanchang in der Provinz Kiangsi, dann 1599 nach Nanking. Endlich gelang es ihm, 1601 in die Residenz des Kaisers nach Peking berufen zu werden, wo er 1610 sein Leben beschloß.

Von Anfang an hatte er es sich zum Grundsatz gemacht, den Zugang in die gebildeten Schichten des Landes zu gewinnen, und zwar auf dem Weg über die abendländische Wissenschaft. Mit klugem Feingefühl führte er sich bei den Gelehrten, die auf ihre Bildung stolz waren, nicht als Lehrer ein, sondern als gelehrter und gelehriger Bewunderer ihrer tausendjährigen Kultur. Seine Wohnung war wie eine Kunsthalle mit allen möglichen Sonderbarkeiten ausgestattet: er hatte aus Europa Uhren verschiedenster Bauart mitgebracht, venezianische Prismen, physikalische Instrumente, Geräte der Sternkunde, Gemälde aller Art, darunter auch Nachbildungen der altehrwürdigen Madonnen Italiens, vor allem aber Zeichnungen und Wandkarten der Erdkunde. Wenn dann seine Besucher, halb scheu, halb bewundernd, sich die Gegenstände erklären ließen, zeigte er ihnen auch auf der Karte den Weg, den er von Rom über Lissabon, Kap der guten Hoffnung, Goa, Macao und Kanton genommen hatte. Für die Chinesen war das eine Offenbarung, aber eine ziemlich peinliche.

Sie hatten bisher in ihrer Abgeschlossenheit geglaubt, China sei nicht nur das Reich der Mitte, sondern überhaupt so ziemlich die Welt, und nun mußten sie feststellen, wie groß diese Welt außerhalb Chinas war. Von Amerika hatten sie gar nichts gewußt, Afrika kannten sie nur als schmalen Küstenstreifen, Asien war für sie kaum größer als eben China selbst, denn das ihnen nicht unbekannte Indien hatte in ihren Augen nur die Ausdehnung einer kleinen Insel, von den Kulturstaaten Europas jedoch war die spärliche Kunde, die einige Jahrhunderte vorher zu ihnen gedrungen war, längst wieder aus dem geschichtlichen Bewußtsein geschwunden.

Man kann sich vorstellen, welchen Eindruck dieser stille Geographieunterricht, der von den Wänden in Riccis Arbeitszimmer zu ihnen sprach, auf die gelehrten und bildungshungrigen Menschen machte. Sie baten ihn schließlich, die Weltkarte ins Chinesische zu übersetzen und drucken zu lassen. Ricci ging gerne auf den Vorschlag ein, vielleicht hatte er ihn erwartet. Als aufmerksamer Menschenbeobachter mußte er aber auch bemerkt haben, daß seine Freunde mit seiner Karte nicht ganz zufrieden waren. Die europäischen Wandbilder pflegten ähnlich wie heute Amerika zur Linken, Asien zur Rechten und Afrika in der Mitte darzustellen. So kamen China und Japan an das äußerste Ende. Das war für die Chinesen, die sich als Reich der Mitte betrachteten, ein unvollziehbarer Gedanke, daß sie gleichsam am letzten Zipfel der Welt ein kleines Anhängsel sein sollten. Ricci nahm auf ihre Gefühle Rücksicht und stellte in seiner neuen Karte die Blätter um: Europa und Afrika zur Linken, Amerika zur Rechten, Asien mit China in der Mitte. Das war nicht gegen die wissenschaftliche Wahrheit, denn schließlich ist es bei einer Kugel gleichgültig, von welcher Seite man sie betrachtet.

Böswillige Gegner Riccis und seiner Missionsmethode haben darüber hinaus behauptet, er sei den Mandarinen noch weiter entgegengekommen und habe China ganz groß, alles übrige ganz klein gezeichnet. Er selbst schreibt: „Die Chinesen hatten auf ihren eigenen Karten ungefähr den ganzen Raum den 15 Provinzen des Landes vorbehalten, an den Rändern rundum malten sie das Meer und darinnen ein paar armselige Inselchen und schrieben dazu die Namen jener Länder, von denen sie Kunde hatten. Alles zusammen hätte nicht einmal eine einzige chinesische Provinz ergeben." Eine solche Wahrheitsverschiebung machte Ricci nicht mit, wie die Kartenausgabe eindeutig gegen alle Legendenbildung beweist. Die Chinesen mußten sich damit abfinden, daß außerhalb ihrer Grenzen erst die große Welt begann.

Sie überlegten aber auch noch weiter — und vielleicht hatte das der Missionar mitbeabsichtigt — und stellten zunächst einmal nicht ohne Genugtuung fest, daß die fremden Länder, aus denen der Gelehrte gekommen war, so fern liegen, daß an eine Eroberung Chinas nicht im Ernst zu denken sei; dieser Mann war also offenbar doch kein Sendling oder Wegbereiter eines Landungsheeres. Weiterhin konnten sie sich, ohne daß Ricci mit aufdringlichen Worten hätte davon sprechen müssen, die Überzeugung verschaffen, daß an den Grenzen Chinas weder die Erde noch die Kultur, erst recht nicht die Wissenschaft aufhört. Ob nicht dieser gelehrte Mann noch mehr Geheimnisse ihnen zu künden hatte?

Ricci erntete mit seiner chinesischen Karte einen ungeahnten Erfolg. In kurzem sprach sich die Sache in der gebildeten Welt und unter den höheren Beamten des Reiches herum, Abzüge der Karte kamen in die Hände des Vizekönigs von Nanking, und das bedeutete für den Jesuiten eines Tages den Zugang nach Peking und in den Kaiserhof. Im ganzen scheint Ricci vier verschiedene Auflagen besorgt zu haben; erhalten ist uns jedoch nur von der 3. Auflage, die er in Peking 1602 herstellte, ein einziges Exemplar, das auf irgend einem Weg in die Bestände der Vatikanbibliothek gekommen ist. Vier andere Stücke, die in London, Peking und Kyoto liegen, sind spätere und schlechtere Nachdrucke oder doch wenigstens, wie die Karte zu Kyoto, leider später verderbt.

Von der Karte der Vatikanischen Bibliothek hat nun Pius XI., der edle Förderer der Wissenschaften, in hochherziger Weise eine würdige und geradezu fürstliche Ausgabe besorgen lassen. Herausgeber ist einer der bekanntesten Chinaforscher unserer Tage, P. Pasquale M. D'Elia S. J., der nach vierjähriger bewundernswerter Kleinarbeit das Werk dem Heiligen Vater gerade noch in den letzten Abendstunden seines Pontifikates darbieten konnte.

Es ist eine Stunde stillen Genusses und ungetrübter Freude, wenn man die Seiten dieses Atlanten durchblättert oder gar vom Herausgeber selbst in die Fein-

heiten und Geheimnisse der Ausgabe eingeführt wird. Er hat sich die Sache wahrhaftig nicht leicht gemacht: galt es doch nicht nur in einer längeren Einleitung und in reichen Anmerkungen den wissenschaftlichen Unterbau zu schaffen, sondern vor allem die in altchinesischer Sprache beschrifteten sechs Karten zu übersetzen und dem Verständnis zu erschließen. Vielfach stellten sich dieser Absicht schier unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, da bei der Eigenart des Chinesischen Ricci die fremden geographischen Namen nicht Buchstabe für Buchstabe, sondern dem Klang und chinesischen Lautbild nach übertragen mußte. Der gelehrte Herausgeber erfand daher ein geradezu ausgeklügeltes System, das sich der überlegenen Klugheit Riccis würdig an die Seite stellt.

Ricci verfolgte mit seiner Weltkarte auch ein apostolisches Ziel; er begnügte sich also nicht mit bloßen Namen und Ortsangaben, sondern schrieb in den freien Raum auch allerlei Erläuterungen. Es ist ganz köstlich, diese Stellen nachzulesen. Manchmal sind es nur kurze Bemerkungen über den Charakter des Landes, manchmal aber erscheint mitten in einer wissenschaftlichen Darstellung, scheinbar nur nebenbei und harmlos, eine Andeutung der christlichen Religion. So sagt er z. B. bei Europa: „Der europäische Erdteil umfaßt mehr als dreißig Reiche, die eine monarchische Verfassung haben. Aberglauben wird dort nicht geduldet. Vielmehr sind alle nur der heiligen Religion des Himmelsherrn und Höchsten Kaisers ergeben. An der Spitze stehen drei Klassen von Menschen: die Obersten dienen dem Religionswesen, dann kommen die Lenker der zeitlichen Geschäfte und schließlich jene, die sich dem Waffendienst widmen. Der Kontinent liefert die fünf Feldfrüchte, die fünf Metalle und jede Art von Baumfrucht. Wein wird aus Traubensaft gemacht. Alle Arbeiten sind ausgezeichnet. Man studiert viel die Gestirnkunde und die Philosophie. Im gesellschaftlichen Leben hält man viel auf die fünf Beziehungen. Die Erzeugnisse der Erde und Arbeit sind überreich. Die Fürsten und Völker sind mächtig und begütert. Die Seefahrer und Kaufleute gehen in alle Länder der Erde. Das Reich der Mitte, das 80 000 Li von Europa entfernt liegt, hatte bisher keine Beziehungen zu diesem Erdteil, hat aber nun in den letzten siebzig Jahren damit begonnen." Man merkt aus den Worten den eigentümlichen chinesischen Sprachstil, auch die Anpassung an chinesische Weltanschauungsformen heraus und bewundert die feine Zurückhaltung und nicht geringere Eindringlichkeit, mit der von der Kultur Europas gesprochen wird.

Ein anderes Mal sagt Ricci am Ende einer astronomischen Darstellung: „Vor nicht langer Zeit habe ich sagen hören, daß nur der höhere Mensch das große Buch des Himmels und der Erde zu lesen vermöge; daher sei er vollkommen. Wer den Himmel und die Erde kennt, kann beweisen, daß der Lenker von Himmel und Erde ganz gut, ganz groß und nur einer ist. Unwissende Menschen lehnen den Himmel ab, eine Wissenschaft, die nicht bis zum Kaiser des Himmels als der höchsten Ursache vordringt, ist überhaupt keine Wissenschaft. Das Gute besteht darin, daß man die schlechten Keime reinigt und ausmerzt und in Sehnsucht zu jenem zu gelangen sucht, der ganz gut ist. Wer daher die kleinen, unbedeutenden Dinge des Lebens vernachlässigt, kann um so mehr mit den großen sich beschäftigen und die vielen Beengungen beseitigen. So wird er leichter zu dem zurückkehren, der der Eine ist. Ich, Matthäus, gar wenig gelehrt, widme in meiner Unwürdigkeit diese Karte allen jenen, die gemeinsam mit mir vom gleichen Gewölbe des Himmels bedeckt und mit ihren Füßen auf der gleichen Erde stehen."

Zu Palästina sagt er: „Der Herr des Himmels wurde in diesem Lande Mensch, daher nennt man es Heiliges Land." Und bei der Stadt Rom, die er eigens einzeichnet, bemerkt er: „Hier lebt der Papst, ehelos, und beschäftigt sich nur mit den Angelegenheiten der katholischen Religion. Er ist von allen Staaten hoch geehrt, die sich im alten römischen Reich befinden." Neben Deutschland hat er die Anmerkung gesetzt: „Alle deutschen Staaten haben einen Kaiser. Seine Würde wird nicht vererbt, sondern der Kaiser wird als der Weiseste von sieben Fürsten gewählt." Einzelne Städte gibt Ricci in Deutschland, wie überhaupt gewöhnlich, nicht an, aber er nennt die Länder Bayern, Preußen, Friesland, Flandern, Jütland, Sachsen, Böhmen und Österreich. Nach unsern geographischen Begriffen sind freilich diese Länder etwas durcheinander geraten, bloß unser liebes Bayern liegt richtig — damals schon!

Daß Ricci an der einen oder andern Stelle, den Fabeln seiner Zeit folgend, auch recht merkwürdige Bemerkungen einfügt, kann den Reiz des Lesens nur erhöhen. So schreibt er z. B. in die Nordsee neben England: „In England gibt es keine Schlangen oder ähnliche giftige Kriechtiere; und wenn sie auch von andern Ländern eingeführt würden, verlieren sie sofort ihr Gift." In der Ostsee steht: „Das deutsche Meer bringt Ambra und Tropfsteine hervor. Diese liegen in großen Mengen am Meeresufer. Die goldfarbenen sind die wertvollsten (ob er damit den deutschen Bernstein gemeint hat?), dann kommen die blauen und dann die roten." In den Gegenden des nördlichen Rußland erzählt er gar von Menschen, die nur einen Fuß hoch sind, auf Ziegen reiten und von Sperbern gefressen werden.

Es sind das nur ein paar Kostproben. Riccis Weltkarte bleibt für alle Zeit eines der merkwürdigsten Denkmale europäischer Wissenschaft und katholischen Eroberergeistes. Sie hat seinem Verfasser die Tore in den kaiserlichen Hof und damit zu den höchsten Schichten der chinesischen Gesellschaft geöffnet. Der Erfolg hat seiner eigenartigen und bis dahin unerhörten Missionsmethode recht gegeben. Daß ein widriges Geschick und ein gut Stück Unverständnis in den eigenen Reihen ihm sein mühsam aufgebautes Apostelwerk zerstörte, gehört zur großen Tragik der neueren Missionsgeschichte und ist ein Los, das Ricci mit allen Großen der Menschheit teilen mußte.

Ivo Zeiger S. J.

DIALEKTISCHE THEOLOGIE

Die Kreatur bei Karl Barth. Von Hermann Volk. (XII u. 332 S.) Würzburg 1938, C. J. Becker. M 9.—

Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Von Hermann Volk. (XI u. 229 S.) Emsdetten 1939, Heinr. und J. Lechte.

Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin. Von Johannes Ries O. M. I. (XVII u. 282 S.) Bonn 1939, Peter Hanstein. M 9.20

Im Anfang der Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths und seiner Freunde (in dieser Zeitschrift August 1923) sichteten wir den Kontroverspunkt in deren letzter innerer Struktur: reformatorische Widerspruchs-Identität zwischen Gott und Geschöpf gegen katholische Analogie. Nach einer Zeit, in der die katholischen Richtungen versuchten, Barth nur als extremen Vertreter eines neuen „Theozentrismus" und „Supranaturalismus" zu fassen, kommen die neueren Studien wieder auf die obige Eingangsformel zurück. Aber sie bringen sie auf eine andere Ebene. Es geht nicht um die innere Struktur des Theologischen als solchen, sondern um das Zwischen von Theologie und Philosophie.

So geht die Studie Volks über Karl Barth in einer vorzüglichen Analyse davon aus, daß im Ausgangspunkt Barths der Marburger Idealismus Cohens stehe (Gott als „Ursprung" im Sinn der reinen Idee, und darum die Kreatur als reales Sein widersprüchlich zu Ihm). Gewiß überwindet das Barth in die relativ reine Theologie seiner beiden Dogmatiken, aber es bleibt in ihm die Urtragik Luthers, „reine" Theologie sein zu wollen, und eben so doch die Absolutheit eines Philosophismus zu sein. Denn in Luther wie in Barth (als äußerster Luther-Konsequenz) ist es dynamischer Aktualismus. Volk zielt darum mit Recht, dem gegenüber, auf positive Scheidung zwischen Theologie und Philosophie, aber mittels einer Zwischen-Disziplin, die den Begriff der Kreatur zu ihrem Inhalt hat: als „Vorverständnis" von Philosophie zu Theologie hin, als „Nachverständnis" von Theologie zu Philosophie hin (15).

In seiner Studie über Emil Brunner führt Volk dies weiter. Da Brunner, gegen Barth, auf ein positiveres Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie zielt, so geschieht dieses Bemühen stellenweise mit Unterstützung Brunners, und nicht wenig mit einem Rückgriff auf denjenigen, in dem Brunner ohnehin sich mit Katholiken zusammenfand, Ferdinand Ebner. In diesem Bemühen empfängt die Zwischen-Disziplin Volks mehr den Namen einer „Anthropologie": da im Menschen mit Vorzug sich die Geschöpflichkeit kundtut. Aber Volk muß selbst immer mehr einsehen, wie die gesamte Theologie Brunners einen Philosophismus zu ihrem Apriori hat: den Aktualismus der Beziehung (99ff.), — wie er eben zugleich echter Okkamismus und echtes Marburgertum ist.

Ries stößt in seiner Studie auf dasselbe. Indem Calvin, in seiner stählern logischen Systematisierung der lutherischen Impulse, alles zuletzt in einer rein theologischen Gottebenbildlichkeit des Menschen verankert, legt er das grund, was für Karl Barth der philosophische Ausgangspunkt im „Römerbrief" ist: das identische Eins der idealen Schöpfung mit Gott, das Realwerden der Schöpfung als Sündenfall, das Ewige Leben als wiedergegebenes identisches Eins. Es ist der Philosophismus einer ideativen Identität des Geschöpfes mit Gott, zu der „dialektisch" der Widerspruch im „Realen" steht. Ries stellt darum gegen diese dialektische Identität mit Recht die Analogie. Aber auch er versucht sie als Zwischen-Disziplin auszubauen (im Anschluß an Söhngen). Von Philosophie aus gilt „analogia entis", von Theologie aus „analogia fidei".

Die hiermit sich ergebenden Versuche einer Zwischen-Disziplin haben sicher einen guten Sinn. Aber alle drei erfüllen sich vielmehr in dem, was bisher eine „spekulative Theologie" anstrebte und was wir vor vielen Jahren als „Philosophie von Theologie her" entwarfen (in dieser Zeitschrift Aug./Sept. 1926). Denn eine Kreatur-Lehre setzt die „Schöpfung aus dem Nichts" voraus, die gemäß dem Vaticanum erst von Theologie her gegeben ist (Coll. Lac. VII 79). Für eine volle Lehre vom Menschen sind Urstand, Erbsünde, erlösende Menschwerdung grundlegend, weil der gegeben reale Mensch einzig der erlöste ist. Und wie sehr die „analogia entis" in ihrem eigentlichen Sinn ein Theologumenon ist, zeigt nicht nur ihre kirchliche Formulierung im Vierten Laterankonzil (wo sie als Grundstruktur der gesamten Offenbarungswelt dargelegt wird), sondern der biblische und traditionelle Sinn der „analogia fidei" (die man gegen oder über sie stellt) ist selber die „analogia entis". Denn Röm. 12, 6 läßt die „Prophetie", d. h. die Absolutheit einer aktualen Glaubens-Verkündigung, bemessen sein „nach der Analogie des Glaubens", d. h. also nach ihrem Zusammenhang mit dem gesamten objektiven Glaubensgehalt, der über alles Ähnlichkeits-Eins der aktualen „Prophetie" mit Gott das Über-Hinaus des unbegreiflichen Gottes in Seiner unbegreiflichen Offenbarung betont. „Analogia fidei" sagt also selber jenes Über-Hinaus der Unähnlichkeit über die Ähnlichkeit, das die Formel der „analogia entis" ausmacht. Dieses Über-Hinaus erscheint gewiß anfangshaft von Philosophie aus (Gott als „Ursprung" und „Ziel"). Aber es geht auf und erfüllt sich erst in einer „Philosophie von Theologie" her. Analogie des Seins ist als Grundverhältnis zwischen Gott und Geschöpf überhaupt zugleich die äußerste Grenze, bis zu der philosophisches Denken reicht, und die letzte, alles bestimmende Struktur jeder möglichen Offenbarung und Theologie. Von da aus bemißt sich alle positive und negative Möglichkeit einer „Zwischen-Disziplin".

E. Przywara S. J.

PSYCHOLOGIE

1. *Das Wir.* Die Grundbegriffe der Wir-Psychologie. Von Fritz Künkel. 8° (139 S.) Schwerin 1939, Bahn. M 2.80
2. *La Psychologie expérimentale en Italie, Ecole de Milan.* Von A. Manoil. Bibliothèque de philosophie contemporaine. 8° (VIII u. 489 S. mit 16 Tafeln) Paris 1938, F. Alcan. Frs 80.—

3. *Les maladies nerveuses ou mentales et les obsessions.* Von Josef Tonquedec. kl. 8° (240 S.) Paris 1938, Beauchesnes & fils. Frs 15.—

4. *Eléments de psychologie expérimentale.* II. Orientations définitives, Psychologies profondes. Von J. de la Vaissière S. J. kl. 8° (III u. 192 S.) Paris 1938, Beauchesne.

5. *Größe und Erhabenheit der Stigmatisation.* Eine Einführung in die Geschichte der Stigmatisierten. Von Johannes M. Höcht. 8° (X u. 124 S. mit 18 Abbild.) Waldsassen 1938, Angerer. Kart. M 3.50

6. *Wege zur Menschenkenntnis.* Von Konrad Dürre. 8° (112 S.) Berlin 1938, Verlag für Standesamtwesen. Geb. M 3.—

7. *Alltagsrätsel des Seelenlebens.* Von Hans Driesch. 8° (208 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 6.—

1. Das lebendige Büchlein handelt davon, wie der Mensch naturgemäß und von Haus aus in Gemeinschaft eingebettet ist, wie seine Gemeinschaftsbindung ihre Krisenzeiten hat, wie manch einer dabei aus dem „Wir" gleichsam „herausbricht" und wie das echte Wir-Erleben von der gesundenden Seele wieder gefunden werden muß. Zum Besten gehören die Schilderungen des Ich-Menschen in den Formen des Heimchen, des Nero, des Tölpels und des Star.

2. Ein imponierendes Denkmal intensiver Forscherarbeit Gemellis und seiner Mailänder Schule an der Università del Sacro Cuore, auf dem Hintergrund der allgemeinen italienischen psychologischen Forschung der letzten Jahrzehnte. Der erste Teil berichtet über Gemellis persönliches Arbeiten vor der Gründung der Universität, Teil 2 und 3 schildern die Ausweitung persönlicher Forscherarbeit zur Arbeit einer Forschergruppe. Besondern Reiz haben die Berichte über Gemelli-Pastoris sprachpsychologische Analysen und über Gemellis psychotechnische Untersuchungen.

3. Aus langjähriger seelsorglicher Erfahrung schöpfend, wendet sich das inhaltreiche Büchlein an Seelsorger bei geistig Kranken oder doch irgendwie Abnormen. Zwischen bloßem Naturalismus und oberflächlichem Supranaturalismus die klare Mitte haltend, handelt es über Erscheinungsformen von Psychasthenie, Hysterie, Epilepsie, Halluzinationen verschiedener Art, krankhafter Depression, antireligiösen Kontrastideen u. ä. Sehr wohltuend ist ein Anhang über Aufgabe und Aussichten der Seelsorge bei seelisch Kranken.

4. Hier werden die Grundrichtungen neueren psychologischen Forschens klar und gründlich herausgearbeitet und kritisch geprüft: die Richtungen auf Erfassung seelischer Dynamik, seelischer Totalität und der Tiefengrundlagen des Seelenlebens, insbesondere der Affektdynamik. Besonders wertvoll sind die Ausführungen über charakterologische Probleme, über Psychoanalyse und Individualpsychologie sowie die abschließenden Ausführungen über die philosophischen Probleme der Seelenlehre.

5. Nach einführenden Abschnitten über die Aufgabe einer Geschichte der Stigmatisation und über die Stigmatisationsgeschichte seit Görres erörtert der Verfasser die Frage, ob „psychogene" (nur auf natürliche seelische Einflüsse auf den Körper zurückzuführende) Stigmata als tiefe und dauernde Wundmale möglich seien. Die Möglichkeit, daß solche Ursachen als Hilfsursachen mitspielen können, wird nicht abgelehnt; im übrigen aber wird die gestellte Frage verneint mit der Begründung: psychogene Veränderungen des Körpers, auf Grund deren man die Stigmata in Bausch und Bogen als psychogene betrachtet habe, hätten allzu wenig Ähnlichkeit mit wirklichen, tiefen und dauernden Wundmalen der Stigmatisierten.

6. Das Büchlein bietet eine populäre, anschauliche Übersicht über charakterologische Arbeit der Gegenwart. Besonders eingehend behandelt es die Typenlehre Kretschmers, die Bedeutung innersekretorischer Drüsen für den Ausbau der seelischen Persönlichkeit, die „Rassenseelenlehre als Hauptweg" zur Menschenkenntnis, Graphologie, Physiognomik u. ä. als Nebenwege. Ein nicht-materialistischer Sinn des Satzes, daß die Seele ein Teil des Leibes sei, dürfte kaum auffindbar sein. Die Synthese der Typologien bietet eine hübsche Einführung.

7. Der Verfasser erörtert Alltagsgeschehen des Seelenlebens, wie Wahrnehmung, Erinnerung usw., in neuartiger Weise vom Standpunkt vitalistischer und parapsychologischer Grundanschauungen aus. Nur weniges Charakteristische sei knapp hervorgehoben. Wahrnehmung wird als Sonderfall von Hellsehen behandelt, wobei Wahrnehmung problematischer wird als gewöhnliches Hellsehen. Erinnerung ist eine Art Hellsehen in die eigene Vergangenheit. Das Gehirn ist dabei nicht etwa als Ort von Gedächtnisspuren von Bedeutung, sondern als Rapportobjekt, das seinem Besitzer dessen eigene Geschichte kundtut. Das „Ego" gilt als ein selbständig zur Seele, als der Entelechie, hinzutretendes Wesen. Das Geistige, dem die Hauptbedeutung im Menschenschicksal zugeschrieben wird, hat die Aufgabe der Wissenssammlung und weist damit auf Unsterblichkeit hin, weil die Wissenssammlung in vergänglichen Wesen sinnleer wäre. A. Willwoll S. J.

NATURWISSENSCHAFT

Der Schöpfungsplan. Wesen und Bedeutung organischer Homologie. Von Dr. Bernard Steiner. 8° (234 S.) Luzern/Leipzig 1938, Räber & Cie. Kart. M 5.70

Es wurde bei der Besprechung eines andern Buches des Verfassers („Stilgesetzliche Morphologie" 133 [1938] 343 in dieser Zeitschrift) schon gefragt, ob das ideelltypische System der Organismen nicht auch mit einer physisch-evolutionistischen Auffassung in Einklang gebracht werden kann. Derselbe Gedanke kommt auch bei diesem Buch. Es ist ein Verdienst des Verfassers, den Schöpfungsplan so überzeugend herausgearbeitet zu haben. Alles, was an Materialismus, an Zufallsgeschehen nur erinnert, ist ausgeschaltet, wobei Steiner eine erstaunliche Kenntnis der Literatur und eine Beherrschung der scholastischen Theorien, die hier in Betracht kommen, verrät. Aber es ist ein Unterschied zu machen zwischen dem begrifflich klar herausgearbeiteten Plan und dessen physischer, naturhafter Ausführung durch die Dinge selbst. Der Schöpfungsplan ist nicht nur gedacht worden, sondern er wurde auch verwirklicht in den Dingen. Mit andern Worten, Phylogenese und Planmäßigkeit zeigen sich vereint in der konkreten, von den Zweitursachen verwirklichten Durchführung; der Schöpfungsplan ist nicht statisch den Dingen mitgeteilt worden, sondern dynamisch durch ihre eingegebenen Entelechien. K. Frank S. J.

Die Natur — das Wunder Gottes. Unter Mitarbeit zahlreicher Naturforscher hrsg. von Prof. Dr. D. Eberhard Dennert. 8° (204 S.) Berlin 1938, Warneck. Geb. M 5.60

Eine systematische Behandlung des im Titel angegebenen Gegenstandes bietet das Werk nicht. Seine Bedeutung liegt darin, daß sich Gelehrte von besten wissenschaftlichen Namen beteiligt haben: Max Planck, G. Mie, Werner Heisenberg, Urbach, R. Guenther, Nakken, Plaßmann, G. Wolff, H. Driesch, J. v. Üxküll, Karl C. Schneider, Fr. v. Huene, K. Friedrichs und die beiden Dennert. Die meisten Autoren bringen einen Beitrag aus ihren Fachgebieten und betonen die Gesetzlichkeit, die Ordnung, die Schönheit in der Welt. Im Schlußabschnitt werden dann zusammenfassende Betrachtungen geboten, die in dem Kapitel „Die Natur ein göttliches Gewebe" ihren Höhepunkt erreichen. Das Buch ist ein Zeichen der Zeit. Man kann wieder, ohne seinem wissenschaftlichen Namen etwas zu vergeben, von Gott und seinem Weltplan öffentlich reden.

K. Frank S. J.

Die Renaissance der Physik. Von Karl K. Darrow. gr. 8° (377 S. und 43 Abb.) Berlin 1939, Paul Zsolnay. Geb. M 8.50

Darrow sucht seine Leser in der großen Zahl jener, deren Schulbankwissen schon längst verblaßt ist, die sich aber doch ein lebendiges Interesse für die anorganische Natur bewahrt haben. Den Titel des Buches, den der Verfasser eingangs mit dem glanzvollen Aufblühen der physikalischen Wissenschaften rechtfertigt, kann man auch auf jeder Seite in dem Sinn bestätigt finden, daß die Physik es wieder fertigbrachte, aus ihrer fachlichen Zurückhaltung herauszutreten und in das Bewußtsein aller einzugehen. Er wendet die Kunst der Mitteilung sowohl auf die neuesten Ergebnisse als auf die grundlegenden Vorstellungen der heutigen Physik an. Da Letzteres unbedingt notwendig dazu ist, daß die Kenntnisnahme von Bau, Zertrümmerung und Umwandlung der Atome, von kosmischen Strahlen und Umwandlung der Lichtkorpuskeln in Materieteilchen nicht bloßes Vernehmen von Worten bleibt, wird zuerst die Elektrizitätslehre, bei der ältesten Entwicklung beginnend, von den heutigen Kenntnissen aus beleuchtet. Die originellen Vergleiche lassen den Leser die physikalischen Tatsachen, obwohl vom Alltagsleben weit abliegend, zum Erlebnis werden. Nachdem geschildert ist, wie die Atome uns sichtbar geworden sind, wie Sternschnuppen sichtbar sind, erfährt die Kenntnis der Lichtvorgänge eine eingehende Behandlung. Das volkstümliche Buch vermittelt eine sehr gründliche und umfassende Kenntnis der heutigen Mikrophysik. O. Mäder S. J.

Licht und Materie. Ergebnisse der Neuen Physik von Louis de Broglie. gr. 8° (329 S.) Hamburg 1939, H. Grovert. Geb. M 9.60

Dem Ziel des Buches spricht Werner Heisenberg im Vorwort seine Anerkennung aus: eine Darstellung der modernen Physik zu geben, die unter Verzicht auf die mathematische Durchführung in einer auch dem Laien verständlichen Form die Zusammenhänge der Atomphysik schildert. Mit der Anlage des Buches, das aus Aufsätzen und Vorträgen besteht, deren jeder für sich gelesen werden kann, außerdem noch einen Anhang für Mathematiker enthält, ist es gegeben, daß oft die Erwähnung derselben Tatsachen, allerdings von verschiedenen Standpunkten aus, wiederkehrt. Gerade diese Wiederholungen lassen deutlich erkennen, daß die heutige Physik aus wenigen, aber sehr beziehungsreichen Komplexen von experimentellen Tatsachen und Theorien besteht. Die ersten Abschnitte sind vorwiegend dem geschichtlichen Werden der Anschauungen gewidmet. Ausdrücklich in der Gegenwart bewegt sich der Abschnitt „Die Wellenmechanik und ihre Auslegungen", in welchem außer der Relativitäts- und der Quantentheorie die Diracsche Theorie des Elektrons als vorläufiges Verbindungsglied beider zur Darstellung kommt. Die folgenden Abschnitte sind mehr philosophisch gehalten. Sie zeigen, wie in der modernen Physik die Begriffe des Individuums und der Determiniertheit zur Diskussion gestellt werden. Unter anderem dürfte besonders, um nur eines zu nennen, die Darlegung interessieren, die, von einer anscheinend ganz übersichtlichen Sache, der Farbenzerlegung des Lichtes im Prisma ausgehend, beweist, wie in den neuen Theorien das potentielle Vorhandensein physikalischer Realitäten aufscheint. Auch wer sich mit erkenntnistheoretischen Fragen und dem Studium der menschlichen Kultur überhaupt beschäftigt, wird zumal aus den letzten Abschnitten „Physikalische Wirklichkeit und Idealisierung" — „Geist und Maschine" wertvolle Anregungen gewinnen.

O. Mäder S. J.

ROMANE UND ERZÄHLUNGEN

Das befreite Herz. Von Hans Löscher. 8° (222 S.) Tübingen 1939, Rainer Wunderlich. Geb. M 3.80

Vor etwa zehn Jahren berichtete „Der Abituriententag" eines vielgelesenen Dichters von dem Schicksal von Menschen, die sich nach vielen Jahren zur Erinnerung an ihre Schulzeit treffen und dort erkennen, daß ihr Leben die Ernte dessen war, was die Jugend gesät hatte. Des gleichen äußern Rahmens bedient sich auch Löscher. Aber welch andere, reine, lautere Welt! Auch hier fehlt nicht gemeine Ichsucht und Rücksichtslosigkeit, aber sie ist nur der Hintergrund. Mag sie noch so viel äußern Erfolg haben, die Welt baut sich nur auf und wird reich durch das stille Heldentum. „Die Demütigen hüten geduldig und still in Sturm und Wetter die heiligen Feuer der Menschheit." Schon sein Buch „Alles Getrennte findet sich wieder" hat Löscher als den Dichter der innern Welt gezeigt. Auch hier zieht er den Leser, nachdem man anfangs der Unterhaltung dreier Freunde noch mit etwas Zurückhaltung ob der nicht ganz fließenden Erzählweise gefolgt ist, vollkommen in den liebenswürdigen Bann seiner Kunst. Und er entläßt auch uns mit befreitem Herzen: Die Liebe überwindet das Böse durch das Gute; ihr Symbol aber ist die Weihnachtskrippe. H. Becher S. J.

Die Hundsmühle. Eine Erzählung von Rudolf Henz. 8° (262 S.) Dülmen 1939, Laumann. Kart. M 3.75, geb. 4.80

Wie ein junges Mädchen durch Krieg, Novemberrevolution und Notzeit hindurch sein Lebensglück findet, berichtet Rudolf Henz. Aus vermuteter Vererbung, Macht der Umwelt, eigenem Willen und geheimnisvollen Fügungen baut sich, etwas uneinheitlich, das Geschehen auf. Daß der Dienst am Nächsten

allein die eigentlichen Widerstände, die im Menschenherzen selbst liegen, überwindet, ist der Sinn des Buches. H. Becher S. J.

Der Abenteurer Gottes. Von Karl August Meissinger. kl. 8° (341 S.) Wien 1935, Hach-Verlag. Br. M 4.80

Die Kapitel 40—55 des Isaias werden vielfach einem „zweiten Isaias" zugeschrieben, der die Eroberung Babylons durch Cyrus und die Rückkehr der Juden nach Jerusalem miterlebte. Meissinger unternimmt es, diese Person im Zeitgeschehen lebendig zu machen. Der unternehmungslustige Sohn eines jüdischen Tuchhändlers hilft dem Perserkönig, die Feinde seines Volkes zu vernichten. Aus arischem (Zoroaster), indischem (Upanischaden, Buddha), griechischem Lehrgut und eigener Lebenserfahrung fließen dann jene Wahrheiten, die er als Dichter und Denker, nicht als Prophet, in Liedern zusammenfaßte. Erstaunlich ist die geistige Gewalt, mit der Meissinger die babylonische und persische Vergangenheit ins Leben ruft und die Reisen und Erlebnisse des Wanderers Sira erzählt. Doch ist das Wunder eines göttlichen Propheten Isaias noch kleiner als das Zusammenspiel der Weisheit der Kulturvölker des 6. vorchristlichen Jahrhunderts. Es verschiebt den religiösen Sinn des heiligen Textes auf das Gebiet reifer Lebensweisheit. H. Becher S. J.

Geheimnisse um Tataren und Götzen. Erlebnisse einer jungen Russin aus dem Ural. Von Alexandra Rachmanowa. 5. Aufl. kl. 8° (168 S.) Salzburg o. J., O. Müller. Geb. M 3.50

Die berühmte Tagebuch-Trilogie dieser mit einem liebenden Charisma begabten Russin wird durch das viel ruhigere Tagebuch des Kindes (nun in der 5. Auflage) ergänzt. Entscheidend ist das religiöse Erleben, das eine volle Entfaltung verspricht, wie die Prophezeiung des Einsiedlers sie will: „Sie werden sehr glücklich werden, aber Sie werden auch viel Unglück und Kummer haben: der Einsiedler irrt sich niemals!" G. Kurz S. J.

Der Pfarrer aus dem Kempenland. Von Ernest Claes. Mit Zeichnungen von Felix Timmermans. Ins Deutsche übertragen von Peter Mertens. 8° (196 S.) München 1939, Kösel-Pustet. Geb. M 4.50

„Man wird wieder nur ein lustiges Buch darin sehen, eine flämische Pfarrergeschichte, und von der Seele, die darin liegt, wird man nichts begreifen." Diese Furcht des Dichters entspringt allzu großer Bescheidenheit. Denn die Seele des Pfarrers leuchtet immer klarer auf, je mehr wir lesen, wie er im regelmäßigen Jahr-aus-Jahrein an dem Lausbuben Flachskopf, den Kirchensängern, den Betschwestern, dem verirrten Schäflein und den übrigen Pfarrkindern arbeitet. G. Kurz S. J.

SCHÖNE LITERATUR

Unsere Liebe Frau aus Flandern. Erzählungen flämischer Dichter. Herausgegeben und übertragen von Carl Hanns Erkelenz. 8° (280 S. mit 26 Holzschnitten von Rose Reinhold) Salzburg 1939, A. Pustet. Geb. M 4.80

Obschon die derb-fromme flämische Art uns heute längst und am meisten von Timmermans her vertraut ist, in der Auswahl dieser Marienlegenden weiß uns Erkelenz noch manche Überraschung zu bieten. Acht Flamen kommen zu Wort, und alle haben gleichsam denselben Atem, mit dem sie uns von der Innigkeit wahrer Volksfrömmigkeit erzählen, die der Bauern und Bürger Erdennähe nicht verdrängt, aber verklärt. G. Kurz S. J.

Die Ostergnade — Der Kaiser im Elend. Erzählungen. Von Werner Bergengruen. (Die Kunst des Wortes, Bd. 9.) 8° (31 S.) Berlin o. J., Verlag Die Rabenpresse. Kart. M 1.50

Beide Erzählungen sind eigentlich Legenden im Sinn der Legenden des hohen Mittelalters. Das erzählte Geschehen wird bis in jeden Satz Symbol der christlichen Wirklichkeit, der unberechenbaren Gnade und der Kraft begnadeter Buße und berührt uns unmittelbar lebendig. H. Kreutz S. J.

Die letzte Kerze. Von Ludwig Hugin. Zehn Kurzgeschichten im Rahmen des Kirchenjahres. kl. 8° (110 S.) Klosterneuburg 1938, Volksliturgisches Apostolat. Kart. M 2.—

Stark und herb sind diese Kurzgeschichten. Wenn hier das selige Leuchten der Heimat und ihrer Menschen zum Leuchten der duftenden Kerzen des Kirchenjahres wird, so offenbart sich darin nichts anderes als das Geheimnis des Christen überhaupt, das in der Flamme der Osterkerze aufglüht: „Wundmale tragen — und doch leuchten!" Es ist das die große gnadenhafte Ordnung, da das Korn des Ackers zum Leib Jesu Christi gewandelt wird, und wie gerade so die Heimat dem Menschen erst ganz geschenkt wird als Heimat, die er zu Gott hin vollenden soll. O. Simmel S. J.



EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Becker, H., Trutzbüchlein der Deutschen. 12° (76 S.) Leipzig 1939, Reclam.

Beumelburg, W., Von 1914 bis 1939. Sinn und Erfüllung des Weltkrieges. 12° (60 S.) Leipzig 1939, Reclam.

Binding, R., Vier Jahre an der Front. 12° (78 S.) Leipzig 1939, Reclam.

Bogler, Th., O. S. B., Der Glaube von gestern und morgen. Briefe an einen jungen Soldaten. kl. 8° (332 S. u. 4 Abb.) Köln 1939, Bachem. 3.60 M.; geb. 4.80 M.

Breewitz, W., 4000 Jahre jüdische Geschichte. 12° (236 S.) Leipzig 1939, Reclam.

Brehm, B., Der dümmste Sibiriak. 12° (76 S.) Leipzig 1939, Reclam.

Brinton, Cr., Europa im Zeitalter der französischen Revolution. (Deutsch von P. Rohden.) 8° (454 S. u. 23 Tafeln.) Wien 1939, Seidel & Sohn. 8.50 M.; geb. 9.50 M.

Camenzind, J., Ein Stubenhocker fährt nach Asien. Erlebtes und Erlauschtes im Fernen Osten. 8° (580 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. 6.60 M.

Casper, J., Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche. [Ecclesia orans, XII.] kl. 8° (250 S.) Freiburg 1939, Herder. 3.50 M.; geb. 4.50 M.

Claes, E., Der Pfarrer aus dem Kempenland. 8° (200 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. 4.50 M.

Freyer, H., Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts. 2. Aufl. gr. 8° (175 S.) Leipzig 1939, Engelmann. 5.60 M.

Giesecke, H. E., Die Ostgermanen und der Arianismus. gr. 8° (228 S.) Leipzig 1939, Teubner. 10 M.

Grassi, E., Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie. gr. 8° (228 S.) München 1939, Beck. 9.50 M.

Häberlin, P., Naturphilosophische Betrachtungen. I. Einheit und Vielheit. gr. 8° (208 S.) Zürich 1938, Schweizer Spiegel-Verlag. Geb. 13.80 Fr.

Heiseler, B. v., Ahnung und Aussage. 8° (250 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. 5.50 M.

Henz, R., Die Hundsmühle. Eine Erzählung. kl. 8° (262 S.) Dülmen 1939, Laumann. Kart. 3.75 M.; geb. 4.80 M.

Herre, P., Schöpferisches Alter. Geschichtliche Spätaltersleistungen in Überschau und Deutung. 8° (367 S. u. 16 Abb.) Leipzig 1939, Hase & Köhler. Geb. 9.60 M.

Ketter, P., Das Neue Testament in Einzelausgaben für unsere Soldaten (Matthäus — Markus — Lukas — Johannes — Apostelgeschichte — Katholische Briefe — Geheime Offenbarung in 12° je —.20 M. Paulusbriefe in 12° —.50 M). Stuttgart 1939, Kepplerhaus-Verlag.

Kilb, G., O. F. M., Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero. gr. 8° (114 S.) Freiburg 1939, Herder. Kart. 4.80 M.

Kindermann, H., u. a., Handbuch der Kulturgeschichte. Lfg. 51 u. 52. 4° (je 48 S. u. 2 Tafeln.) Potsdam 1939, Athenaion. Je 2.80 M.

Kluge, K., Nocturno. 12° (78 S.) Leipzig 1939, Reclam.

Küppers, L., Capri und ein Christ. kl. 8° (60 S. u. 8 Abb.) Köln 1939, Bachem. 2 M.; geb. 3 M.

Lambotte, P., Hans Memling, der Meister des Schreins der hl. Ursula. gr. 8° (34 S. u. 22 Farben u. 2 Schwarztafeln.) Wien 1939, Schroll & Co. 6 M.; geb. 7.20 M.

Linden, H., Freiheit und Notwendigkeit. Gedanken zum 125. Todestag Johann Gottlieb Fichtes. 8° (32 S.) Leipzig 1939, Jordan & Gramberg. —.50 M.

Löscher, H., Das befreite Herz. kl. 8° (220 S.) Tübingen 1939, Wunderlich. Geb. 3.80 M.

Mackowsky, H., Michelangelo. 6. Aufl. Lex.-8° (428 S. u. 125 Abb.) Stuttgart 1939, Metzler. Geb. 16 M.

Minkner, K., Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law (1686—1761). gr. 8° (162 S.) München, Reinhardt. 4.80 M.

Müller, G., Geschichte der deutschen Seele. Vom Faustbuch zu Goethes Faust. Lex.-8° (500 S. u. 16 Tafeln.) Freiburg 1939, Herder. 12 M.; geb. 14.20 M.

Naumann, H., Germanisches Gefolgschaftswesen. [Meyers Kl. Handbücher, 22.] 8° (142 S.) Leipzig 1939, Bibliographisches Institut. Geb. 2.60 M.

Neuberg, A., Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart. 1. Teil: Das neue Weltbild der Physik. 8° (148 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. 4.80 M.

Nohl, H., Die sittlichen Grunderfahrungen. Einführung in die Ethik. gr. 8° (200 S.) Frankfurt a. M. 1939, Schulte-Bulmke. Geb. 8.50 M.

Nuyens, F., S. J., Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles. gr. 8° (350 S.) Nijmegen 1939, Van de Vegt. fl. 4.75.

Oettinger, K., Altdeutsche Bildschnitzer der Ostmark. 4° (22 S. u. 104 Tafeln.) Wien 1939, Schroll & Co. 4.80 M.; geb. 5.50 M.

Peil, R., Der katholische Mensch. (Werkbuch der katholischen Religion, II. Teil.) gr. 8° (352 S. u. 15 Tafeln.) Freiburg 1939, Herder. 4.40 M.; geb. 5.80 M.

Penk, H., Der dunkle Strom. Roman. kl. 8° (396 S.) Königsberg 1939, Gräfe & Unzer. Geb. 6.50 M.

Pérez, J. de J., La Cristología en los Símbolos Toledanos IV, VI y XI. gr. 8° (138 S.) Rom 1939, Univers. Greg.

Planiseig, L., Donatello. gr. 8° (42 S. u. 129 Tafeln.) Wien 1939, Schroll & Co. 6 M.; geb. 7.20 M.

Rantzau, J. v., Wilhelm v. Humboldt. Der Weg seiner geistigen Entwicklung. gr. 8° (120 S.) München 1939, Beck. 6 M.; geb. 7.50 M.

Röhr, R., Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie. [Studien und Biographien zur Gegenwartsphilosophie, 26] gr. 8° (90 S.) Leipzig 1939, Hirzel. Kart. 3.30 M.

Rommerskirch, E., S. J., Christus und der junge Christ. 8° (172 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. 4.50 M.

Rust, G., Aufbau und Verfall des spanischen Staates. 8° (125 S.) Berlin 1939, Deutscher Rechtsverlag. Kart. 4.50 M.; geb. 5.70 M.

Saint-Exupéry, A. de, Nachtflug. Roman. (Deutsch von H. Reisiger.) kl. 8° (145 S.) Berlin 1939, Fischer. Geb. 1.50 M.

Samhaber, E., Südamerika. Gesicht, Geist, Geschichte. 8° (700 S. mit 32 Abb.) Hamburg 1939, Goverts. Geb. 12.50 M.

Santeler, J., S. J., Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin. [Philosophie und Grenzwissenschaften, VII. Bd., 2.—4. Heft.] gr. 8° (276 S.) Innsbruck 1939, Rauch. Kart. 12 M.

Schaumann, R, Die Berufenen. Gedichte. kl. 8° (40 S.) Mainz 1939, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. 2.50 M.

RELIGION UND KULTUR

Von Hans Eibl

II. Teil:

Vom Außerweltlichen, von der Geschichte und vom Christentum

Wir haben im Ausdenken von Möglichkeiten der metaphysischen Phantasie einige Freiheit eingeräumt und gedenken dies auch weiterhin zu tun. Dagegen könnte die kritische Vernunft Verwahrung einlegen. Es ist deshalb eine methodische Bemerkung einzuschalten. Bekanntlich haben sich die Gnostiker und die mittelalterlichen Theologen ausführlich mit den höheren geistigen Welten beschäftigt. Der methodische Grundsatz war hierbei die Lehre von der „Analogia Entis", d. h. die Lehre von einer Wirklichkeit, welche die göttliche Vollkommenheit in abgestufter Weise abbildet. Auf dem ähnlichen Grundsatz der Kontinuität fußend hat Leibniz eine unendliche Reihe verschieden vollkommener Monaden angenommen. Die deutschen Idealisten, namentlich Schelling in seiner Potenzenlehre, suchten in den Aufbau der metaphysischen Welt einzudringen, indem sie den Grundsatz anwendeten, daß das, was in der Welt erscheint, im Metaphysischen angelegt sein müsse. Aber seit dem neuerdings einbrechenden Naturalismus, also seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, begnügten sich die kritizistischen Gegner des Materialismus mit dem vagen Begriff des hinter den Erscheinungen Liegenden; die Wirkung war, daß dieses Metaphysische einerseits als etwas Einheitliches vorgestellt wurde, anderseits als etwas, das uns nichts angeht. Kant war es, der diese Auffassung veranlaßte; er spricht von der metaphysischen Nacht, in der alles gleichmäßig dunkel ist, er bezeichnet das jenseits der Erscheinung Liegende als Ding an sich, mag es sich um Gott, um Unsterblichkeit oder um das metaphysische Substrat eines erscheinenden Tisches handeln. Dabei hat sich Kant noch das Gefühl für eine Gliederung im Metaphysischen bewahrt, und wenn er auch dogmatisch nichts darüber auszusagen wagte, so ließ er doch als Denkmöglichkeit und Glaubensgegenstand manches aus der dogmatischen Metaphysik bestehen. Hierher gehören die merkwürdige Idee eines Urlebendigen, aus dem alle besonderen Lebewesen hervorgegangen sein könnten, ferner die Auffassung der gesamten Natur als eines Reiches der Zwecke, ferner das Reich der metaphysischen Seelen, in welchem zeitlos freie Entscheidungen über das Schicksal der Seelen fallen, endlich die Idee des höchsten Wesens, Gottes als des Urhebers aller Dinge, des Ordners aller Zwecke, des Garanten einer jenseitigen Welt, in welcher Würdigkeit und Glückseligkeit verbunden sind. Die deutschen Idealisten haben solche Andeutungen ausgeführt und den Kritizismus in eine dogmatische Metaphysik zurückverwandelt, in welcher Natur und Geschichte deduktiv entwickelt, d. h. die Erscheinungen dieser Welt aus Vorgängen im Jenseits abgeleitet wurden. Auf den Neokritizismus aber hat die positivistische Stimmung abgefärbt, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgekommen war. Das Metaphysische blieb zwar als Grenze bestehen, war aber damit erledigt, daß man es als unerkennbares und unbetretbares Reich anerkannte. Man tat so, als ob es nicht existierte, es hat die Menschen weder beunruhigt noch getröstet, aber auch zur Abrundung des Weltbildes und zur Begründung des Handelns nichts beigetragen. Das war und ist eigentlich eine sehr sonderbare Weltanschauung. Es wird zugegeben, daß die uns erscheinende Welt eben Erscheinung, und zwar eine dem menschlichen Bewußtsein zugeordnete Erscheinung ist. Dabei wird, mit einer Art von naivem Realismus, die Erscheinung als etwas Einheitliches behandelt, während es doch so viele Erscheinungswelten gibt als es Subjekte gibt, denen etwas erscheint; es wird ignoriert, daß es außerhalb des Menschen Erscheinungswelten von ganz anderer als menschlicher Art gibt, daß jedem Tiertypus sein besonderer Typus von Erscheinungen zugewiesen ist, endlich wird nicht beachtet, daß, wenn man die Gesamtheit alles dessen zusammennimmt, was überhaupt in Erscheinungswelten vorkommt, das alles nur ein verschwindender Teil dessen ist, was überhaupt existiert. Dabei denke ich nicht nur an das, was nicht erscheinen kann, weil die psychologischen Voraussetzungen zum Empfange von Erscheinungen fehlen (z. B. das Innere der Erde, oder die Oberfläche der Sonne, die in der Nähe keinem mensch- oder tierähnlichen Subjekte erscheinen könne), ich denke an die ungeheure metaphysische Macht, die hinter den nur zum kleinen Teil erscheinenden Dingen liegt. Wenn man sich auch von dieser Macht keinen Begriff zu bilden unternimmt, es ist nicht gleichgültig, ob man an sie denkt oder nicht. Es tritt eine Verschiebung im Gewicht der Dinge ein, die auf unser Gemüt und unser Handeln einwirken, wenn wir so tun, als ob die einzige für uns maßgebende Wirklichkeit die Erscheinungswelt wäre. Sonderbar ist diese Annahme,

daß die ungeheure metaphysische Wirklichkeit für uns nichts bedeuten sollte. Wenn man darauf erwidert, wir könnten mit ihr nichts anfangen, weil sie für uns ungreifbar sei, und wenn wir auch einen Bezug von uns zu ihr herstellen wollten, wir vermöchten es beim besten Willen nicht, so klingt das aufs erste Anhören sehr plausibel, aber bei näherem Zusehen ist es nicht richtig. Wir handeln tatsächlich so, als ob wir durch die Erscheinung auf das Metaphysische hinsähen. Jeder glaubt an das fremde Ich, obwohl ihm dieses nie als Erscheinung gegeben sein kann. Er glaubt an die Objektivität der Naturgesetze, die da wären, auch wenn kein einziges Subjekt sie dächte und die da sind, auch wo kein Subjekt sie denken kann. (So ist es z. B. mit dem atomalen Geschehen im Innern der Erde und auf der Oberfläche der Sonne.) Auch wenn alle Subjekte auf Erden, denen die Natur erscheinen könnte, plötzlich vernichtet würden, z. B. durch eine kosmische Katastrophe, so bliebe die Tatsache bestehen, daß es eine Entwicklung gegeben hat, einen rätselhaften Zusammenhang der Generationen, deren Abfolge ein wundersames System von verwandten, abgewandelten Formen des Lebens darstellt.

Alle diese Annahmen vom fremden Ich angefangen bis zur objektiven Gesetzmäßigkeit der organischen und anorganischen Natur sind metaphysische Setzungen. Hat man sich einmal zum Bewußtsein gebracht, wie wir die Welt wirklich anschauen und denken, so wird man erkennen, daß wir sie tatsächlich nicht so betrachten, als ob sie nur Erscheinung wäre, sondern wir schauen durch die Erscheinungen hindurch auf das Wesen etwa des Löwen, des Wirbeltieres, auf den Stammbaum der Tiere, oder auf den Geist der griechischen Kultur, so wie man durch das Mienenspiel hindurch auf eines andern Seele schaut. Alles aber, was wirklich ist und nicht selbst erscheint, ist metaphysisch. Wir halten also tatsächlich das Metaphysische gar nicht für unerkennbar, sondern für sinnbildhaft und fragmentarisch erkennbar. Wir halten es nicht für eine gleichmäßig dunkle Nacht, in der alle Dinge schwarz sind, sondern für eine gegliederte und mannigfaltige Welt, für eine sternenklare Nacht, in der wir in die Tiefe des Kosmos blicken. Der positivistische Kritizismus aus dem Ende des vergangenen Jahrhunderts sah nicht, wie viel Metaphysik im wirklichen auch von den Kritizisten vorausgesetzten und geübten Denken enthalten ist. Es gibt nicht nur einen dogmatischen, sondern auch einen kritizistischen Schlummer.

Die Aufrüttelung geschah unter anderem durch die Erschütterung der erstarrten naturwissenschaftlichen Begriffe, so durch die Umdeutung der physikalischen Gesetze in Wahrscheinlichkeitsregeln, durch die nichtmechanistische, im letzten Grunde metaphysische Deutung des Lebens, durch die vitalistische Philosophie Bergsons, durch die Abkehr von der experimentellen Psychologie und durch eine neue Geschichtsphilosophie, welche die Geschichte als eine Entfaltung von Welt- und Menschenbildern kennen lehrte. Vielleicht der stärkste dichterische Künder des neuen metaphysischen Weltgefühls war Rainer Maria Rilke. Auch an Karl Spitteler möchte man denken, aber ihm fehlt die Ehrfurcht, er setzt sich zu sehr als trotziges und überhebliches Subjekt dem großen Kosmos gegenüber. Aber Rilke sieht die Welt von geistigen Mächten durchzogen, die der Mensch anerkennt, weil er will und muß, und er rühmt sie. Was der Dichter mit bebenden und zögernden Worten verkündet, die doch zu ehernen Gestalten zusammenwachsen, ist nicht als dichterische Metapher zu nehmen, sondern als Ausdruck metaphysischen Glaubens. Man versenke sich in das gewaltige Bild des Engels in den beiden ersten Duineser Elegien, in die Anrede an das erregte Blut (in der dritten Elegie), aus dem der Dichter die Seelen ungezählter Vorfahren rauschen hört, in die häufige Erwähnung der uns umgebenden Toten. Es sind Gesichte und Gefühle aus dem Bezirke der platonischen Eroslehre. Wir leben also nicht in einem metaphysischen Vakuum, wir leben nicht am Rande einer dunklen metaphysischen Nacht, wir leben — und wir wissen es — in einer Welt, die durchzogen ist von metaphysischen Gewalten; die Ordnungen, die wir erkennen, sind ein Teil von ihnen. Es gibt aber noch vieles andere, das wir nicht durchschauen, darunter solches, das in unsere Welt hereinreicht. Merkwürdige Zufälle, z. B. Glück oder Unglück, wenn sie in Serien auftreten, das sonderbare Schicksal, das manchen Menschen unwahrscheinliches Gelingen wiederholt zuwirft, andern jeden Erfolg versagt, könnten Äußerungen einer für uns nicht durchschaubaren Ordnung höheren Ranges sein.

Die klassische Physik und der Kantische Kritizismus haben uns daran gewöhnt, unter Kausalität mit Vorliebe Regelmäßigkeit in der Abfolge physikalischer Erscheinungen zu sehen. Aber es könnte auch Ordnungen anderer Art geben, Ordnungen der Gestalt. Was damit gemeint ist, sei durch ein Gleichnis veranschaulicht. Nehmen wir an, es würde eine Gestalt, z. B. eine metallene Kugel, allmählich in Wasser versenkt und es befänden sich auf der Wasseroberfläche Flächenwesen, die nur Linien und Flächen, aber keine Körper denken könnten, so würden diese nichts anderes merken, als daß sich in der Oberfläche ein wachsender Kreis bildet, der ein Maximum erreicht, dann zusammenschrumpft und endlich verschwindet. In Wirklichkeit ist eine Kugel durch die Oberfläche gedrungen, ein Vorgang, der für die Flächenwesen unfaßbar wäre. Immerhin ist dieser Fall noch einfach, und ein Flächenwesen könnte mit dem sich ausdehnen-

den und wieder einschrumpfenden Kreise etwas anfangen, es könnte irgend eine Gesetzmäßigkeit finden. Freilich, daß der Kreis in seiner Welt auftauchte, müßte es als zufällig ansehen. Nun denken wir uns den komplizierteren Fall, daß eine plastische Gestalt von reicherem Bau, z. B. der Speerträger von Polyklet, zuerst senkrecht, dann auf dem Rücken liegend und dann in allen möglichen Stellungen in das Wasser versenkt würde, so hätten die Flächenwesen eine große Anzahl von Kurvengruppen, jede einer Versenkung zugehörig, jede so beschaffen, daß aus einem oder mehreren Punkten eine zu einem Maximum anwachsende Umrißlinie entsteht, sich wieder zusammenzieht und endlich verschwindet. Es wäre den Flächenwesen kaum möglich, die einzelnen Kurvengruppen als innerlich zusammenhängend zu erweisen, jedenfalls aber unmöglich, zur Anschauung der Gestalt oder gar zu ihrer morphologischen Deutung zu gelangen. Dabei wurde zur relativen Vereinfachung ein starrer künstlerisch stilisierter Menschenkörper gewählt. Noch viel unübersichtlicher würden die Kurven, wenn man sich einen bekleideten lebenden und bewegten Körper ins Wasser sinkend vorstellt.

Dieses Gleichnis diene dazu, die Ordnung einer Gestalt zu veranschaulichen. Wir dürfen damit rechnen, daß vieles, was uns chaotisch erscheint, in Wirklichkeit das Eindringen einer Gestalt höheren Ranges in unsere Welt ist. Die Entfaltung des Lebens kann man sich als Eindringen einer Gestalt höheren Ranges in unsere Erscheinungswelt denken. Wenn das so sein sollte, und es ist an sich nicht unwahrscheinlich, dann ist wahrscheinlich, 1. daß wir nicht alles was ist, durchschauen können, und zwar nicht nur faktisch, sondern grundsätzlich, d. h. daß ein durch Steigerung des menschlichen Bewußtseins unter Einschränkung auf seine Kategorien erreichter Laplacescher Geist eine undurchdenkbare Fiktion wäre; 2. daß in dem, was wir nicht durchschauen können, irgend welche Ordnung ist; 3. daß die Ordnungen, die über uns hinausliegen, ähnlich über uns hinaus gesteigert sind, wie die Ordnung der Vernunft über die des nur empfindenden Lebens, die organische Ordnung überhaupt über die physikalische Ordnung hinausgewachsen ist; dann leben wir in einer Welt, in der Überraschungen wahrscheinlich sind. Eine solche Welt ist nicht gerade behaglich — „ein jeder Engel ist furchtbar" (Rilke) —, denn es können aus andern Regionen gewissermaßen Meteore in unsere Erscheinungswelt hereinstürzen, die nicht nur unsere gewohnten Kreise stören, sondern uns auch vernichten. Aber dieses Bedrohliche ist kein Anlaß, seine Denkbarkeit abzulehnen. Die grundsätzliche Ablehnung des Überraschenden, daher auch des sinnvoll Zufälligen und Wunderbaren ist eine Gedankenschwäche, daher stammend, daß der Gültigkeitsbereich der Ordnung, die wir am besten durchschauen, nämlich der physikalischen Kausalität, überschätzt und die Wirklichkeit als eine einschichtige Welt, gewissermaßen unter dem Schema einer Fläche aufgefaßt wird. Das ist sie bestimmt nicht, schon die uns zugängliche Erfahrung zeigt uns eine geschichtete Welt; es ist anzunehmen, daß dieses Baugesetz auch über uns hinaus gültig sein wird. Die Einschichtigkeit der Welt ist eine bequeme Hypothese, auch läßt sich mit ihr innerhalb der physikalischen Welt, die zugleich das Reich der Technik ist, viel anfangen. Aber aus der Bequemlichkeit folgt noch nicht die ausschließliche Richtigkeit.

Übrigens ist das physikalische Weltbild nur deshalb für uns bequem und die Auffindung von physikalischen Gesetzen nur deshalb denkökonomisch, weil es der ordnenden Macht gefällt, durch Äonen die Gesetze der Physik aufrechtzuerhalten. Ihre Gültigkeit während der ganzen Vergangenheit glauben wir und nehmen das gleiche für die Zukunft an. Aber eigentlich wissen wir das von der Vergangenheit nicht, und eigentlich folgt daraus, daß die Naturgesetze bisher gegolten haben, nicht im geringsten, daß sie auch weiter gelten werden. Das Kantische Apriori ist ein metaphysischer Glaube, ist im letzten Grunde ein Vertrauen in die Beharrlichkeit und Folgerichtigkeit eines übermenschlichen Denkens und Wollens.

Es ist befremdlich, daß Kant glauben konnte, die strenge Gesetzmäßigkeit der Natur und unseren unerschütterlichen Glauben an sie gedeutet und begriffen zu haben, wenn er die Gesetze als Festsetzungen des Bewußtseins überhaupt auffaßte. Weil dieses Bewußtsein nicht ident ist mit dem empirischen Bewußtsein, so beruht die Überzeugung, daß die vom Bewußtsein überhaupt festgelegte Ordnung eine unabänderliche sein werde, auf dem Vertrauen, daß es sich dieses höhere Bewußtsein nicht einmal anders überlegen werde. Wenn man aber die Theorie des Bewußtseins überhaupt aus dem System des Kritizismus streicht — was man nicht tun müßte, denn die Annahme von Bewußtseinsformen höherer Stufen ist nicht unwahrscheinlich, freilich ist sie reinrassige Metaphysik — und etwa eine Urwirklichkeit annimmt, die sich verwandelt und dabei eine anschauliche, kategorial geordnete Welt hervorbringt, auch dann kann man nie wissen, in welcher Richtung sich das Urwirkliche in der Folge verwandeln werde. Denn aus ihm geht schon jetzt allerlei und nicht nur Geordnetes hervor, die Ideenflucht des Irrsinnigen ebenso wie die Intuition des Weisen, die Grausamkeit des Mörders ebenso wie die Selbstaufopferung des Helfenden. Es ist folgerichtig, wenn Reininger, der ein sich verwandelndes Urwirkliches annimmt, auch mit der Möglichkeit rechnet, daß sich die Kategorien verwandeln könnten.

Und nun noch eine kurze Zwischenbemerkung:

Das Überraschende als möglicher Fall war, wenn auch in unbeachteter Weise, gewissermaßen nebenbei und nicht folgerichtig, auch in den Wendungen mitgedacht, durch welche das Metaphysische beiseitegeschoben und die Beschränkung auf eine wohlgeordnete Erscheinungswelt empfohlen wurde. Gerade wenn die metaphysische Welt völlig unbekannt, ein X, vollends wenn sie einer dunklen Nacht vergleichbar ist, muß man sich auf unvorhergesehene Zusammenstöße gefaßt machen, d. h. da das Erscheinende mit dem Metaphysischen doch in einem funktionellen Zusammenhang gedacht werden muß, so müßte man annehmen, daß sich von Zeit zu Zeit unsere Erscheinungswelt radikal veränderte und bisherige Denkgewohnheiten sich nicht bewährten. Aber tatsächlich nahmen das die Kritizisten nicht an — Reiningers Hypothese einer möglichen Veränderung der Kategorien ist eine rühmliche Ausnahme —, d. h., sie nahmen im Grunde doch nicht an, daß das Metaphysische ein völlig Unbekanntes sei, sondern sie glaubten, wenn sie es auch nicht aussprachen, daß es so beschaffen sei, daß es sich beharrlich in gleicher Weise in der Erscheinungswelt darstellen werde. Es ist das alte Vertrauen in die Treue Gottes, aber freilich in Vermummung.

Es liegen also in dem Gleichnis der metaphysischen Nacht ungeordnet zwei widersprechende Gedanken nebeneinander: nicht ausgesprochen die Wahrscheinlichkeit des Überraschenden — dieser Gedanke ergibt sich, wenn das Metaphysische völlig unbekannt ist — und ausgesprochen der Glaube, daß wir mit Überraschungen nicht zu rechnen haben; diese Überzeugung fordert aber als Voraussetzung, daß wir ein Metaphysisches annehmen, welches sich treu bleibt. Geordnet werden diese Gedanken nur durch die Annahme, daß es eine nach Rängen abgestufte metaphysische Wirklichkeit gibt, in welcher das, was in einer tieferen Region als Überraschung erscheint, zugleich in einer höheren Ordnung sinnvoller Teil eines Ganzen ist.

Eine Welt, in welche metaphysische Wirklichkeiten hereinragen, ist keineswegs behaglich. Nicht das ist das Unheimliche, daß das Schicksal des Einzelnen bedroht ist; mit dieser Bedenklichkeit sich abzufinden, hat die Menschen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts der Glaube an die Macht der physikalischen Gesetze gelehrt, welche wohl innerhalb der Welt der Atome und Moleküle Ordnung garantieren, aber nicht innerhalb der Welt, in der wir Menschen eigentlich zu Hause sind, innerhalb der Welt des Seelischen und Geistigen. Das Bedenkliche liegt darin, daß wir von den Gesetzen der höheren geistigen Welt viel zu wenig wissen; uns ist nur das große Gesetz des bisherigen Lebensaufstieges in dämmerigen Umrissen bemerkbar, aber wir wissen nicht, wohin der Aufstieg führt; an sich wäre es möglich, daß dieser Aufstieg sein Ziel nicht erreichte, sondern vorher gebremst oder durch eine Katastrophe innerhalb des höheren Bewußtseins von seinem Ziele abgelenkt würde. Aber natürlich ist auch der Glaube zulässig, daß die Macht, die das Leben bisher aufwärts geführt hat, weiter wirken werde.

Die Welt der Überraschungen, die hier gemeint ist, ist nicht das Chaos, für das Nietzsche zu schwärmen vorgab, denn es wird im Gegenteil angenommen, daß sie ein sehr reiches, daher von unten aus nur zu einem kleinen Teil durchsichtiges System von vielen Ordnungen ist. Durch diese Welt kann man frei und aufrecht gehen, im Vertrauen auf die theoretische und die praktische Vernunft und auf die hohe Gesetzmäßigkeit, die wir in den Bezirken bemerken, welche wir durchschauen. Das will nicht sagen, daß die Religion ident sei mit der Vernunft, wie es die Aufklärung dachte und Goethe aussprach in dem bekannten Wort: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion —, sondern gemeint ist, daß die Religion eine Äußerung des Lebensauftriebes ist, der unter anderem zur Vernunft geführt hat. Auch mit der Gefühlsreligion, die Jacobi und Schleiermacher vertraten, ist die hier vorgetragene Ansicht nicht zu verwechseln. Denn die genannten Denker hatten das Gefühl der Abhängigkeit im Auge; das ist statisch gedacht. Was hier behauptet wird, ist ein Gefühl des metaphysischen Auftriebes, der im Leben steckt, des „élan vital", etwas durchaus Dynamisches. Natürlich ist es auch nicht identisch mit der Bergsonschen Lehre vom Lebensauftrieb. Denn die vorgeschlagene Religionsphilosophie behauptet, daß das im Lebensauftriebe bemerkbare Metaphysische nicht identisch ist mit dem letzten Grunde aller Dinge — übrigens eine an sich von vornherein durchaus unwahrscheinliche Annahme —, behauptet daher auch nicht, daß die physikalische Welt als Erstarrungsprodukt des Lebens, daher der große astronomische Kosmos als riesenhafte Leiche aufgefaßt werden müßte. Sie behauptet, daß das Metaphysische, das in der Welt sich fragmentarisch offenbart, ungeheuer alle menschlichen Vorstellungen überrage, aber daß es eben deswegen unzulässig ist, 1. die Entwicklung zur Vernunft als einen bloßen Seitenweg des Lebens anzusehen, 2. das Metaphysische schlechthin nach Analogie eines bloßen Lebensauftriebes, eines Willens oder dumpfen Dranges zu betrachten, der, wenn man die menschliche Vernunft nicht als Abweg oder Seitenweg auffaßt, sondern als vorläufige Bekrönung, dann von tieferem Range wäre als die Vernunft. Darin allerdings stimmt die vorgetragene Metaphysik mit Bergson überein, ebenso wie mit der Scholastik, daß die physikalische Ordnung als die äußerlichste Abbildung des Metaphysischen angesehen wird. Natürlich hat unsere Philosophie der Religion auch mit Schopen-

hauers blindem Willen nichts gemein, und zwar aus zwei Gründen, 1. weil sie sich in konstruktiver Hinsicht nicht mit dem unverständlichen Dualismus belasten darf, der Schopenhauers Lehre drückt, wo auf dem Grunde des blinden Weltwillens die strahlenden Ideen erscheinen, 2. weil sie sich nicht mit dem Frevel belasten darf, der in Schopenhauers Verwünschung des Lebens liegt. Es ist denkbar, daß, wie es einzelne Zweige des Lebens gibt, die es nicht weiterbringen, sondern auf der Stelle herumzappeln, „qui piétinent sur la place" (Bergson), oder gar degenerieren und aussterben, so hohe metaphysische Gestalten von ihrem Ziele abirrten. Aber frevelhaft ist es, wenn der Mensch von der Stelle aus, an der er sich befindet, sich ein Verwerfungsurteil über die gesamte Wirklichkeit herausnimmt. Ein negatives Urteil über den Wert des Seins dürfte ein Geist erst abgeben, wenn er alle Bezirke dieser erscheinenden Welt und alle Schichten des Seins durchdrungen und allenthalben die Wertlosigkeit erkannt hätte. Aber, um einen naheliegenden Einwand von vornherein abzuschneiden, ein positives Urteil über den Wert des Seins ist dem Menschen erlaubt, denn es ist einem Wesen angemessen, das an der Spitze des aufstrebenden Lebens steht. — Mit Nietzsches Apokalypse hat die skizzierte Religionsphilosophie die Vision des Übermenschen gemein; freilich sieht Nietzsche unter dem Einfluß eines positivistischen und mechanistischen Denkens, welches die Erklärungsgründe in der Vergangenheit sucht statt in einem ewigen Ganzen, in dem auch das Künftige enthalten ist, den höheren Menschen als ein reich ausgestattetes und glücklich angepaßtes Tier und verherrlicht deshalb die Raubtiernaturen, während der höhere Mensch doch nur als Steigerung dessen betrachtet werden kann, was menschentümlich ist, also als gesammeltes, abgeklärtes, schöpferisch ausstrahlendes Bewußtsein von höherer Vollkommenheit.

In der zweiten Auflage seiner Geschichte der Ethik hat Jodl eine Betrachtung über die Gottesidee hinzugefügt. Er lehnt diese Idee nicht mehr ab, meint aber, daß die künftige Gottesidee von dem naturwissenschaftlichen Weltbild beeinflußt sein müsse. Ich möchte das näher dahin präzisieren, daß es die Tatsache des unter so vielen Schmerzen und Irrwegen aufsteigenden Lebens ist, die von der Religionsphilosophie verarbeitet werden muß. Denn die physikalische Ordnung, die sich sowohl im Aufbau der Atome wie der Sternsysteme offenbart, erscheint uns heute noch großartiger als sie Newton erscheinen konnte und die uralten Schlüsse von der Ordnung der Welt auf eine konstruierende Phantasie und Macht von unfaßbarer Größe wirken heute stärker als je. Darüber hat Planck einen aufsehenerregenden Vortrag gehalten. Aber das Leben ist es, das leidvolle Leben, mit Einschluß des Menschenschicksals, was der religiösen Deutung so große Schwierigkeiten bereitet. Hier hilft nur eine Entscheidung: die Tatsache des Aufstieges, den in dieser Tragweite wirklich neuen Gedanken des 19. Jahrhunderts, zur Leitidee einer Metaphysik der Religion zu machen.

Damit komme ich endlich zur kurzen Schlußbetrachtung, welche die gesammelten Gedanken auf die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion der Gegenwart anwenden soll.

Vorher möchte ich bemerken, daß ich der größeren Deutlichkeit wegen Denkmöglichkeiten nicht allgemein angedeutet, sondern ausgeführt habe. Es ist aber nicht die Absicht, ein geschlossenes System zu bauen. In einer Zeit des Überganges, in der wir leben, erscheint die platonische Methode, Aspekte der Welt aufzuzeigen und neue Aussichten zu eröffnen, pädagogisch besser als die aristotelische der genauen begrifflichen Konstruktion. Das kommt später. Aussichten eröffnen, darauf kommt es heute an. Wir leben nicht in einer durch Erscheinungen und Kategorien sauber und endgültig abgegrenzten Welt, wir wandern gewissermaßen durch ein Hochgebirge, in dem es wohl Täler gibt, die während stunden- und tagelanger Wanderung keine wesentlich neuen Ansichten gewähren, aber dann kommt man zu Pässen, von denen aus sich Blicke auf neue Landschaften, man kommt zu Gipfeln, von denen sich weite Fernsichten eröffnen. Zurechtfinden kann sich im Gebirge nur, wer es kennt, d. h. wer aus der Erinnerung den jeweils zu erreichenden Standort vorwegnimmt. Nun, wer sich an einer entscheidenden Wendung der geistesgeschichtlichen Entwicklung zurechtfinden will, muß das Neue aus konstruktiver Phantasie vorwegnehmen. Die Erinnerung aber kann ihm insoweit dienen, als es keine neue Intuition gibt, die nicht an bereits Geschautes anknüpfen könnte.

So ist es auch in unserem Falle. Die metaphysische Deutung der Entwicklungslehre ist tiefinnerlich verwandt mit der apokalyptischen Vision der Geschichte, die sich bei den Propheten des Alten Testaments und im Evangelium findet. Damit ist etwas für die Frage gewonnen, was die heute im Abendland herrschende Religion, das Christentum, in der heutigen Kultur bedeute. Diese Frage könnte man im apologetischen Sinne beantworten, indem man geltend macht, daß noch immer die Mehrzahl der großen metaphysischen Systeme vom Christentum bestimmt ist, daß drei Viertel unserer Schätze auf den Gebieten der bildenden Künste, mehr als die Hälfte unserer großen Musik, vielleicht die Hälfte der klassischen Literaturen der abendländischen Völker aus dem Christentum stammen. Diese Apologetik ist zu leicht, darum sei sie beiseite gelassen; denn auf der Gegenseite liegen so

schwere Vorwürfe, wie die ununterbrochenen Kriege der christlichen Völker gegeneinander und die Hexen- und Ketzerverfolgungen am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit. Es kann sich nur darum handeln zu zeigen — das ist in den bisherigen Betrachtungen geschehen —, 1. daß es zulässig ist, die Religion für eine wesentliche Äußerung des Menschen zu halten, in welchem Falle das Fortbestehen von Religionen überhaupt wahrscheinlich ist, 2. daß wie eine ferne Morgenröte eine neue Vision der Welt heraufdämmert, die der christlichen verwandt ist.

Das ist nun der Fall. Die christliche Religion als Weltbild beruht auf drei Intuitionen, die sie mit der Religion des Alten Testaments gemeinsam hat: auf einem Lehrsatz, der ihr einzig eigen ist, und auf zwei weiteren Sätzen, welche die Aufnahme der griechischen Metaphysik und der germanischen Lebensanschauung ermöglichten. Die sechs Lehren sind: 1. die Lehre von der Schöpfung durch einen souveränen Gott; 2. die Lehre einer erblichen Schuld, durch welche die Schöpfung getrübt worden ist; 3. die Lehre einer Wiederherstellung durch allmählichen Aufstieg in der Geschichte, an deren Ende der Triumph des Reiches Gottes steht. Das sind Lehren des Alten Testaments, die das Christentum übernommen hat. Dazu kommen 4. die Lehre des Evangeliums, daß die entscheidende Wendung im Schicksal des Menschengeschlechtes die Erscheinung Jesu Christi und daß das Eingehen in Gott, ja die Vergottung des Menschen das Ziel der Geschichte ist; 5. die urchristliche Lehre, daß die Menschen eine metaphysische Einheit bilden — dieser Gedanke findet sich in der griechischen Metaphysik seit Heraklit und als Lebensmacht, allerdings auf die Sippe eingeschränkt, bei den germanischen Völkern, dort bereits mit den Ansätzen zu einer platonisierenden Metaphysik —; 6. die scholastische Lehre vom architektonischen Aufbau der Welt. Durch die Lehrsätze von der Verbundenheit der Seelen und von der Vergottung als Ziel der Geschichte ändert sich der Begriff des Gottesreiches. Nach der Auffassung des Alten Testamentes ist es lediglich die vollkommene Herrschaft des Schöpfers und Gesetzgebers über alle Völker der Erde; nach der frohen Botschaft Jesu Christi ist es die Durchdringung der Seelen mit göttlichem Leben und zwar dadurch, daß sie beim Erlöser begonnen hat. Wollte man die sechs Sätze nicht in der historischen Reihe des Hervortretens, sondern systematisch ordnen, so wäre die Reihenfolge eine andere. Es finden sich statische und dynamische Gedanken, die statischen bilden die weite Umrahmung der dynamischen. Statisch und dynamisch zugleich ist die Idee des souveränen Gottes, statisch der Begriff einer architektonisch aufgebauten Welt, statisch der Gedanke der inneren Verbundenheit aller Dinge, namentlich der bewußten Wesen. Ein dynamisches Element von großer Kraft liegt in dem Gedanken des willensmächtigen, des schaffenden Gottes. Mit dieser Idee, die den Griechen fremd ist, kommt in das Weltbild etwas Vulkanisches. Man vergleiche den Zeus von Olympia mit dem Schöpfergott des Michelangelo in der Sixtina. Vom gleichen dynamischen Charakter ist die dramatische Auffassung der Geschichte, die vom frühen Christentum bis zur Idee einer Vergottung des Menschengeschlechtes gesteigert wird. Nun wenden wir uns der früher skizzierten Religionsmetaphysik zu, die sich aus der Entwicklung des Lebendigen durch Extrapolierung ergibt. Sie läßt sich in zwei Sätzen aussprechen: 1. das Leben steigt auf Stufen des Bewußtseins zum Geist, 2. der Geist steigt auf zu Gott. Der Gehalt des ersten Satzes ist symbolisch dargestellt in der platonischen Eroslehre und begrifflich entwickelt in der modernen Entwicklungslehre. Der zweite Gedanke ist ein Vermächtnis des frühen Christentums. Ein Gleichnis fasse die beiden Sätze zusammen. Stellt man sich das gesamte Leben als eine Garbe aufsteigender Strahlen vor, so ist die Lebenslinie, die zum Menschen führt, deren bevorzugte Mitte, die ihr Ziel erreicht, während andere Lebenslinien seitlich abbiegen und viele versinken. Der Mensch ist gewissermaßen die Himmelfahrt des Lebens. Und denkt man sich ähnlich die Religionen der Erde angeordnet, so ist die Logos-Linie, die zum Christentum führt, die bevorzugte Mitte und das Christentum ist die Himmelfahrt des Geistes.

Die beiden Gedanken ergeben zusammen ein stilreines Geschichtsbild, weil für beide Teile des Geschehens ungeheuer lange Zeiträume in Aussicht genommen werden müssen. Die Ausdehnung der Zeit ist das Moderne. Aber erst durch diese zeitliche Erweiterung wird das religiöse Weltbild wieder geschlossen.

Das Mittelalter nämlich übernahm aus der Antike den Anblick eines schön gegliederten begrenzten Weltalls. Dieser paßte zur architektonischen Metaphysik und zum dramatischen Ablauf einer zeitlich nicht sehr ausgedehnten, deutlich gegliederten Geschichte. Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat den Kosmos zu einem grenzenlosen Weltall erweitert. Die religiöse Metaphysik wurde dadurch nicht erschüttert, da ein solches Weltall die Macht des Schöpfers nur um so größer erscheinen ließ und das religiöse Geschichtsbild erhalten blieb. Da kam der Entwicklungsgedanke des 19. Jahrhunderts und zerstörte das religiöse Geschichtsbild, ja er bedrohte die Religion überhaupt, da in der naturalistischen Phase die Entwicklung als ein physikalischer Vorgang aufgefaßt wurde. Nietzsche war es, der das apokalyptische Element der Entwicklungslehre erkannte. Nur hat er die Entwicklung selbst philosophisch falsch gedeutet. Fügt man die metaphysische Deutung des Lebens hinzu, dann

sind die Elemente einer Philosophie der Entwicklung gegeben, welche gestattet: 1. die apokalyptische Vision des Christentums widerspruchslos, ja als Bekrönung der Philosophie des Lebens aufzusetzen; 2. die künstlerische Abrundung des Weltbildes dadurch zu erreichen, daß ein zeitlich weitgespanntes Geschehen einem unausdenkbar großen Kosmos eingefügt wird. Damit wäre ein neues Gleichgewicht der Gedanken, damit die Voraussetzung einer neuen Kulturphase gewonnen. Hochkulturen entfalten sich, wenn ein weltanschaulicher Rahmen von einer gewissen Großartigkeit befestigt ist, welcher das Gemüt beruhigt und der einzelnen kulturellen Arbeit die Stelle zuweist, an die sie gehört. Dann schafft der Einzelne nicht darauf los, nur mit dem Seinigen beschäftigt, sondern ihn begleitet der beruhigende Gedanke, daß seine Leistung mit den Leistungen der andern systematisch zusammenhänge. In dieser Gemütsverfassung wachsen die Wissenschaften zu einem System zusammen, gelingt der Aufbau der Gesellschaft aus einer gemeinsamen sittlichen Gesinnung, gedeihen die Künste, weil der Einzelne gar nicht soviel Neues erfinden muß, sondern Vorgegebenes immer sinnvoller ausgestaltet. Er hat die Muße, dem inneren Sinn der Dinge zu lauschen. Aber sie müssen eben einen haben. Und alles muß Sinn haben, vor allem das Schicksal des Menschen. Die Bejahung dieses Sinnes als eines großen Zusammenhanges ist möglich durch Religion.

ÜBER DEN TOD

Ein Briefwechsel von Alfred Delp S. J. und Paul Bolkovac S. J.

1.

Berlin, Mitte August 1939.

Die Menschen meiner Umgebung hier stehen unter dem Eindruck eines harten Todes. Ein leitender Mann in der Vollkraft der Jahre, im Vollmaß menschlicher Begabung und männlichen Einsatzes wurde innerhalb weniger Tage abberufen. Es ist eigenartig, was mit uns geschieht, wenn eine so selbstverständliche und alltägliche Tatsache wie das Sterben plötzlich in seiner vollen Wucht neben uns auftaucht und sich für ein paar Tage zum ausdrücklichen Thema unserer Gedanken macht. Warum das eigentlich so ist, daß die täglichen Dinge, die letzlich ja gar nichts anderes sind als Offenbarungen und Sachverhalte der Grundgesetze unseres Lebens, sich verhüllen hinter den Schleiern eben des Alltags und der Gewöhnung und daß sie uns dann und wann immer wieder plötzlich und hart in ihre Gegenwart rufen? Ob wir nicht stark genug sind, die Wirklichkeiten sowohl wie die Grenzen unseres Seins auszuhalten und sie ehrlich und offen im Bewußtsein zu tragen? Es geht uns doch mit allem Wirklichen so, das die Größe und die Grenze unseres Lebens bestimmt: Gott — die Geheimnisse — den andern Menschen — das eigene Ich — die Sünde — ja, und eben auch den Tod verstecken wir vor uns selbst. Sind wir nicht stark genug?

Gerade an Totenbahren und Sterbebetten wird es immer wieder offenbar: wir stehen vor einem Unbegreiflichen, das wir nicht verstehen, das wir vergessen möchten, vor dem wir fliehen. Und es geht nicht nur um den einzelnen Verlust oder um den eigenen Tod, es geht um das nichtgeleistete Verhältnis zum Sterben als einer Grundtatsache unseres Lebens.

Wir machen aus dem Tod einen Unsinn, der ein herrliches Lebensgefüge willkürlich und tyrannisch zerreißt. Die Menschen winden sich unter dieser Tatsache des täglichen Daseins wie unter einem Verhängnis, das sie von außen anfällt, sie reiben sich wund daran und vergiften ihr Leben, weil sie seine Grenzen nicht aushalten. Und das sind noch die Stärkeren, die sich die Frage wenigstens vor das Bewußtsein kommen lassen, auch wenn sie nicht fertig werden damit.

Daneben stehen die andern Ungezählten, die der Brutalität des Sterbens ausweichen in einen Kult des Todes oder in eine vordergründige Flucht vor dem Tode. Es gibt Menschen, die aus ihrem Leben einen wahren Totentanz machen. Wenn die Tatsache Tod sich einmal in ihr Bewußtsein gedrängt hat, wird sie zum beinahe ausschließlichen Thema. Sie sind gelähmt, in allen Lebensäußerungen gehemmt dadurch, daß sie entdecken, sie gehen einem Ende entgegen. Der Tod hat sie schon erschlagen, bevor er sie überhaupt angeschaut hat. Der Verlust eines geliebten Menschen wird zur ewig blutenden Wunde, für die es keine Heilung gibt, auch keine religiöse. Man macht dem Gott der Religion geradezu einen Vorwurf daraus, daß er diese Wunde nicht abwehrte. Gerade religiöse Menschen treibt dieser unverstandene Tod oft in einen richtigen Sicherheitsfanatismus. Sie versuchen den Tod um seine Härte und seine Schrecken und die Unsicherheit seines Ergebnisses zu prellen und sich durch mancherlei „Devotionalien" einen „guten Tod" zu erhandeln — wobei denn oft die einzige „Devotio" unterbleibt: das gerade und starke Stehen im Willen Gottes und in der Tatsache der Endlichkeit und Vergänglichkeit und Härte des irdischen Lebens, das er uns zugedacht.

Nichts aber wird einem in der Nachbarschaft des Todes und im täglichen Umgang mit ihm offensichtlicher als die Tatsache, daß die meisten

Menschen auf der Flucht sind vor ihrem Ende. Selbst Menschen, deren Auftrag und Amt es ist, über den Tod hinaus zu geleiten oder deren ganze Lebensarbeit darin bestand, mit ihm zu kämpfen und ihm seine Opfer für eine Spanne Zeit abzuringen, geraten in seiner Nähe in eine oft erstaunliche und unbegreifliche Bedrängnis. Sie haben vorher von vielen Todesfällen Kenntnis genommen, aber nicht von dem Sterben als einem Begebnis unseres persönlichen Lebens, das immer am Geschehen ist. Wir verdrängen unser Ende aus unserem Bewußtsein, das wir ausfüllen mit den untergeschobenen Dingen des Leichtsinnes, der Oberflächlichkeit oder auch des überschätzten Geschäftes. Die Menschen vergessen ganz, daß sie durch ihre Flucht vor der eigenen Wirklichkeit, zu der das Sterben ebenso ursprünglich und selbstverständlich gehört wie das Leben, in eine öde Verflachung des ganzen Lebensraumes geraten. Man kann eben von den Grundwirklichkeiten des Daseins keine einzige weggeben, ohne das Ganze zu schwächen und zu entstellen. Das Leben betrügt sich dann selbst mit hohlen Phrasen und leeren Gesten, die selbst die Maske des Heiligen und die Pose des Heldischen nicht vermeiden.

Auch wir Christen wissen oft um das Sterben unserer Freunde und um unseren eigenen Tod nicht den rechten Bescheid. Wir reden manchmal zu viel von der Verklärung des Sterbens, und wenn der Tod dann an uns herankommt, dann bleibt eben doch die Angst und der Todesschweiß und die Unsicherheit. Viele verstehen diese Verklärung wie eine Art Dispens von den Bitternissen des Lebens. Jede Sinndeutung und jede Verklärung hat zunächst einmal die Tatsachen stehen zu lassen. Auch wer weiß, daß er in ein neues Leben hineinstirbt, auch dem bedeutet das Heraustreten aus dem gefügten Lebenskreis eben Abschied und Not. Und der Widerstreit, in den der auf ein Unvergängliches angelegte Lebenswille des Menschen mit der Tatsache des einstweiligen Zu-Ende gerät, ist ein physisches Ereignis, das sein eigenes Gewicht nicht abgibt.

Die erste Voraussetzung, den Tod recht zu sehen und zu verstehen, scheint doch die zu sein, zunächst einmal das Leben recht zu nehmen. Das Leben muß weit mehr als ein hartes und mühseliges begriffen werden. Ein Auftrag, der auf Widerruf gegeben und unter Schwierigkeiten durchzuführen ist, ein Marschbefehl ohne Sicherheit und Wissen um das Ende des Weges. Es ist zu viel gesprochen und geglaubt worden von den billigen und leichten Freuden des Lebens, mit denen man den Blick auf die Brüchigkeit des Daseins und seine Verpflichtung auf Leistung, Kampf und Opfer getrübt hat. Darum kommt das große Erschrecken über uns, wenn wir auf einmal entdecken, daß wir am Ende sind und daß wir immer diesem Ende zugelaufen sind. Wer dem Leben seine Bitterkeiten und Härten nimmt — es soll hier wirklich keinem Pessimismus und keinem Düsterkeitsfanatismus das Wort gesprochen werden — der verharmlost es und nimmt auch unseren Freuden die echte Tiefe, weil er unsern Herzen die große Stärke nimmt.

Das gilt auch und erst recht vom Sterben des Christen. Wir sollen uns keinen kurzschlüssigen Trost suchen und auch nicht zu früh von der Verklärung des Lebens und Sterbens reden. Die Bitterkeiten des Lebens bleiben und es ist dann wirklich beschämend, wenn wir nach all dem Gerede in der Nachbarschaft des Todes erbleichen und erschrecken. Die größere Wirklichkeit, die wir als Christen sind, hat sich den Ordnungen und Gesetzen dieser Zeit anvertraut und ihren Vollzug nicht aufgehoben. Nur wer sich zunächst einmal mit der Härte des Lebens abgefunden und mit der Bitterkeit des Sterbens auseinandergesetzt hat, darf nach dem Größeren Ausschau halten, das für den Christen in diesem Harten und Bitteren geschieht. ...

2.

München, Ende August 1939.

... In diesen Tagen habe ich Römerbrief und Geheime Offenbarung wieder gelesen und mit Erschrecken entdeckt, wie das Größere, dem der Mensch in einem harten und bittern Tod begegnet, nicht ohne weiteres die siegreiche Überwindung des Untergangs mit seinen Ängsten und Nöten ist. Bevor das Wort Gottes die christliche Freiheit vom Tod verkündet, offenbart es Zukunft und Vergangenheit des Menschen, der unerlöst und ohne Christus in die Sterbestunde eintritt. Wieviele Menschen diesen Tod sterben, weiß nur Gott. Aber sicher ist, daß dadurch die Härte und Bitterkeit des Sterbens, von der Sie schreiben, mit einer Bürde von Not beladen wird, die einer völlig neuen Ordnung angehört. Das Leid jedes sterbenden Menschen ist eine Voransage für das Schicksal, das auf eine unerlöste Menschheit wartet. Diese Zukunft kündet sich um so unbarmherziger und herrischer an, je mehr der Mensch sich aufbäumt oder innerlich versagt und zusammenbricht. Es gibt im Jenseits nach dem Tod einen Zustand, wo unverrückbar ein Keil zwischen Sehnsucht und Erfüllung getrieben ist, der diese Menschen zu keinem umfriedeten Selbstbesitz mehr gelangen läßt. Der zweite ewige Tod, von dem Gott bei Johannes spricht, verlängert die Qual des Sterbens ins Unendliche. In der Hölle unternimmt der Mensch stets von neuem einen Anlauf ins Leben und niemals gelingt ihm der Aufschwung, ohne daß er je von diesem Versuch lassen kann. Immer am Fallen, wird er nie zerschmettert. Die Zerrissenheit seiner Sterbestunde dauert fort in einem aussichtslosen

Kampf zwischen Lebenswille und Lebensohnmacht, ohne Hoffnung auf Heilung und Sicherung.

Ob es nicht schwächende Einseitigkeit war, die uns das Gottesbild verfälschte und unsere eigenen Möglichkeiten und Gefahren vertuschte, als man vor Jahren begann, den Gedanken an die Hölle aus unserem christlichen Lebensgefühl auszuscheiden? Es stimmt, daß es sich hierbei um einen Gegenstoß handelte und vermutlich war er, geschichtlich gesehen, unvermeidlich. Aber bleibt nicht trotzdem der Vorgang bedauerlich, der unsere Lebenssicht trübte und das Lebensgefühl verarmen ließ? Wir haben nicht nur im Profanen Ernst und Gefahr, Kampf und Opfer an den Rand gedrängt, sondern auch das religiöse und sittliche Leben blieb in einem Ausschnitt stecken und mußte so einseitig, harmlos und unwahr werden. Erst mit der Wiedereinsetzung vernachlässigter Lebensmächte mag uns heute eine andere Würdigung des neu entdeckten Todesgesetzes in der Gottesordnung gelingen.

In den Augen Gottes und nach den Worten seiner Offenbarung schaut das Doppelantlitz des Todes nicht nur eine mögliche menschliche Zukunft, sondern auch in unsere Geschichte und Vergangenheit. Jeder sterbende Mensch ist eine Apokalypse, die menschliche Schuld und göttliches Gericht ins Offene stellt.

Der paradiesische Mensch am Ursprung der Geschichte wurde ohne Zwiespalt, Bruch und Untergang aus der Liebe Gottes geboren. Solange er die Ordnung Gottes aufrecht hielt, konnte kein Tod sein Leben bedrohen. Erst als sein innerster Lebenskreis mit dem Verlassen der göttlichen Quelle des Lebens unter das Gesetz des Todes geraten war, verfielen auch die übrigen Lebensbezirke dem gleichen Gesetz. Der Tod des Leibes wurde erst durch den Tod der Sünde möglich.

Seither sterben wir täglich den vielfachen Tod des Opfers, Untergangs und Zusammenbruchs, bis die Trennung von Leib und Seele den Rest zusammenschlägt, der stehen geblieben ist. Erst das Bewußtsein, wie jeder Untergang den bitteren Nebengeschmack religiösen und sittlichen Versagens hat, mischt in den Todestrank das herbste Bitterkraut.

Vielleicht kann der Mensch versuchen, auch einen ausweglosen Tod mit Tapferkeit zu bestehen, wenn er sich einem reinen Schicksal gegenüber weiß. Aber seit ihn das Wort Gottes immer wieder daran erinnert, wie er durch eigene Freiheit und Schuld das Leben verwirkt hat, kann Verzweiflung über seine unhaltbare und unerträgliche Lage über ihn kommen. Ohne die Erlösung Christi steht über den ausweglosen Wegen menschlichen Zerfalls der lodernde Zorn Gottes, und jedes Sterben im Großen oder Kleinen wird zu einem Gericht Gottes und zu einer Urkunde seiner Gerechtigkeit, die verkündet, wie auf dem Bruch mit Gott unweigerlich der Untergang des Lebens mit allen Gütern steht.

Das ist das Angesicht des Todes, den der Mensch ohne Christus sterben muß — und mehr als das: es ist das erschreckende Antlitz auch seines Lebens, aufs Ganze und im Letzten gesehen. Seine Stadien werden zu Offenbarungen des Todes, wobei die Trennung von Leib und Seele nur zwischen dem größeren Tod der Sünde und der Hölle steht. Der unerlöste Mensch ist zu einem Zustand der Zerstörung unterwegs, der schlimmer ist als das Nichts. Auf ihn wartet ein Leben, das ständig zerfetzt wird durch den Zwiespalt zwischen Streben und Erfüllung. So wird der Tod sein einzig gültiges Existenzial — allerdings jener unheimliche Tod, der unsterblich ist und für den der leibliche und vergängliche nur erst das eindrucksvollste und überzeugendste Symbol darstellt.

Warum ich soviel über den unerlösten Menschen geschrieben habe, werden Sie vielleicht fragen. Sind wir nicht Christen, die einer andern Ordnung angehören? Aber es stimmt doch auch, daß wir hier unserer eigenen Vergangenheit gegenüberstehen. Einmal, vor der Taufe, waren wir Heiden und Sünder, „ohne Gott und darum hoffnungslos in der Welt" nach dem Epheserbrief. Es ist doppelt gefährlich, die eigene Vergangenheit zu vergessen, bevor sie endgültig überwunden ist. Stehen wir nicht auch als Christen ständig in Gefahr, das Erworbene zu vergessen und preiszugeben um irgend einer Lockung willen? Leider ist nur zu oft unsere Angst vor dem Tod des Leibes und vor jedem Verzicht und Opfer größer als die Furcht vor dem Tod der Sünde und der Hölle. Da rüttelt uns das Wort Gottes auf und richtet unsere Aufmerksamkeit auf den eigentlichen hoffnungslosen Tod und wir beginnen überhaupt erst zu ahnen und zu schätzen, aus welcher Verlorenheit uns Christus befreite, der gekommen ist, auf daß wir das Leben haben sollen, in einem überreichen Maße. . . .

3.

Unterwegs, Anfang Sept. 1939.

Die langen Stunden der Reise wollte ich benützen, Ihren Brief zu überdenken und die unbestimmte Auflehnung, die mich beim Lesen mancher Sätze überkam, in eine klare geprüfte Form zu bringen. Nun schenken mir die Ereignisse der Stunde und die Begegnungen der Reise die Anregungen und die Gründe zu meiner Antwort.

Immer wieder begegnen uns unterwegs Soldaten. Lange, endlose Züge mit Männern in den grauen Uniformen. Ihre Gesichter sind ernst, ihre Augen gefaßt und entschlossen, ihre Stimmen rufen ein paar verhaltene Grußworte. Lieber Freund, diese Männer widerlegen Ihren Brief. Sie fahren in ein Ungewisses, sie fahren in ein hartes Leben. Man

kann viele Fragen stellen über den Sinn ihrer Fahrt, aber eines ist sicher: sie fahren nicht in den Zorn und nicht in das Gericht. Der Gott, der aus Ihren Zeilen spricht, ist ein Gott der Zerstörung und des Fluches. Der Gott aber, der hinter dem harten Weg dieser Männer geht und der in ihrem Schicksal waltet, bleibt auch jetzt ein Gott des Segens und des Lebens.

Mir will gerade in diesen Tagen scheinen, das Phänomen unseres Sterbens ist viel mehr ein Aufruf und Heimweg zu Gott als eine Epiphanie seines Zornes und Gerichtes, die Sie allein zu kennen scheinen.

Wir müssen daran festhalten, die Geschehnisse unseres Daseins tragen zunächst ihren Sinn in sich, innerhalb unserer Welt. Was Gott am Anfang mit seinem schöpferischen Wort gemeint hat, blieb stehen und überdauerte das Unheil der ersten Tage, fähig und willig, einem neuen Heil entgegenzuwarten und entgegenzuwachsen. Und zu diesen Grundwirklichkeiten unseres natürlichen Daseins, die nichts anderes sind als echte Ereignisse unseres Lebens, gehört auch die Tatsache unseres Sterbens. Mag sie ihrer Tatsächlichkeit nach ein Ergebnis jener ersten Sünde sein, Möglichkeit und Wirklichkeit und Gesetzlichkeit des Todes sind nicht ein Werk des Zornes, sondern ein echtes Existenzial unserer Menschenwirklichkeit. So und nicht anders erleben unsere Menschen heute den Tod, wenn sie sich ihm stellen, so und nicht anders war er beschlossen in der Uridee der Schöpfung. Und dieser Tod enthüllt uns nicht einen Gott der Vernichtung und der Strafe, dieses Sterben führt uns heim und erschließt uns sachlich und nüchtern uns selbst.

Wenn wir ehrlich und sachlich uns dem kommenden Ereignis unseres Sterbens stellen, begreifen wir unser Leben als unfertiges, geschehendes Ereignis. Diese Besinnung macht nüchtern, und nur der Nüchterne sieht wahr. Der göttergleiche Wahn, der uns manchmal die Sinne trübt, wird von uns genommen. Von seinem Sterben her begreift sich der Mensch als eine offene Wirklichkeit, die nicht in sich gerundet und gesichert liegt, sondern über sich hinaus reicht. So liegt die Tatsache Tod tatsächlich am Anfang der Religion, weil sie uns auf die größeren Zusammenhänge aufmerksam macht, in denen wir existieren. Der Tod macht dem Menschen klar, daß er nicht das Einzige ist und nicht das Letzte, was das Leben zu bieten und zu leisten hat. Wir begreifen uns als einen Beitrag zur großen Wirklichkeit, als einen Durchgang des großen Lebenswillens, der am Anfang steht, wir finden uns unter einem Gesetz, einem Auftrag, der uns Einzelne überdauert. Der Tod ist nicht Fluch und Zorn, bei dessen Bedenkung wir unsere Beschränkung und Grenze finden und der uns unsere Bindung an eine übereinzelne Lebensordnung offenbart. Wer sein Sterben ernst nimmt, der nimmt sich selbst nicht mehr so ernst und gewichtig, daß er es unterlassen könnte, nach neuen und endgültigen Mittelpunkten Ausschau zu halten. Und wer dem Tod auf den letzten Grund geht, den führt er zurück in die echte und fruchtbare Haltung menschlichen Lebens, dem öffnet er nicht nur die Augen für das Größere, in dem und für das wir leben; er enthüllt uns unser Leben als eine geschöpfliche Wirklichkeit, die im Göttlichen verwurzelt ist, von dort mit Befehl und Auftrag ausging und dort mit Leistung und Bewährung zurückerwartet wird. Es mag einer immerhin den größeren Raum, dem er verpflichtet ist, zunächst nur vordergründig entdecken, er mag sich begreifen als eingefangen in den Strom der Art, oder die Stunde der Geschichte, sein Zu-Ende-sein hat ihn schon eines gelehrt, daß es in seinem Leben um mehr geht als um egoistische Selbstbehauptung und Willkür. Ein tieferes Durchdenken der eigenen Wirklichkeit wird ihn auf einen unabdingbaren Lebenswillen und auf ein Ich verweisen, das wohl von sich weg muß in einen größeren Raum hinein, das sogar den absoluten Partner verlangt, um noch sinnvoll zu existieren, das aber nicht mehr versinkt in der Nacht eines Nichts oder auch eines All, nachdem es einmal aus einem schöpferischen Wort Gottes hervorging. Gott bereut seine Worte nicht, und er widerruft sie nicht.

Wer seinen Tod in sein Leben hereinnimmt, dem bleibt nichts stehen außer dem Echten und Wirklichen. Der Tod verweist uns in unsere Grenzen zurück, in die Bescheidenheit und Verpflichtung der Kreatur. Und doch kommt diese Rückbindung nicht wie ein Erschrecken und eine Erniedrigung über uns; gerade an den Grenzen gedeihen die großen Leistungen und Bewährungen des Lebens. Was groß ist im Leben des Menschen, seine irdische und seine religiöse Leistung, wächst hier an den Grenzen der Wirklichkeit. Daß einer z. B. tapfer ist, daß er sich einsetzt, daß er wagt und opfert, das ist doch nur dann möglich, wenn jemand um die schwankende Sicherheit, um den ungarantierten Bestand und die offenbare Ungeborgenheit seines Lebens weiß und sich trotzdem einsetzt. Ein Leben, das seiner selbst sicher wäre, könnte nicht tapfer sein. Daß die Möglichkeit von Wunde und Tod begriffen wird, das erst macht den Einsatz echt und groß. Nicht der leichtsinnige Überschwang ist tapfer und auch nicht der stumpfsinnige Kurzschluß, sondern der trotz des klaren Wissens um die eigene Gefährdung geleistete und gemeisterte Einsatz. Siegfried darf im Reiche der Helden genannt werden nicht wegen der sicheren Wappnung gegen Wunde und Gefahr, nur wegen des schmalen Tores, das dem Zugriff des Todes offen blieb.

Auch was wir in dieser Welt Religion nennen, lebt von dieser Grenze. Es soll da nicht jene neulich schon abgetane Sucht nach Sicherheit und Geborgenheit wieder auftauchen. Aber als Herzstück

der Religion empfinden wir doch die vertrauensvolle Übergabe des eigenen Geschickes in die sorgende und führende Allmacht und Güte des Vaters. Der Verzicht auf die Durchsichtigkeit der kommenden Tage und die Weggabe der Sorge dafür bekommen doch erst da ihre ganze Größe und Schärfe, wo das Leben seiner eigenen Gefährdung und Unsicherheit begegnet ist. Nur daß jetzt hier die Unsicherheit und das Nichtwissen viel weiter reichen, über die Existenz hinaus, die der Tod beschließt.

Lieber Freund, ich meine, wir sollen die Tatsachen des Lebens zunächst einmal stehen lassen, wie sie gestellt sind. Das Leben ist tatsächlich hart und geht zu Ende. Wer das nicht einmal als Tatsache hinnimmt, der kommt aus dem Schrecken und der Verzweiflung nicht mehr heraus. Das Ende liegt als Möglichkeit in aller Kreatur, und es ist das Gesetz aller irdischen Wirklichkeit. Das Sterben ist ein natürliches Ereignis unseres Lebens, wie der Anfang und die Freude und Gott und so vieles andere.

Noch immer fahren die Züge mit den Männern im grauen Kleid, das zu äußerstem Einsatz verpflichtet. Diese Männer fahren nicht in den Zorn und Fluch Gottes, sie fahren in die äußerste Möglichkeit ihres Lebens, der wir alle entgegengehen. Sie fahren ihr entgegen auf eine eigene und stolze Art. Wie so vieles, so ist auch dies in unser Leben gestellt, um daran zu wachsen oder unsere Kleinheit offenbar zu machen. In seiner Verwirklichung aber ist unser Sterben die äußerste Tatsache, durch die wir endgültig beschließen und entscheiden, was an Wert und Würde in uns beschlossen ist. ...

4.

Innsbruck, Oktober 1939.

... Schon ist mehr als ein Monat über Ihren letzten Brief dahingegangen. Wie vielen von den Männern in den grauen Uniformen, denen Sie auf Ihrer Reise begegneten, haben Sie damals einen letzten Gruß zugewinkt. Inzwischen sind sie bereits durch den dunkeln Torweg geschritten, der aus der Welt herausführt und haben vor dem Gott ihres Lebens gestanden.

Der Gott unseres Lebens! Wie wandelt sich Sein Angesicht mit unsern Wandlungen. Je leichter und schöner unsere Tage sind, desto ernster und besorgter wollen uns manchmal Seine Züge vorkommen. Er kennt unsere Gefährdung nur zu gut. Der berückende Zauber einer betörenden Stunde, aufleuchtend an irgend einem Ding der Welt, kann genügen, um unsern Gottesdienst in Götzendienst zu verkehren. Dann wandelt sich auch das Angesicht, das Gott uns zuwendet. Zürnend, richtend, strafend schickt Er die Boten des Leids durch die Straßen und Gassen der Welt, daß sie uns aufsuchen und verfolgen.

Allerdings — und darin haben Sie recht — Er sendet sie nicht hinaus, ohne ihnen ein Wort des Segens für die Verfolgten mit auf den Weg zu geben: „Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde." Je mehr dem Menschen seine Götzen unter den Schlägen Gottes zertrümmert werden, um so hellhöriger wird sein Ohr für die frohe Botschaft vom Helfer und Retter Gott. So ist es ein Gebot der Stunde, jetzt, da die Sorge eingekehrt ist bei uns und in den Reihen und Häusern der Menschen, die zu uns gehören, daß wir in Sehnsucht und Hoffnung unser Herz dem Wort des Trostes zuwenden, das Gott zu uns gesprochen hat.

Leider ist es dem Wort vom Trost gegangen wie vielen andern Worten, der Menschen und Gottes, die ein leichtfertiger und ungehemmter Gebrauch abwertete und schließlich sogar außer Kurs setzte. Es geht nicht darum, ob ein Mensch nur mit der Hilfe von oben den Tod tapfer bestehen kann. Man erzählte bereits im Spanienkrieg von ungläubigen Soldaten, die in den gefährlichsten Augenblicken durch unbedingte Pflichterfüllung ein Vorbild für alle andern wurden. Ich bin der Letzte, der diesem todesmutigen Einsatz die Ehre verweigert, die ihm gebührt.

Nicht darum geht es also hier, ob ein Mensch ohne Gott mannhaft sterben kann, sondern das soll einzig und allein unser Anliegen sein, zu fragen und zu erfahren, wie Gott den Tod sieht. Das ist die Sonderstellung der christlichen Welt-anschauung, daß ihr die Anschauung der Welt mit den Augen Gottes geschenkt wurde. Somit sieht der Christ auf den Tod von dem absoluten, letzten, endgültigen Standpunkt — von der Höhe jenes Berges, auf dem es keinen Standpunkt mehr gibt, sondern nur mehr die Schau in die reine lautere unverhüllte unverzerrte Wirklichkeit, wie in eine allseits offene Ebene.

Wie sieht Gott unsern Tod? Wie alle Dinge und Ereignisse unserer Ordnung gehört der christliche Tod für Ihn zur Christuswirklichkeit. „Ich bin gekommen, um ihnen das Leben in verschwenderischer Fülle zu bringen": Seit sich das Ursakrament auf Kalvaria in die sieben heiligen Lebenszeichen ausgebreitet hat, ist auch unser Sterben zu einer Quelle geworden, die aufsprudelt und wie eine Fontäne emporsteigt ins ewige Leben.

Wenn uns erst die letzten Möglichkeiten, die wir ergreifen können, zeigen, was der Mensch eigentlich ist, so spannt die Botschaft Gottes von dieser neuen und völlig andern Zukunft einen weiten ungeahnten Horizont über unser Leben. Sie wissen genau so gut wie ich, wie schwer es ist, das Land zu beschreiben, das wir mit dem Tode betreten und besitzen werden. Selbst die Kunst des göttlichen Wortes ist hier über stets erneute Versuche

und Ansätze nicht hinausgekommen. Darum drängen sich in Seinen Schriften die Bilder und Vergleiche. Ernte und Heimat, Hochzeit und Gastmahl stehen neben den Worten von der neuen Erde, dem neuen Himmel und der neuen Stadt.

Niemals und niemand wird es gelingen, die bruchstückhaften Hinweise in eine Vision umzuschmelzen, die uns das kommende jenseitige Leben ohne Geheimnis, in seiner reinen Wirklichkeit zeigen könnte. Wir vertrauen dem Wort Gottes, das uns einen Endzustand verspricht, der im Zeichen der Vollendung steht. Mit dem Tod wird der Christ Bürger jenes Reiches, in dem es keinen Zwiespalt mehr gibt zwischen Wirklichkeit und Idee. Ist das nicht ein Herzstück aus der bittern Not menschlicher Irdischkeit: immer wieder mit wehem Herzen finden zu müssen, draußen und drinnen, wie Bedrängnis und Verrat, Verfolgung und Flucht die höchsten Ideale und innerlichen Lebensgüter bestürmen und besiegen? Das aber ist die Frohbotschaft Gottes vom christlichen Tode, daß jenseits dieser Grenze Idee und Wirklichkeit, die sich suchen wie die beiden Königskinder, nicht nur für Augenblicke sich finden werden, sondern unzertrennlich im Land der Vollendung beieinander wohnen sollen. In diesem Sinne steht über dem Gottesreich christlicher Zukunft die Sonne des Friedens, die niemals untergeht.

Vor dies Paradies hat Gott den Tod gestellt. Nur an dieser Stelle kann die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits überschritten werden. Erst unter den Schmerzen des Todes wird das ewige göttliche Leben geboren. Der Befreier Gott streckt seine Hand nicht aus, um uns vor den Schmerzen und Nöten der letzten Stunde zu bewahren. Wir kommen in unsere Stunde wie Christus in die seine kam, und müssen sie auskosten und durchkämpfen wie er, bis in die letzte Sekunde und — vielleicht — in die äußerste Qual. Erst wenn alles zu Ende gegangen ist, wenn die irdischen Lichter alle erloschen sind, wenn nach menschlichen Überlegungen und Maßstäben kein Ausweg mehr sichtbar ist, dann spricht Gott sein neues Schöpfungswort.

Ob diese Verbindung von Tod und Leben im letzten Augenblick ein Hinweis Gottes ist, wie der Christ jenes ständige Sterben nehmen soll, das die Namen Sorge und Mühe, Opfer und Verzicht nebst unzähligen andern führt? Sind wir nicht zu leicht versucht, nur dann an die Erlösungstat Gottes zu glauben, wenn Er uns vor Widerstand und Heimsuchung bewahrt? Wenn aber der christliche Tod ein allgemeingültiges Symbol ist, dann ist gerade das Gegenteil zu erwarten. Die Befreiungstat Gottes setzt oft erst ein, wenn der Mensch den bittern Kreuzweg bis auf die Spitze des Berges gegangen ist; dann allerdings restlos und so überraschend, daß Paulus von der Kreuzigung Christi schreiben konnte: „Wenn die Fürsten dieser Welt Gottes verborgene und geheimnisvolle Weisheit erkannt hätten, würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht ans Kreuz geschlagen haben."

So wollen wir uns im Glauben an das Wort Gottes über den Tod des Christen den Forderungen des Lebens ausliefern und anvertrauen, auch und gerade dann, wenn sie uns neue Lasten aufbürden. Je anstrengender der Marsch und je dichter die Finsternis, um so feiner wird das Auge unseres Herzens für das Licht des neuen Tages, mit dem Gott die Nacht jedes Kreuzes ablöst. Aber nur im Vollzug des Gebotes, das die Stunde gibt, werden unsere Augen aufgetan, dann erst verstehen wir ihren Sinn. Er wird anders sein, als wir je zu ahnen oder hoffen wagten, und uns zu dem Paulusbekenntnis hinführen: „O Tiefe der Weisheit Gottes! Wie unerforschlich sind seine Ratschlüsse, wie unergründlich seine Wege."

KONFESSIONSKUNDE UND KONFESSIONELLE VERSTÄNDIGUNG

Von Max Pribilla S. J.

Eine sehr erfreuliche Wirkung der neueren christlichen Einigungsbestrebungen ist das Ringen um ein besseres gegenseitiges Verstehen zwischen den getrennten Kirchen. Große Versäumnisse der Vergangenheit sind hier nachzuholen und Berge von Vorurteilen, die eine unglückselige, lieblose Polemik seit Jahrhunderten aufgetürmt hat, in geduldiger, mühsamer Arbeit abzutragen. Damit wird zugleich die berechtigte Forderung der Lausanner Bewegung ihrer Erfüllung entgegengeführt, nämlich möglichst klar herauszustellen, worin die verschiedenen Kirchen übereinstimmen und worin sie voneinander abweichen. Die zutreffende Erkenntnis der kirchlichen Wirklichkeit ist ja die unerläßliche Vorbedingung für jede konfessionelle Annäherung, die nur dann Erfolg und Bestand haben kann, wenn sie vom Wissen und nicht vom Nichtwissen grundgelegt wird.

Überschaut man die religiöse Literatur unserer Tage, so läßt sich nicht verkennen, daß trotz der Fortdauer der überkommenen Gegensätze viele Kräfte fleißig am Werke der konfessionellen Verständigung arbeiten. War bei den kirchlichen Konferenzen allen zum schmerzlichsten Bewußtsein gekommen, wie wenig die einen von den andern wissen, so bemüht man sich jetzt, diesem Mangel abzuhelfen. Das geschieht vor allem in der Form der Selbstdarstellung, indem die einzelnen Kirchen

durch ihre eigenen Theologen Rechenschaft geben von ihrer Geschichte, ihrer Lehre, Verfassung und gottesdienstlichen Ordnung. Erinnert sei hier z. B. an die große Sammlung „Ekklesia", die bei Leopold Klotz in Leipzig erscheint und in etwa 60 Unterabteilungen alle protestantischen und orthodoxen Kirchen nach ihrer äußeren Gestaltung und ihren geistigen Bewegungskräften beschreiben will. In gleiche Richtung zielen mannigfache Einzeluntersuchungen, die bestimmte Gegenstände der kirchlichen Lehre oder Verfassung (Glaubensregel, Eucharistie, bischöfliches Amt usw.) behandeln.

Dabei zeigt sich deutlich der Umschwung, der sich in den letzten Jahrzehnten zwar nicht überall, aber doch vielerorts vollzogen hat. Das Streitgespräch ist zurückgetreten und der sachlichen Darlegung gewichen, die sich an den Bruder, nicht an den Gegner im andern Lager wendet. Das Gemeinsame wird betont, das Trennende als einstweilen unüberwindliches Hindernis der Einigung festgestellt und beklagt. Nicht selten verbinden sich Theologen verschiedener Kirchen, um in einem Sammelwerk ihre Ansichten über ein genau begrenztes Thema der christlichen Lehre vorzulegen und dadurch ein zuverlässiges Urteil über die einzelnen Stellungnahmen zu ermöglichen. Bisweilen haben auch katholische Theologen zu solchen Werken Beiträge geliefert, weil sie hofften, so am wirksamsten zu den andersgläubigen Christen sprechen zu können und die kirchliche Lehre gegen Mißverständnisse zu sichern. Als im Jahre 1929 Sir James Marchant[1] eine Schrift über die Einigung der Christenheit herausgab, stammte der erste Aufsatz von dem 1935 verstorbenen Kardinal Bourne (er gab nach einer Einleitung den Text der Enzyklika „Mortalium animos" vom 6. Januar 1928), und dann folgten Ausführungen von orthodoxen, lutherischen, anglikanischen usw. Bischöfen und Theologen.

So wertvoll aber solche Einzeluntersuchungen auch sein mögen, so besteht neben und außer ihnen unleugbar ein Bedürfnis nach einem Gesamtüberblick über den Bestand der ganzen Christenheit. Besonders unsere hastende Zeit, der es an Muße und Geduld für eindringliches Studium fehlt, verlangt nach Büchern, in denen sie einen Leitfaden durch die verwirrende Fülle der Erscheinungen findet. Dieser Sachlage verdankt ein neuer Zweig der theologischen Wissenschaft seine Entstehung: die Konfessionskunde. Gab es schon früher die Symbolik, die ihre Aufgabe in der Erklärung und Vergleichung der Bekenntnisschriften sah, so will die Konfessionskunde darüber hinaus ein Bild auch von dem inneren Leben, der Geschichte, Verwaltung und Frömmigkeit aller christlichen Kirchen und Sekten bieten. Ein freilich ungeheurer, kaum zu bewältigender Stoff!

In der Tat können die Schwierigkeiten, eine gute Konfessionskunde zu schaffen, nicht leicht überschätzt werden. Sie bestehen sowohl nach der persönlichen wie nach der sachlichen Seite. Wer möchte bei der Begrenztheit des menschlichen Wissens, der menschlichen Erfahrung, Kraft und Zeit es wagen, ein Urteil über alle christlichen Kirchen und Sekten abzugeben, sie wahrheitsgemäß zu schildern und gleichsam eine Art Weltgericht über sie abzuhalten? Wie schwer ist es schon, von dem religiösen Bekenntnis, mit dem man von Jugend auf verwachsen ist, ein zutreffendes Bild zu entwerfen und dafür die Zustimmung auch nur der eigenen Glaubensgenossen zu finden! Und nun soll dieser Versuch auf die Gesamtheit aller christlichen Kirchen ausgedehnt werden.

Was aber soll behandelt werden, d. h. wie läßt sich das Gebiet der Konfessionskunde von dem der Dogmatik, der Kirchengeschichte, des Kirchenrechts und der Liturgik trennen? Die Grenzen sind fließend und kaum einzuhalten. Es ginge noch an, aus den amtlichen Bekenntnissen oder liturgischen Texten den dogmatischen und kultischen Kerngehalt, die Theorie, herauszuschälen. Doch man möchte und sollte dem Leser auch etwas von der konkreten Wirklichkeit, der Praxis, der einzelnen christlichen Gemeinschaften mitteilen. Welch eine Gefahrenzone öffnet sich da, wenn man die Schwierigkeit bedenkt, das Leben in Begriffe zu fassen, und wenn man die Verschiedenheiten nach Ort und Zeit sowie die Verflochtenheit der Religion mit den nationalen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnissen in Betracht zieht! Wie leicht kann etwas Wichtiges übersehen werden oder umgekehrt irgendeine belanglose Äußerlichkeit, ein verunglückter, überspitzter Ausdruck, eine Absonderlichkeit, ein (vielleicht inzwischen abgestellter) Mißbrauch sich ungebührlich in den Vordergrund drängen und das Urteil in falsche Bahnen lenken! Die Aufmerksamkeit, die auf Erfassung der Gesamterscheinung gerichtet ist, kann sich unmöglich allen Einzelheiten, Abstufungen und Spielarten zuwenden; sie muß bei dem riesigen Umfang des Stoffes und der Menge von Einzelangaben von vornherein Lücken, Ungenauigkeiten und Voreiligkeiten in Kauf nehmen. Keine Wissenschaft hat daher bei Irrtümern mehr Anspruch auf Zubilligung mildernder Umstände als die Konfessionskunde.

Zwar läßt sich die Darstellung vereinfachen, indem man alle Kirchengebilde in Vergleich zu einem Grundschema (z. B. der eigenen Kirche) setzt und danach beurteilt. Aber durch dieses Verfahren, das kaum vermeidlich ist, entstehen neue Gefahren. Auch wer sich innerlich gegen die naheliegende Versuchung gewappnet hat, den andern, den „Geg-

[1] The Reunion of Christendom. A survey of the present position. London, Cassell & Comp.

ner", zum Zwecke siegreicherer Widerlegung erst zurechtzustutzen, ist doch nicht sicher, jede Verzeichnung zu meiden und dem andern völlig gerecht zu werden. Überdies führt der Vergleich immer nur zur Feststellung von Übereinstimmungen und Abweichungen; er zerlegt und bietet statt eines blutdurchströmten Organismus ein abstraktes Skelett. Welches Wissen, welche Zeit der Beobachtung, welche Kunst der Einfühlung gehören aber dazu, alle die verschiedenen Kirchengemeinschaften gleichsam von innen zu sehen und zu durchleuchten, ihren Geist zu fassen und unter den wechselnden Erscheinungen ihre dauernden Grundlagen, ihre treibenden Kräfte zu erkennen und bloßzulegen! Denn alle diese Kirchengebilde, von denen die Konfessionskunde handelt, sind nicht tot; sie leben, vielleicht sehr unvollkommen und verstümmelt, aber sie leben und gewähren ihren Mitgliedern etwas, was diese hochschätzen und lieben: Licht und Kraft, einen inneren und äußeren Halt, was sich u. a. darin offenbart, daß sie Angriffe auf ihre Kirche (auch Verzeichnungen und Abwertungen) wie eine persönliche Kränkung empfinden. Alles das müßte die Konfessionskunde mit feinem Spürsinn und Takt berücksichtigen; es sollte also ihr hohes Ziel sein, nicht nur eine Theologie, sondern auch eine Psychologie der Kirchen und Sekten zu bieten und so zugleich die Menschen religiös verstehen zu helfen, die sich zu den einzelnen Gemeinschaften in fester Überzeugung und treuer Anhänglichkeit bekennen.

Woher nun soll der Konfessionskunde das Wissen kommen, um all diesen Forderungen zu entsprechen? Aus dem Leben? Wer darf sich vermessen, Lehre und Eigenart aller christlichen Kirchen aus eigener Erfahrung zu kennen? Der zu behandelnde Stoff ist so umfangreich, daß kein Gelehrter ihn selbständig durchdringen könnte. Er ist einfach gezwungen, sein Material aus zweiter oder dritter Hand entgegenzunehmen; er ist also auf die Literatur angewiesen, die zum guten Teil mit denselben Fehlerquellen belastet ist wie die Konfessionskunde selbst.

Dazu kommt endlich die letzte Schwierigkeit: der Zwang zur Kürze, da das Werk nicht ins Uferlose zerfließen darf. Er kann dazu verleiten, die einzelnen Gemeinschaften, ihre Entwicklung und Eigenart mit einprägsamen Stichworten wie mit Etiketten zu versehen und dadurch höchst einseitigen Aburteilungen und trügerischem Scheinwissen Vorschub zu leisten oder aber über schwierige Fragen mit einigen allgemeinen Redewendungen hinwegzugleiten.

Dies gilt, obwohl die Konfessionskunde dadurch eine gewisse Erleichterung erfährt, daß nicht alle Gruppen und Grüppchen in der Christenheit ausführlich zu behandeln sind, sondern nur jene, denen durch die große Zahl ihrer Mitglieder und ihren geistigen Einfluß in Geschichte und Gegenwart hohe Bedeutung zukommt.

Nur wer alle diese Schwierigkeiten klar vor Augen hat, kann die große Leistung richtig ermessen, die in den zwei Konfessionskunden vorliegt, über die heute das deutsche Schrifttum verfügt. Beide sind in fleißiger, gründlicher Arbeit entstanden, mit hohem Verantwortungsbewußtsein geschrieben und, da sie unabhängig voneinander und von verschiedenem Standpunkt aus verfaßt sind, dazu bestimmt, sich gegenseitig zu ergänzen.

In der Sammlung Töpelmann „Die Theologie im Abriß" erschien in zweiter, neubearbeiteter Auflage: „Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute."[2] Sie hat zum Verfasser den früheren Theologieprofessor an der Universität Kiel und jetzigen Herausgeber der „Christlichen Welt" Hermann Mulert. Wiewohl an sich eine Konfessionskunde denkbar wäre, die nur die Wirklichkeit der christlichen Kirchen darstellen wollte, ohne in eine Prüfung über die Berechtigung der verschiedenen Anschauungen einzutreten, so ist es doch sachlich wie menschlich naheliegend, daß sie sich ein weiteres Ziel setzt und von einem bestimmten Standort aus Stellung nimmt. So denkt auch Mulert und macht kein Hehl daraus, daß er als protestantischer Theologe freisinniger Richtung urteilt. Aber dabei ist er ehrlich bemüht, fremden Überzeugungen gerecht zu werden.

Die Einleitung seines Werkes behandelt Geschichte und Aufgabe der Konfessionskunde, Einheit und Spaltung in der Christenheit und die altkirchlichen Symbole. Dann folgen die drei großen Abschnitte über die morgenländische Christenheit, den römischen Katholizismus und den Protestantismus, einschließlich der anglikanischen Kirche. Bei allen Kirchen und Sekten werden nicht nur Dogma, Verfassung und Kultus beschrieben, sondern auch, und zwar mit besonderer Vorliebe, das Ethos, die Betätigung der christlichen Liebe. Die religiöse Volkskunde wird ebenso herangezogen wie die Religionsstatistik und deren Ausdeutung. Allerdings wird durchaus zutreffend beigefügt (22), daß die wirkliche religiöse Lage zahlenmäßig überhaupt nicht zu erfassen ist; denn niemand vermag zu sagen, wie groß unter denen, die Christi Namen tragen, die Zahl derer ist, die Christi Gesinnung teilen und seinen Werken nacheifern. Wie ein Leitmotiv, das die ganze Schrift durchzieht, ist es daher, was in der Einleitung anklingt und im Schluß ausklingt: „Den stärksten Schaden haben unserer Religion stets nicht die Zweifler oder offenen Feinde getan, sondern die Namenchristen, die Leute, die nur Herr Herr sagen, ohne Gottes Willen zu tun,

[2] 8° (XX u. 457 S.) Berlin 1937, Töpelmann. M 10.75, geb. 12.50.

ohne wirklich für die Brüder zu leben, diejenigen Kirchenleute, die vom Geiste Jesu verlassen waren. Wäre mehr Nachfolge Christi, mehr wirkliche Liebe unter den Christen, so stünde das Christentum anders vor der Welt da" (24).

Was bei der Verteilung des Stoffes sogleich auffällt, ist der große Raum, den die Darstellung der katholischen Kirche einnimmt: 186 Seiten, weit mehr als ein Drittel des ganzen Werkes. Das erklärt sich, abgesehen von der Wichtigkeit des Gegenstandes, aus der ursprünglichen Bestimmung des Werkes. Bis in die sprachlichen Wendungen und gelegentliche, eingeklammerte Bemerkungen hinein gewahrt man seine Entstehung aus Vorlesungen für Studierende der protestantischen Theologie. Es ist also gleichsam ein Zwiegespräch unter Protestanten. Gerade dies ist ein Anlaß, der die Katholiken aufhorchen läßt, sowohl im Interesse des Friedens als auch der Verständigung.

Es ist im allgemeinen auch heute noch so, daß sich der Durchschnittsprotestant lieber von einem Protestanten über die katholische Kirche unterrichten läßt als von einem Katholiken, wenigstens soweit dieser treu zu seiner Kirche steht. Daher ist es sehr wichtig und aufschlußreich, was in einer protestantischen Konfessionskunde, die in die Hände vieler evangelischer Theologen und gebildeter Laien gelangt, über den Katholizismus gesagt wird. Da sei nun offen und dankbar anerkannt, daß die Darstellung Mulerts einen ganz erheblichen Fortschritt bedeutet gegenüber den landläufigen Vorstellungen, die über den Katholizismus selbst bei gebildeten Protestanten herrschen und in der Literatur vertreten werden. Ja, ich stehe nicht an, unumwunden zu erklären: Es wäre schon viel für die konfessionelle Verständigung gewonnen, wenn die Mehrzahl der Protestanten die katholische Kirche so sähe, wie Mulert sie schildert. Sein Auge ist geöffnet für die große religiöse und kulturelle Erziehungsarbeit der katholischen Kirche, für die tiefe Frömmigkeit und das karitative Wirken der Katholiken. Auch viele schwierige oder dem Protestanten fernliegende Dinge sind zutreffend wiedergegeben. Bei den häufigen Vergleichen zwischen Katholizismus und Protestantismus fällt die Entscheidung durchaus nicht immer zu Gunsten des letzteren aus. Manches Urteil überrascht geradezu durch seine Freimütigkeit. Die Sprache ist maßvoll und vermeidet unnötige Schärfen. So ist das den Protestanten geläufige, aber von den Katholiken abgelehnte Wort „Ultramontanismus" oder „ultramontan" bis auf ganz wenige Ausnahmen (5 271 292 435) verschwunden. Selbst in der brennenden Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit wird die protestantische Ablehnung in einer Form vorgetragen, die sich von den groben Mißverständnissen in nichtkatholischen Kreisen wohltuend unterscheidet. Nur sollten bei der Wiedergabe des Vatikanischen Dekrets (200) nicht die Worte weggelassen werden, daß die päpstliche Unfehlbarkeit bei Kathedralentscheidungen auf dem göttlichen Beistand beruhe, der dem Papst in Petrus verheißen sei; denn diese Worte offenbaren den Glaubensgrund, auf den sich die vatikanische Lehre stützt. Auch bei Verkündigung eines Dogmas gibt die katholische Kirche nicht irgend einem Menschen, sondern Gott die Ehre. Darum liegt es dem Katholiken, dem Theologen wie dem Laien, auch fern, im Papst eine Inkarnation Gottes zu sehen (201). Wäre das der Fall, dann schuldeten die Katholiken dem Papst nicht nur Verehrung, sondern Anbetung, was einer Menschenvergötterung gleichkäme. Die Zweifelsfragen aber, die im Anschluß an das Vatikanische Dekret aufgeworfen werden (200f.), beantworten sich, was die verpflichtende Kraft kirchlicher Entscheidungen anlangt, durch die Bestimmung des kirchlichen Rechtsbuches (c. 1323 § 3), daß nichts als dogmatisch definiert gilt, solange dies nicht offenbar feststeht.

Es ist verständlich, daß der Protestant die katholische Kirche, besonders ihre äußere Erscheinung, mit kritischen Augen betrachtet. Und das tut auch Mulert in ausgiebigem Maß. Da nun die katholische Kirche in allen ihren Gliederungen aus Menschen, d. h. zum größten Teil aus unvollkommenen Menschen besteht, so ist es nicht verwunderlich, daß der Protestant in ihr manches wahrnimmt, was mit Recht seinen Tadel findet. Der Katholik, zumal der katholische Theologe, kann und soll aus solcher Kritik lernen und die entsprechenden Nutzanwendungen ziehen. Das ist für seine Kirche weit förderlicher als eine zur Schau getragene Entrüstung oder eine lahme Widerlegung. So ergibt sich zwischen Katholizismus und Protestantismus jene oft unbewußte Wechselwirkung, von der Mulert (87) spricht, und das dürfte doch wohl die fruchtbarste Berührung zwischen beiden sein.

Man würde aber die Anerkennung, die ich Mulerts Konfessionskunde gespendet habe, sehr mißverstehen, wollte man darin die Zustimmung erblicken, daß in ihr der Katholizismus zutreffend dargestellt sei. Sein Werk ist der aufrichtige Versuch eines Protestanten, sich und seinen Glaubensgenossen ein Bild von der katholischen Kirche zu verschaffen, und der Abstand dieses Bildes von den üblichen, bei den Protestanten weitverbreiteten Anschauungen ist das Bedeutsame, was ich hervorzuheben wünschte. Es ist damit eine Teilstrecke auf dem Wege zur konfessionellen Verständigung zurückgelegt; aber von hier aus ist es noch recht weit bis zum nächsten Zwischenziel: der beiderseitigen Übereinstimmung, wie es sich um Lehre und Leben der katholischen Kirche nun eigentlich verhält. Deshalb ist es auch unmöglich, eine eingehende Kritik der vorliegenden Konfessionskunde zu schreiben, da auf Schritt und Tritt neben viel-

facher Zustimmung immer wieder Bedenken, Einwände, Einschränkungen und Ergänzungen vorzubringen wären, und zwar keineswegs nur in unwesentlichen Dingen[3]. Indessen ist bei der Aufgeschlossenheit und Wahrheitsliebe des Verfassers die Erwartung wohlbegründet, daß er für eine dritte Auflage bei aller Wahrung seiner Freiheit und grundsätzlichen Haltung sich die tatsächlichen Berichtigungen zunutze machen wird, die er aus der katholisch-theologischen Literatur ohne allzu große Mühe schöpfen kann.

Zu dem Abschnitt über den Protestantismus möchte ich ein Urteil nur über den Standpunkt abgeben, von dem aus Mulert Ursprung, Sinn und Geschichte des Protestantismus sieht. Dieser ist ihm das gerade Gegenspiel zum Katholizismus. Wörtlich schreibt er (359): „Der Katholizismus schritt von seinem Glaubensbegriff, seinem Willen, die überlieferte Kirchenlehre festzuhalten, folgerichtig fort zum Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes. Der Protestantismus entwickelte sich in entgegengesetzter Richtung. Glaubt man hier an kein unfehlbares Lehramt, so hält man auch die überlieferte Lehre nicht für unfehlbar, sondern bildet sie um. Je innerlicher der Glaube gefaßt wird, um so freier wird er von menschlichen Autoritäten; Begriffe wie Glaubensregel, Glaubensnorm werden im Protestantismus von vornherein als fragwürdig empfunden, gerade von solchen Christen, deren Gewissen an Gott gebunden ist. Gilt dem Katholiken die Kirche als ‚Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit', als Besitzerin der Wahrheit, so fordert der Protestant vielmehr, daß nach der erkannten Wahrheit sich die kirchliche Verkündigung richte." Dieses freimütige Bekenntnis erweckt allerdings in dem Außenstehenden den Eindruck, daß dem so geschilderten Protestantismus die Gefahr droht, vor lauter Selbständigkeit und kritischer Forschung sich selbst aufzulösen und aus der Reihe der Offenbarungsreligionen auszuscheiden. Daher werden auch viele Protestanten diesem Urteil Mulerts widersprechen und für ihre Religion irgend einen festen, unveränderlichen Kern an Offenbarungsgut beanspruchen. Denn wozu wäre Christus in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben (Joh. 18, 37; vgl. ebd. 16, 13), wenn er seine Jünger nach wie vor in Unsicherheit und Unklarheit gelassen hätte, worin die von Gott geoffenbarte Wahrheit besteht, und ihnen nur das Suchen übrigbliebe? Wenn sich Geist ohne Formen verflüchtigt (372), sollte dann nicht Christus seiner Kirche eine bestimmte Form gegeben haben, damit sein Geist nicht verloren gehe?

[3] Für Einzelheiten sei verwiesen auf die Besprechungen von J. Brinktrine in: Theologie und Glaube 1938, 451—453, und H. Krose in: Theologische Revue 1938, 149—152.

Das katholische Gegenstück zu Mulerts Darstellung bietet der Theologieprofessor am Bischöflichen Priesterseminar in Hildesheim Konrad Algermissen in seiner „Konfessionskunde"[4], die in langen Jahren und nach sorgfältigen Vorarbeiten zu dem Umfang und der Gestalt von heute gewachsen und herangereift ist. Obgleich sie als fünfte Auflage von „Christliche Sekten und Kirche Christi" bezeichnet wird, so ist sie doch, auch gegenüber der vierten, im Jahre 1930 als „Konfessionskunde" umbenannten Auflage, ein vollständig neues Werk, sowohl im Aufbau und Ausbau der Hauptteile als in der Durchführung im einzelnen. Algermissen behandelt denselben Stoff wie Mulert, aber weit eingehender nach Inhalt und Literaturangaben. Auch in dieser Konfessionskunde nimmt die Darstellung der katholischen Kirche den breitesten Raum ein, gut die Hälfte des ganzen Werkes, da auch der einleitende Hauptteil über „Kirche und Kirchen" grundsätzlich katholische Darstellung ist. Aber auch der Abschnitt über den Protestantismus übertrifft an Umfang den des Parallelwerkes. Er behandelt vieles, was Mulert der Dogmatik und der Kirchengeschichte zuweist, und bringt zugleich über die Freikirchen und Sekten eine Fülle von Material aus reicher, oft entlegener Literatur.

Die Konfessionskunde Algermissens erhält ihr eigenartiges Gepräge, ihre Einheitlichkeit und Geschlossenheit von der bewußten Absicht, alles „in dem klaren Lichte dogmatischer Schau" (19) darzustellen und über diese Absicht keinen Zweifel aufkommen zu lassen. So ist auch der in seiner Kürze mißverständliche Satz zu deuten, daß die Konfessionskunde zur Dogmatik gehört (65), während doch das Werk selbst, das allerdings fast die ganze Glaubenslehre einschließt, weit die Grenzen der Dogmatik überschreitet und auch die Geschichte der Kirche, der Theologie, der Irrlehren und der äußern Missionen behandelt. Gleich im Anfang bekundet Algermissen seinen katholischen Standpunkt, indem er von der Kirche, ihrem dreifachen Amt und ihren wesentlichen Eigenschaften ausgeht. Wie einst bei Möhler wird auch hier das Augenmerk immer wieder auf die Kirche als die autoritative, von Gott selbst beglaubigte Sendbotin an die Menschheit hingelenkt. Daher der Nachdruck, mit dem das Lehramt der Kirche betont wird: „Die Wahrheit von dem im Heiligen Geiste wirkenden unfehlbaren Lehramt der Kirche steht deshalb im Mittelpunkt der konfessionskundlichen Betrachtung und im Vordergrund des Problems der Wiedervereinigung der abgetrennten Kirchengebilde mit der alten Kirche.... Deshalb kann schließlich auch nur in der Einheit des kirch-

[4] 8° (XV u. 890 S.) Hannover 1939, Jos. Giesel. Geb. M 18.—.

lichen Lehramtes die Einheit der christlichen Konfessionen gefunden werden" (174 242).

Aber bei aller Festigkeit in der katholischen Haltung führt doch kein enger Konfessionalismus das Wort. Im Gegenteil wird den getrennten christlichen Brüdern ein weites Maß von Verständnis und Liebe entgegengebracht. Der Verfasser ist bei seinem Willen zur Sachlichkeit allzeit bemüht, das Bedeutsame und Gute in den andern christlichen Kirchen anzuerkennen, ja selbst durch die ärgsten Verirrungen und Verzerrungen hindurch das tiefe Sehnen und Suchen der Menschenseele nach Wahrheit, Gott und Christus zu verspüren. Man beachte etwa die großzügige und vornehme Art, wie er Luther, Calvin und auch so manche Begründer von Freikirchen oder Sekten beurteilt. Es ist, als ob ihm das Wort des heiligen Augustinus[5] vorgeschwebt hätte: „Glaubt nicht, Brüder, daß die Irrlehren durch einige kleine Geister hervorgerufen werden konnten. Alle Urheber von Irrlehren waren bedeutende Menschen." Mit gewisser Vorliebe wird bei den Freikirchen und Sekten die rege Liebestätigkeit hervorgehoben, die den Christen aller Bekenntnisse zum Vorbild oder auch zum Vorwurf gereichen kann.

Umfassendes Wissen, eiserner Fleiß, maßvolles Urteil und große Sprachgewandtheit haben so nicht nur ein konfessionskundliches Nachschlagewerk geschaffen, sondern zugleich ein Lesebuch, in dem Theologen und gebildete Laien ihre religiösen Kenntnisse ergänzen und vertiefen können. Den Katholiken bietet es Belehrung und Bestärkung, weil es ihnen, ganz aus katholischen Quellen schöpfend und katholische Luft atmend, die Herrlichkeit der von Christus verdienten Gnade und der von ihm gestifteten Kirche in einer oft beschwingten, begeisternden Sprache vor Augen führt; für den Andersgläubigen ist es eine klare, leichtverständliche, aber gründliche Darlegung der katholischen Religion und Denkweise.

Vermißt habe ich in dem großen Werke nur einen Abschnitt über das heute so umstrittene Alte Testament und über den angeblichen oder wirklichen Glauben des Urchristentums an die baldige Wiederkunft Christi zum Gericht, da letztere Frage gerade für die Lehre von der Kirche bedeutsam ist. Da ferner die Reformation sich an einer Ablaßpredigt entzündete und bei vielen, Katholiken wie Protestanten, über den Ablaß Unklarheit herrscht, wäre der kurze Abschnitt S. 404 über diesen Gegenstand zweckmäßig zu erweitern. Auch sollten hier und da wichtige Bibelstellen, auf die sich die Darstellung stützt, mehr gegen kritische Bedenken heutiger Leser gesichert werden.

Der Rückblick auf die beiden Konfessionskunden gestattet einige Nutzanwendungen, die sowohl für die Konfessionskunde als auch für die konfessionelle Verständigung aufschlußreich sind.

Zunächst wird es sich nach wie vor als der beste Weg zum Verständnis einer Kirche oder Sekte bewähren, von ihrer Glaubenslehre auszugehen. So vermeidet man die Gefahr, Ursache und Wirkung zu verwechseln. Deshalb sind so einfache, bündige Formeln abzulehnen wie die, welche den Katholizismus als Religion der Autorität oder der Gemeinschaft, den Protestantismus als Religion des Gewissens bezeichnet (vgl. Mulert 151 f.). Keine Religion oder Konfession, die bestehen will, kann ohne irgend eine Autorität zurechtkommen und jede muß sich als sittliche Größe vor dem Gewissen ausweisen und die Rechte des Gewissens achten[6]. Mag also das Dogma jeweils reicher oder bescheidener entwickelt sein, tatsächlich wächst und lebt jede Kirche mit ihrer Verfassung, Frömmigkeit und gottesdienstlichen Ordnung aus dem Dogma, das sie bekennt (vgl. Algermissen 423). Und was von der Kirche, gilt entsprechend von den einzelnen Gläubigen. Der Katholik, der gebildete wie der ungebildete, steht zu seiner Kirche, nicht weil sie eine Kirche der Autorität oder der Gemeinschaft ist und ihm dadurch Halt, Kraft und Trost zuteil werden, sondern weil er auch die autoritative Verfassung seiner Kirche als von Gott gewollt glaubt.

Beide Konfessionskunden offenbaren sodann deutlich die zentrale Stellung der römisch-katholischen Kirche, indem diese Kirche einerseits den breitesten Raum in der Darstellung einnimmt, anderseits immer wieder zum Vergleich herangezogen wird, um die abweichenden Lehren und Gebräuche der andern Kirchen zu erklären. Die katholische Kirche ist nun einmal die Mutterkirche, von der sich im Lauf der Jahrhunderte die orthodoxen und die protestantischen Gemeinschaften unmittelbar oder mittelbar getrennt haben. Auch nach der Trennung bewahren sie in Antlitz und Gestalt die Ähnlichkeit mit der Mutter und können den innern Zusammenhang mit ihr nicht verleugnen. Gerade die Konfessionskunde mit ihrem Blick auf die Gesamtheit aller christlichen Kirchen macht die Schlüsselstellung der katholischen Kirche offenbar, von der aus man am leichtesten und sichersten zum Verständnis der andern Kirchengemeinschaften gelangen kann. Daraus ergibt sich die unbedingte Notwendigkeit, über die wirkliche Lehre der katholischen Kirche Klarheit zu schaffen, damit die Vergleichung von der Wahrheit, nicht von einem Zerrbild ausgehe.

Ein genauer Vergleich der beiden Konfessionskunden ist endlich an sich selbst ein neuer Beitrag

[5] In Ps. 124 n. 5 (ML 37, 1652); ebenso Hieronymus, In Osee II 10, 1 (ML 25, 902).

[6] Vgl. über „Bedeutung und Bildung des Gewissens" diese Zeitschrift 103 (1922) 201—217.

zur Konfessionskunde und zur Veranschaulichung der geistigen Haltung, die den Katholiken und den Protestanten (als Typus, nicht als Einzelperson) kennzeichnet. Der Katholik ist vor allem darauf bedacht, Lehre, Verfassung, Geschichte und Leben seiner Kirche möglichst klar zu erkennen und darzustellen, wobei die eigene Person mit ihren besonderen Ansichten und Absichten fast völlig verschwindet. Das bedingt eine unpersönliche Art des Forschens und Arbeitens, die zwar innere Anteilnahme und Wärme nicht ausschließt, aber zurückdrängt. Darum rückt er auch bei der Beurteilung anderer Kirchengemeinschaften die Wahrheitsfrage in den Vordergrund, während er dazu neigt, das Subjektive, das überdies sehr schwer zu bewerten ist, auf sich beruhen zu lassen oder dem Urteil Gottes anheimzustellen. Dem Protestanten dagegen lastet von den Anfängen der Reformation her die Heilsfrage „Wie finde ich einen gnädigen Gott?" auf dem Gewissen, und so ist alles, was er sagt und schreibt, weit mehr ins Subjektive getaucht, mehr auf lebendige Wiedergabe persönlicher Einsichten und Erfahrungen eingestellt als bei dem Katholiken, dem es in erster Linie auf allgemeingültige Urteile ankommt. Fragt der Katholik: „Was ist Gott, was ist Christus an sich?", so fragt der Protestant: „Was ist Gott oder Christus für mich?" Geht es dem Katholiken um die Herausstellung und Verteidigung der erkannten objektiven Wahrheit, so dem Protestanten um das subjektive Streben nach der schwer erreichbaren Wahrheit. Steht für den Katholiken der für alle von Gott verordnete Heilsweg im Vordergrund, so für den Protestanten die subjektive Heilsaneignung. (In jeder dieser Hinsichten könnte man Luther, der alles eher denn ein Systematiker war, den ersten Protestanten nennen. Und es ist nicht ohne Grund, wenn auch den heutigen Protestanten Augustinus mehr anspricht als Thomas von Aquin.)

Der typische Unterschied zwischen Katholik und Protestant spiegelt sich auch in den beiden Konfessionskunden in etwa wider. Herrschen in dem Werk Algermissens die Ruhe und die Abgeklärtheit vor, wie sie dem Lehrbuch der Dogmatik eignen, meidet er es im allgemeinen, auf innerkatholische Streitfragen und Problemstellungen näher einzugehen, so hat es für Mulert einen besonderen Anreiz, gerade heikle, brennende Fragen, auch der eigenen Konfession, herauszugreifen und anzupacken. Ist von der krisenhaften Unruhe, die heute die Geister erschüttert und auch vor den katholischen Reihen nicht haltmacht, bei Algermissen nicht viel zu spüren, so fühlt man bei Mulert die religiösen Gegensätze und Kämpfe der unmittelbaren Vergangenheit und Gegenwart deutlich nachzittern.

Mit der durchgängigen Haltung des Katholiken und Protestanten hängt noch ein anderer Umstand zusammen. Mulert macht gelegentlich (155) die Bemerkung, daß katholische Gelehrte oft sehr viel mehr zitieren (und belegen, könnte man hinzufügen) als nichtkatholische. Diese Beobachtung ist richtig und ließe sich auch durch den Vergleich der Konfessionskunden bestätigen. Die reichlicheren Zitate haben aber nicht nur den Zweck, die eigene Ansicht durch Autoritäten zu stützen, sondern auch durch fleißige, kritische Benutzung der bisherigen Literatur den Gesichtskreis zu erweitern und voreiligen Urteilen zu entgehen sowie dem Leser ein selbständiges Urteil zu erleichtern und Hilfen für ein vertiefteres Studium zu bieten; sie sollen in letzter Absicht den Leser von der Person des Verfassers unabhängig machen und dadurch der objektiven Wahrheitsforschung dienen.

Aus dieser vergleichenden Betrachtung ergibt sich, daß der Typus des Katholiken und der Typus des Protestanten befähigt und berufen sind, voneinander zu lernen und sich gegenseitig zur Höhe hin zu ergänzen; denn in der christlichen Persönlichkeit muß die objektive Heilswahrheit, die für alle gilt, Fleisch und Blut annehmen, zur subjektiven Überzeugung und lebendigen Tat werden.

Bei aller Bereicherung des Wissens, die durch die beiden Konfessionskunden vermittelt wird, muß den echten Christen doch ein wahres Entsetzen erfassen, wenn er aus diesen Werken die furchtbare Zerrissenheit der Christenheit mit voller Deutlichkeit erkennt. Mit Recht kann Algermissen in seinem Schlußkapitel schreiben: „Wie ein fast undurchsichtiger Wirrwarr von Ansichten und Meinungen, von theologischen Strömungen und wissenschaftlichen Ansichten, von Freikirchen und Sekten, wie ein Berg von Irrtum und Wahn liegt es hinter uns, wenn wir den Weg rückwärts schauen, den wir gegangen sind" (851). Es ist ja leider Tatsache, was Mulert (VI) bemerkt, daß die Konfessionskunde zum großen Teil Wissenschaft von den Spaltungen der Christenheit ist, und wenn er selbst die Herstellung einer Glaubenseinheit kaum für möglich hält, so rechnet doch auch er es zu den schwersten Schäden, daß die Christenheit tief gespalten ist (25). Diese verhängnisvolle Lage bedeutet daher für die Christen eine ernste Mahnung zur Selbstbesinnung. In Erschütterung und Reue sollten wir alle mit dem anglikanischen Bischof Charles Gore[7] sprechen: „Wenn irgend etwas gewiß ist, so ist es dies, daß sichtbare Einheit in der Kirche seiner Jünger der Wille Christi war. Wenn dem so ist, dann sind wir in einem erschrecklichen Maße von seinem Willen abgewichen."

Die brennende Scham über den hier klaffenden

[7] Catholicism and Roman Catholicism (London 1922) 44.

Widerspruch ist der stärkste und tiefste, der christlichste Antrieb für die neueren Einigungsbestrebungen und auch für alle die Schriften, die sich in ihren Dienst stellen. Kurz vor seinem Tod, der ihn einem arbeitsreichen Leben entriß, hat der Bonner Theologieprofessor Arnold Rademacher in einer kleinen, aber gehaltvollen und mutigen Schrift mit dem Titel „Der religiöse Sinn unserer Zeit und der ökumenische Gedanke“[8] noch einmal die Pflicht der Christen, ihre Uneinigkeit zu überwinden, mit beredten Worten eingeschärft. Ausgehend von dem Wandel der Verhältnisse zeigt er die Aufgaben, die sich aus der Not der heutigen Zeit für die Christen ergeben. Eine der dringendsten ist ihm die Wekkung und Pflege des ökumenischen Gedankens. Nicht äußere Mittel, nicht hastige Geschäftigkeit und stürmische Werbetätigkeit werden zu dem gewünschten Ziele führen, sondern unter der Leitung der göttlichen Gnade die Erneuerung und Vertiefung der christlichen Gesinnung in allen Teilen der Christenheit, die durch eigene Schuld aus gottgewollten Spannungen gottwidrige Spaltungen hat werden lassen.

Aus der innern Gesinnung als der Hauptsache und unerläßlichen Vorbedingung muß eine weise, zielstrebige Arbeit hervorgehen, um die vielen Hindernisse der kirchlichen Einigung zu beseitigen. Obwohl das hohe Ziel nur mit übernatürlichen Mitteln erreicht werden kann, so haben die Christen doch auch ihre natürlichen Kräfte dafür einzusetzen. Praktisch heißt das für unsere Zeit: wir müssen uns hüben und drüben um die konfessionelle Verständigung bemühen. Einen Beitrag zu dieser schwierigen, nur auf weite Sicht Erfolg versprechenden Arbeit liefern drei Hochland-Aufsätze, die einen Katholiken und zwei Protestanten zu Verfassern haben und unter dem Titel „Zum Gespräch zwischen den Konfessionen“[9] vereinigt sind. In dem ersten Aufsatz über „Kirche und Kirchen“ zeigt Paul Simon, wie wichtig es ist, den katholischen Begriff der Kirche in seiner ganzen Tiefe und Weite zu fassen und gegen apologetische oder polemische Verengung zu schützen. Er stützt sich bei seinen Ausführungen auf das bedeutende Werk des französischen Dominikaners M.-J. Congar[10], der das ganze Problem der gespaltenen Christenheit mit theologischer Gründlichkeit, feinem Verständnis und apostolischer Liebe untersucht hat. Mit Congar weist Simon „darauf hin, daß der katholischen Haltung die stete Kampfstellung gegen eine Person oder einen Irrtum nicht zuträglich ist. Genau im gleichen Maß, in dem wir uns damit begnügen, das stärker zu bejahen, was andere verneinten oder entstellten, haben wir selbst zu einer Verminderung der Katholizität und ihres Ausdruckes in der Kirche beigetragen“ (18).

Da Luther den Anstoß zur abendländischen Kirchenspaltung gegeben hat, so ist seine Person und sein Werk immer noch heiß umstritten. In dem zweiten Aufsatz „Luther ökumenisch“ schildert daher der Lutherforscher Karl A. Meißinger die neuen Aufgaben, die der Lutherforschung gestellt sind. Insbesondere weist er auf die Lücken hin, die durch kritische Neuausgabe der scholastischen Quellen Luthers auszufüllen sind. Der dritte Aufsatz von Otto Urbach hebt die Proteusgestalt des Protestantismus hervor, mit dem ein Gespräch nur zu führen sei, wenn man sich jeweils über Sinn und Gebrauch der theologischen Ausdrücke geeinigt habe. Unbedingte Offenheit und Ehrlichkeit ist ihm mit Recht die Voraussetzung jeder fruchtbaren Aussprache.

Obgleich nun auf dem Gebiete der konfessionellen Verständigung noch sehr vieles zu tun übrigbleibt, so läßt sich doch mit Freude feststellen, daß die neueren Einigungsbestrebungen von einem andern Geist beseelt sind als die früheren. Heute will man, soweit die ökumenische Gesinnung waltet, nicht auf den „Gegner“ einreden, um seine Glaubensüberzeugung zu erschüttern oder ihn zum Übertritt zu bewegen. Durchdrungen von der sieghaften Macht der göttlichen Wahrheit sucht man vielmehr in allen Christen ohne Ausnahme Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit zu stärken, und vertraut, daß jedes ehrliche Wahrheitsstreben sich der einen, für alle bestimmten Wahrheit nähert, und daß die Annäherung an die eine Wahrheit auch die Wahrheitssucher aller Lager untereinander verbindet. Diese vornehme Haltung, die vor der Eigenart und den Eigenwerten des andern Ehrfurcht hat und auf ungeistige Hilfs- oder Druckmittel unbedingt verzichtet, hält Aufdringlichkeit oder Proselytenmacherei fern und bewahrt alle Beteiligten vor der ängstlichen Besorgnis, es möchte ihnen etwas zugemutet werden, wogegen sich ihr Gewissen sträubt. Denn die neuere Einigungsbewegung betont nachdrücklich gerade die Treue gegen das eigene und die Achtung vor dem fremden Gewissen. Die kirchliche Einigung muß über das Gewissen, nicht gegen das Gewissen kommen.

Was also den heutigen Bemühungen um die konfessionelle Verständigung das Gepräge gibt oder ihr doch wenigstens als Ideal vorschwebt, ist

---

[8] 8° (41 S.) Bonn 1939, Hanstein. Kart. M 1.20. Über seine frühere Schrift „Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“ (ebd. 1937) vgl. diese Zeitschrift 132 (1937) 268.

[9] 8° (51 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Kart. M 1.20.

[10] Chrétiens désunis. Principes d'un „œcuménisme“ catholique. 8° (XIX u. 403 S.) Paris 1937. Les Editions du Cerf. Fr 35.—. Eine englische Übersetzung erschien 1939 bei Geoffrey Bles in London.

die irenische Methode, die ihr Auge für die ganze Wirklichkeit offenhält und ohne Überheblichkeit oder Einseitigkeit immer und überall nur der einen katholischen Wahrheit in ihren verschiedenen Gestaltungen dienen will. Daher liegt es ihr ebenso fern, etwa die Eigenart des Westens dem Osten aufzudrängen, wie in unkluger, modehafter Schwärmerei die Denk- und Kultformen des Ostens ohne weiteres auf den Westen übertragen zu wollen (vgl. Algermissen 549 551).

Da über die irenische Methode mancherorts noch Unklarheit herrscht, hat ihr 1938 der Benediktiner Dom C. Lialine in der Zeitschrift „Irénikon" einen eigenen Aufsatz gewidmet, der 79 Seiten umfaßt und auch als Sonderdruck erschienen ist: De la méthode irénique. Als geborener Russe mit der orthodoxen Gedanken- und Gefühlswelt vertraut, spricht er von dem Geiste, in dem er und überhaupt die Patres von Amay (jetzt in Chevetogne, Provinz Namur) ihre Arbeit und ihr Leben für eine Verständigung mit den getrennten Brüdern der russischen Kirche einsetzen. Er macht sich das Wort A. Rademachers zu eigen, daß die Irenik eine Haltung, keine Lehre sei, und zeigt, wie die Gesinnung der Sachlichkeit und Liebe alles durchdringen muß. Mit einer bisweilen schematisch wirkenden Genauigkeit legt er die Fehlerquellen bloß, aus denen die voreiligen, schiefen und verbitternden Urteile hervorgehen, und preist demgegenüber die Irenik als die wissenschaftliche, langsame, eindringliche, hohe Ansprüche stellende Methode, die aber in ihrer Geduld reiche und reife Früchte bringt. Wenn er dabei gegen Fehler und Verstöße, besonders auf katholischer Seite, eine gewisse Strenge der Kritik übt, so wird man das gerne dem Eifer des Irenikers zugute halten, der aus Liebe zu seiner Methode selbst zum Polemiker werden kann. Sein wohlbegründeter, warmherziger Aufsatz hat allen Freunden der konfessionellen Verständigung viel zu sagen. Freilich wird man sich hüten müssen, die Anforderungen der irenischen Methode so hoch zu schrauben, daß schließlich selbst der willigste Arbeiter den Mut verliert. Indessen, Ideale werden aufgestellt, damit die Wirklichkeit wenigstens einigermaßen ihnen nahekommt.

Aber wiewohl ich mich selbst der irenischen Methode verpflichtet fühle und vor allem jeder persönlich zugespitzten Streitart abhold bin, so möchte ich doch nicht verkennen, daß Gott, dessen Weisheit die Gegensätze zur Harmonie zusammenfügt, in seinem Heilsplan für das Werk der kirchlichen Einigung auch den „Donnersöhnen" eine Rolle zugewiesen hat. Der Blitz wirkt nicht nur zerstörend; er hat auch die Kraft, das Gewölk zu zerteilen und klare Sicht zu schaffen. So haben die schroffen oder heißblütigen Polemiker die Aufgabe, die sachlichen Gegensätze in aller Schärfe hervorzukehren, Schuld und Versäumnis schonungslos zu geißeln und die sonst im tiefsten Herzensgrund verhehlten Gefühle ans helle Tageslicht zu bringen. Dadurch bewahren sie vor wirklichkeitsfremden Träumereien und sind wie lebendige Bollwerke gegen verschwommene, schillernde Einigungsformeln und unehrliche Versöhnungen. Deshalb werden die „Ökumeniker" gut tun, gegebenenfalls den Zorn über die Störung ihrer Zirkel zu mäßigen und die in allen Unionsfragen so notwendige Geduld auch auf die Polemiker auszudehnen.

Was nun im einzelnen von den Christen und besonders den Katholiken geschehen kann und soll, um die Glaubensspaltung zu überwinden oder doch zu verringern, habe ich des öfteren in dieser Zeitschrift[11] dargelegt und neuerdings in einem Aufsatz über „Wege zur kirchlichen Einheit" zusammengefaßt. Er ist erschienen in dem Sammelwerk „Die eine Kirche" (Paderborn 1939, Schöningh), das dem Gedenken J. A. Möhlers gewidmet ist, dem allzeit die Einheit der Kirche als ein hohes Gut vor seiner edlen, reinen Seele stand.

[11] Vgl. u. a. 129 (1935) 155—168; 130 (1935/36) 19—31 528—540.

ERNEUERUNG DES GEISTES

Von Hubert Becher S. J.

Kampf ist der eigentliche Inhalt der Geschichte. Selbst wenn sie durch lange Zeiten hindurch das Bild ruhig strömender Entfaltung und Entwicklnug bietet, so ist dieser Abschnitt nur wie ein Atemholen, nach dem das Ringen um neue Formen um so erbitterter wieder einsetzt. In solchen Zeiten spüren wir erst die eigentliche Freude und den letzten Schmerz der Lebenskräfte der Einzelnen und der Völker. In der rückschauenden Betrachtung und der Teilnahme an der Gegenwart schenken wir dabei unser besonderes Wohlwollen oft gerade denjenigen Männern und Mächten, die sich auflehnen wider die tote Überlieferung und die das Verholzte und Abgestorbene wie Feuer zu vernichten sich anschicken. Gleich, ob sie dabei siegen oder untergehen, gilt ihnen unsere Zuneigung; ja gerade der Untergang ist es oft, der sie ihnen sichert und ihr Andenken in unsterblichen Liedern den fernsten Geschlechtern erhält. So zieht Widukind die Augen auf sich, der immer wieder

den geschlossenen Frieden bricht, so Heinrich der Löwe, der sich Barbarossa entgegenstellt. Es sind oft gerade die großen Rebellen und Empörer, die wir verehren. Auch ihre Urteile über die Schwächen, Mängel, Irrtümer der Personen und Ziele ihrer Gegner, alle einseitig und übertreibend wie ihr eigenes Streben, leben weiter in der Geschichte. So stehen sie vielfach im Glanz der Nachwelt da, während die Inhaber der gesicherten Macht sich nur mühevoll zu rechtfertigen vermögen. Die vulkanische Kraft, die nach lang vorbereiteter Sammlung ausbricht und in blitzendem Verheeren ihre Bahn geht, die starke innere Überzeugung und der letzte Einsatz gelten mehr als die klug überlegte und ausgewogene Haltung der glücklichen Besitzenden, die mit äußern Mitteln die neu aufkeimenden Bestrebungen zu ersticken und ihre eigene Macht zu erhalten suchen.

Rebellen gibt es nicht nur auf dem politischen Gebiet, wenn wir hier auch ihre Art am leichtesten fassen. Rebellengeist lebt in den Kampfspielen der Jugend. Der Erzieher sieht im widerspenstigen Auge den Sinn für Selbständigkeit und eigenes Recht aufleuchten. Er freut sich darüber, während ihn der brave und lenksame Knabe eher mit der Sorge erfüllt, daß doch Selbstzucht und Opfer seine Schmiegsamkeit stählen und davor bewahren, nur fremden Einflüssen zu folgen.

In der Rückschau auf die dichterischen und künstlerischen Losungen vergangener Jahrzehnte mögen wir vielleicht darüber erschrecken, daß so hohle und törichte Ziele den Beifall der Menge fanden und fast jeden Geschmack für wahre Schönheit vermissen ließen. Auch in diesem geistigen Gebiet findet eben der Rebell Anhänger, der gegen die bisherige Art aufsteht, und man übernimmt seine Urteile über das schlechte Vergangene und das schöne Neue.

Mögen wir alle Gebiete menschlicher Betätigung überschauen, wir werden dasselbe beobachten. Am ergreifendsten und erbittertsten jedoch sind diese Kämpfe, wenn es sich um die Wurzeln unseres Seins handelt, wenn die Menschen im Kampf für Gott und sein Reich gegeneinander in die Schranken treten und ihre letzte Kraft einsetzen. Auch der religiöse Kämpfer, Neuerer und Erneuerer zieht die Augen auf sich, sammelt viele, oft die Mehrzahl um seine Fahne. Nichts an geschichtlichen Urteilen lebt so lange, als was er ausgesprochen hat über die gegnerische Vergangenheit und sein eigenes neues Wollen.

Gerade die Gegenwart mit ihren Kräften und neuen Zielen hat uns neu sehen gelehrt, wie bedeutungsvoll die großen Umformer sind, die wie scharfe Pflugscharen die friedliche Erde und ihr Wurzelwerk zerreißen und tiefe Furchen für eine neue Saat ziehen. Aus dieser Schau heraus vermögen wir gerechter und besser die Vergangenheit zu beurteilen; aus der Erkenntnis früherer abgeschlossener Vorgänge kann dann wiederum das Verständnis für die Aufgaben der Gegenwart wachsen. Immer ist an der Gestaltung einer Zeit eine Vielfalt von Kräften, unsichtbarer und mehr in die Augen fallender, am Werk, die, in Bewegung geraten, uns treiben und wiederum von uns geleitet und beherrscht werden sollen. Nur das Tote und Unfruchtbare wird schließlich zerrieben und verschwindet, während alles Lebensvolle den Ort seines Einsatzes wählen darf.

Von allen Zeiten deutscher Vergangenheit bedarf wohl keine andere mehr der letzten klärenden Beurteilung als die Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts. Sie hat wegen der Großartigkeit des Ringens, der Erbitterung, der reichen Zusammensetzung, der verhängnisvollen und segensreichen Wirkungen kaum ihresgleichen. Nicht um alte Wunden aufzureißen, sondern um aus der besseren Erkenntnis der Wirkweise eines Reformators etwas zur Überwindung ihrer bittersten Folge, der Spaltung der religiösen Einheit des Christentums, beizutragen, versuchen wir darum ein Bild dieser Zeit zu entwerfen. Genauer sei die Zeit um 1640 unser Ausgangspunkt, da vor nunmehr 400 Jahren Paul III., der Papst zwischen den Zeiten (Seppelt), den Orden der Gesellschaft Jesu bestätigte und ihn so aufnahm unter die Kräfte, die die alte Kirche neu verteidigten. „Er fand den Anschluß an die neue Zeit, so daß er, obwohl in manchen Dingen noch Vertreter einer abgeschlossenen Epoche, doch auch wieder vielfach als der erste einer neu beginnenden erscheint."[1] So erscheint gerade seine Regierungszeit (1534—1549) zum geplanten Durchblick geeignet, da Kraft und Gegenkraft schon in vollem Zusammenstoß ringen und die Umrisse des Neuen sich abzeichnen.

Der erste Eindruck, den diese Zeit wie alle Zwischenzeiten bietet, ist der der sinkenden Kulturhöhe. Ein Wirrwarr von Ruinen, von halben Versuchen, das Alte zu stützen, und unfertigen Neubildungen erfüllt den Raum. Im Jahr 1527 ist Rom von den Landsknechten geplündert worden, Künstler und Wissenschaftler, die in der Renaissance ein, wenn auch nicht kirchliches, so doch einheitliches und glänzendes Bild gestaltet hatten, beherrschen nicht mehr die Öffentlichkeit. In Deutsch-

[1] L. v. Pastor, Geschichte der Päpste V 30. Vgl. auch W. H. Edwards, Paul III. oder die geistliche Gegenreformation. gr. 8° (282 S.) Leipzig 1933, Hegner. Geb. M 6.50. Edwards ordnet das Geschehen, als sei es ein Drama mit Schauspielern, Regisseuren, Bühnenrequisiten und Dramaturgen. Durch diese sinnenfällige Form gewinnt die Zeit Leben; es kann aber nicht ausbleiben, daß vieles gestellt und zurechtgerückt wird, um in den Rahmen der drei Einheiten: des Ortes, der Zeit und des Trägers der Handlung, zu passen.

land festigen sich die neuen Kirchen. Altkirchliche und staatliche Stellen beweisen durch ihre Vorbehalte und die Aufschiebung der Entscheidung, daß sie das wirkliche Geschehen nicht sehen oder sehen wollen; auch die romanische Welt wird von neugläubigen Gruppen und Predigern beeinflußt. Der Papst nutzt seine geistliche Stellung für seinen Sohn und seine Enkel aus, scheint also die Vorwürfe der Neuerung nur zu bestätigen. Er will politisch unabhängig und neutral bleiben und lehnt es ab, die kirchliche Macht im Dienst des Kaisers Karl V. oder Franz I. von Frankreich einzusetzen. Er versagt sich den religiösen Bestrebungen des Kaisers, um nicht politisch hörig zu werden; gerade dies erweckt den Eindruck der Unsicherheit und Unbestimmtheit. Die Männer der Erneuerung, das Oratorium der Liebe mit dem heiligen Philippus Neri, die Theatiner mit dem heiligen Kajetan und dem Kardinal Caraffa, Ignatius von Loyola und seine Gefährten mühen sich mit vielen alten Gemeinschaften um eine neue Ordnung und stoßen auf Widerstände. Ja, die neuen Männer befehden sich zuweilen, da bei der allgemeinen Unsicherheit neue Versuche leicht als von der Irrlehre beeinflußt verdächtigt werden. Die geistigen und wissenschaftlichen Werte der Humanisten werden wegen des menschlichen Charakters mancher Träger als Versuchungen des Geistes bekämpft, oder ihre Förderer halten sich wenigstens zurück. Weil vielfach jeder für seine eigenen Ziele sich einsetzt und so vieles Einzelne ohne sichtbaren Zusammenhang gefördert wird, ist der Gesamteindruck noch uneinheitlicher. Den Zeitgenossen ist es versagt, zu erkennen, daß die neuen Anfänge und neuen Leistungen aus gemeinsamen Quellen kommen. Man verwechselt leicht das Ausgeglichene der alten Form mit innerer Kraft und Vollkommenheit und vermag nicht zu sehen, daß im Ganzen das Wesentliche früher unter der Oberfläche einheitlicher Erscheinungen an Lebenskraft verloren hatte, jetzt aber überall aus den letzten Gründen Neues wächst.

Soviel aber hebt sich schon aus der Unordnung ab, daß sich Alt- und Neugläubige in zwei Lagern gegenüberstehen. Die Neugläubigen wollen zwar auch die „alte Kirche", das reine Evangelium, die wahre Religion Jesu Christi, aber sie verlassen den Felsen, auf dem sie bisher stand, und stürmen gegen ihn an wie gegen eine menschliche Einrichtung. Die Altgläubigen haben erkannt, daß ihre Gegner nicht so sehr äußere Formen abschütteln als aus inneren, geistigen Voraussetzungen handeln. Sie bemühen sich um die aufgeworfenen Fragen der Lehre, erleben auch ihrerseits die Fragen der Zeit so sehr, daß ein Ranke nach seiner Schau und Kenntnis sie als „protestantisch" beurteilen zu müssen glaubt[2].

Das Gesetz des Handelns liegt in der Tat bei den „Protestierenden". Zu ihnen gehört eine Menge von Personen, die den Kampf um des Kampfes, den Widerspruch um des Widerspruchs, die Freiheit des Christenmenschen um der Zügellosigkeit willen lieben und sich den eigentlichen Trägern der neuen Bewegung als Werkzeuge anbieten und anschließen; aber sie sind nicht diejenigen, von denen das Neue lebt. Dieses Neue war zuerst weniger in genauen Lehraufstellungen sichtbar geworden als durch den Kampf gegen die Mißstände. Allmählich aber zeigten sich die eigentlichen Wurzeln der Bewegung, die so viele ergriffen hatte. Hinter dem Kampf gegen die Ablaßprediger und anderes offenbarten sich jetzt neue oder wenigstens neuerlebte Grundlehren von Gott, vom Glauben und der Erlösung, die mehr oder weniger bewußt die Kräfte entbunden hatten. Was an religiösen Kernwahrheiten hinter den zweiten und dritten Folgerungen, hinter der äußeren Ausgestaltung des kirchlichen Lebens eingeschlummert war, wachte in den meist jugendlichen Neuerern wieder auf; mit dem Ungestüm der Jugend und der Stoßkraft, die die Einseitigkeit immer mit sich bringt, wurde das neue Gotterlebnis gegen die Vergangenheit ins Feld geführt, deren Mißbräuche man verallgemeinerte. Zugleich aber traten diese ans volle Tageslicht, da viele, die bisher in äußerer Anpassung die alte Ordnung wenigstens im allgemeinen beachtet hatten und sich durch sie binden ließen, nun das Joch abschüttelten und den geistlichen Stand oder die geistliche Erziehung verleugneten. Doch verschoben sich auch schon bald die Linien des Neuen. Vielfach wurde das immer leichte Herabsetzen des Alten mehr und mehr Hauptanliegen des Kampfes der aus der alten Ordnung Getretenen. Oder die sachlichen Ziele, um derentwillen man den Streit begonnen hatte, wurden zu persönlichen Auffassungen, die man rechthaberisch um der eigenen Person willen in ihrer Einseitigkeit verfocht und noch mehr herausstellte. Man wehrte ab und verschloß sich gegen die übrigen Wahrheiten, die die Verteidiger des alten Glaubens ins Feld führten. In diesem Augenblick brach die Schlachtreihe der Neuerer auseinander, da sie ihre Person und ihre persönliche Meinung verteidigten und sich mit der ihnen eigenen Kraft befehdeten. Nach jedem Versuch eines Glaubensgesprächs oder einer Festlegung von Glaubensartikeln, Konfessionen usw. loderte das Feuer der Zwietracht in verstärktem Maß wieder auf und schwächte ihre Sache. In der Absicht, das religiöse Gebiet von der Welt abzugrenzen, hatte Luther den Bereich des Staates weit ausgedehnt und ihn aufgerufen, die „rein weltlichen Dinge" in seine Obhut zu nehmen. Jetzt sah er sich gezwungen, seine neue, geistige Gemeinschaft und das reine Evangelium in den Schutz der äußeren

[2] Die römischen Päpste I[10] 88ff.

staatlichen Gewalt zu stellen. Es bewährte sich das geschichtliche Gesetz, daß der Stürmer hernach sich gezwungen sieht, dasselbe, aber in viel hemmungsloserem Maß zu tun, was er bei seinem Gegner verurteilt hatte. Denn nicht ungestraft zerreißt man Bindungen, die zwar in der Form und dem Grad vielleicht verzerrt sind, in ihrem Wesen aber der rechten Ordnung entstammen.

Wenn auch um 1540 Luther selbst weniger gefährlich geworden war, trat doch Kalvin mit neuer, ja stärkerer Kraft zum Kampfe wider die alte Kirche an. Ihre Lage war und blieb bedroht. Weniger beunruhigend waren die Erkenntnisse und Lehren, die die Neuerer verkündeten. Sie kamen zum größeren Teil aus der letzten Vergangenheit. Im Zusammenwirken der letzten Vertreter der nominalistischen Scholastik, dem Gottsuchen und Gottfinden der devotio moderna und der zahlreich im 15. Jahrhundert vorhandenen Mittelpunkte gemüthafter Frömmigkeit und nicht zuletzt der neuen humanistischen Lehren entwickelten sich überall ähnliche Gedanken. Luther vor allem fand mit andern die packende Form, die die Sehnsucht vieler stillte, während er anderseits mit seinen schlagenden und scharfen Worten Stimme der Unzufriedenen wurde. So waren um die Wende des 15. Jahrhunderts alle Kapitel der Glaubenslehre, die von den Reformatoren behandelt wurden, in der Mitte des Denkens, reif zur vertieften Darlegung und Wertung. Wenn sie sich zuerst bei den Neuerern so wirksam zu bestimmten Lehren formten, lag es vor allem an der seelischen Kraft, die aus den Urgründen des Menschlichen und Völkischen aufstieg und anging gegen den Machtwillen einer veräußerlichten Autorität. Weithin hatte diese geherrscht, ohne zu dienen; hatte fast vergessen, daß sie übernatürliche Gegenströme weiterleiten sollte. Schon auf dem Konzil von Vienne (1309) war der Ruf nach einer Reform an Haupt und Gliedern vernehmbar gewesen. Seit einem Jahrhundert war er stärker und eindringlicher erklungen. Es scheinen aber auch schon vor dem Endgericht Posaunenstöße und Schläge von Kraftnaturen und zum Äußersten fähiger und bereiter Empörer notwendig zu sein, um vom Schlaf aufzuwecken und das schalgewordene Salz auf die Straße zu werfen, damit es zertreten werde. Sie zwingen zur Einkehr; schon ihr Dasein mahnt zu ernster Gewissenserforschung, die Wahrheiten und Werte wieder lebendig zu machen, die der neue Tag fordert, und nicht sich mit der Berufung auf überliefertes Recht zu beruhigen. Diese Kraft ist es, die den Reformatoren ihren Erfolg über alle Unentschiedenen und Schwachen sicherte. Dies ist auch die Ursache ihres Ruhmes bei der Mit- und Nachwelt. Ihr Verdienst, die schlafenden Wächter aufgeschreckt zu haben, dürfen wir nicht geringschätzen. Wenn wir bedauern, daß so große Anlagen nicht in erster Linie aufbauten und ja sagten, werden wir darüber nicht vergessen, daß der Ausfall großen und ganzen Wollens in den Vertretern der katholischen Kirche es war, die sie anderswo ihr Heil suchen ließ.

Bei ihrem Vorstoß trafen die Neuerer zuerst auf eine Gruppe von wertvollen Geistern großer Begabung, die ihnen Beifall spendeten, ja ihnen vielfach mit ihrer Kritik vorangegangen waren. Die meisten gelehrten Humanisten waren es, die viele Schäden der Kirche mit beißender Schärfe herausstellten und verspotteten, den Staub der Religion von den Füßen schüttelten und sich im Reich einer schöngeistigen Wissenschaft eine eigene Wohnung suchten. Vielfach waren die Neuerer selbst ihre Schüler gewesen; aber wenn sie jetzt Hoffnung auf ihre Lehrer setzten, sollten sie, wie Luther von Erasmus, getäuscht werden. Denn diese waren ohne Mut und Kraft, Rebell zu sein, wie ohne Bereitschaft, in opfervoller Mühe die Last des Tages auf sich zu nehmen. So wurden diejenigen, die sich rühmten, auf der Höhe der Menschheit zu stehen, in ihrer inneren Hohlheit entlarvt.

Ihrerseits enthüllten sie die Not der alten Kirche durch die Tatsache, daß sie, wirklich die besten Köpfe, sich in ihren Akademien von der Kirche und dem dumpf in ihr verharrenden Volk abschlossen und zum erstenmal in der deutschen Geschichte die Kluft zwischen Bildung und Unbildung aufrissen. Sie öffnet sich ja immer wieder, wenn das gesunde Leben des Volksganzen sich spaltet, wenn die Menge in der Gewohnheit und dem Untertanentum auch des Religiösen versinkt, und wenn die sich als Einzelne Fühlenden zu schwach oder zu bequem sind, sich zu opfern, und statt dessen sich einem Reich des Geistes verschreiben. In der Berührung mit den stürmenden Umformern erwies sich jedoch der Geistesstolz der Humanisten als unfruchtbare Eitelkeit. Wissenschaft und Geist, selbst wenn sie in selbstbewußter Haltung sich zusammenschließen, genügen eben nicht, einem Volk inneres Leben zu schenken. In Zeiten der Entscheidung versagen sie, enttäuschen alle, die auf sie Hoffnung setzen; sie zerbrechen in sich selbst oder werden zu Arbeiten veranlaßt, die sie vor sich beklagen und die ihr eigenes Gemüt verdüstern. Am anschaulichsten wird diese Entwicklung in Melanchthon, der einem Freund von „unziemlicher Knechtschaft“ schrieb, der er sich zu lange unterworfen habe (Edwards S. 52 ff.).

Dem Sieg über die Fürsten der Wissenschaft reihte sich der über die Inhaber der geistlichen und weltlichen Macht, wenigstens weithin, an. Viele gingen offen zur Reform über. Auch dort durfte diese von einem Sieg sprechen, wo sie die innere Festigkeit erschütterte und man beschloß, durch Entgegenkommen die Gefahr der Glaubensspaltung zu bannen. Die Neuerer erkannten bald, welchen

Erfolg ihnen diese Nachgiebigkeit und das Zuwarten etwa des Kaisers und der katholischen Fürstengruppe brachte, wie unterdes die Anklagen gegen die Übelstände der Vergangenheit und die neuen, vorerst nur allgemein ausgedrückten Lehren in der breiten Masse des Volkes Boden gewannen. Selbst erlauchte Männer bester katholischer Gesinnung wie zeitweise Contarini und Morone blieben nicht von der Versuchung frei, durch Vergleiche die inneren Gegensätze vorläufig zu überbrücken, sie einzufangen und dann zu überwinden.

Irrig und unheilvoll waren auch alle Versuche, die Schwäche des Gegners, die „günstige Gelegenheit" auszunutzen, um für die eigene Sache Vorteile zu erzielen. Kaiser Karl V.[3] und seine Räte schlugen bei den protestantischen Fürsten diesen Weg ein. Immer zeigte es sich, daß bald darauf das Abweichen von einer reinen, sachlichen Linie zu einem Rückschlag führte. Gott will Klugheit und Geschicklichkeit in unserm Vorangehen, aber nicht, daß wir versuchen, auf Grund äußerer Macht festzusetzen, was wahr und richtig und was irrig ist. Denn die Wahrheit leuchtet durch den Glanz ihrer ewigen Würde und besteht unabhängig von der äußeren Macht. Sie kann sich wohl mit ihr vereint zeigen, wird aber genau so oft durch sie verhüllt und bekämpft.

Solange sich noch ein Felsen der Meeresflut entgegenstellt, stürmt sie fort; im weiten Sand verliert sie ihre Kraft und verebbt. So war auch die Reformation vorangeschritten und hatte Stellung um Stellung genommen. Im breiten Volk jedoch fand sie zuerst ihre Grenze. In berechtigter oder wenigstens irgendwie begründeter Unzufriedenheit war es den neuen Lehrern gefolgt. Der Rausch schwand; das Verlangen nach innerer seelischer Erhebung und Beglückung wurde wach. Dies zeigte sich etwa im Süden Deutschlands, in Österreich, Bayern und andern Gebieten, die zum großen Teil auch von der neuen Lehre ergriffen waren. Der katholische Barock, der im folgenden Jahrhundert eine fast atemberaubende Fülle von Werken der Frömmigkeit schuf, ist ein Beweis dafür. Ebenfalls in den jetzt protestantischen Ländern konnte man noch über ein Jahrhundert die begründete Hoffnung hegen, daß das Volk vorerst in seiner Mehrzahl wieder zur alten Kirche zurückzuführen sei, wenn die politische Leitung sich wieder zum katholischen Glauben bekannte. Doch wurde der kirchliche Zwiespalt Dauer. Er hatte aber zur Folge, daß immer weniger der religiöse Kern die menschlichen Leistungen formte. Gerade von den protestantisch gewordenen Ländern geht die zunehmende Verweltlichung aus, die in Schiller und Goethe ihre klassische Prägung erhielt. Das christliche Erbe vermochte fast nur mehr im stillen das Herz und das Gemüt der Einzelnen zu formen, zu bereichern und von dort aus auch wieder die allgemeine Haltung des Geistes zu befruchten.

Es bewegt uns aber die Frage, woher es kam, daß die Reformation nicht überall sich durchsetzte und sogar gewonnene Stellungen wieder aufgeben mußte. Unmöglich kann dies an der äußern Gewalt fürstlicher Machthaber allein liegen, da diese nicht die großen Kirchen- und Klosterbauten, geschweige denn den Reichtum der Volksfrömmigkeit hätte schaffen können. Anderseits fand das von der Reformation überflutete Volk von sich aus nur den Ruf um Trost und Hilfe.

Von der Zeit Kaiser Lothars schreibt Reinhold Schneider: „Wenig berichtet die Geschichte vom Innersten der Menschen, die sich in geschichtlicher Stunde bewährten oder versündigten, nichts vom Gebet, das die Welt umfing und vor Verhängnissen schützte oder aber sich zerstreute und dann die Welt allen Blitzen und Stürmen preisgab"[4]. Das hat auch seine Geltung für das 16. Jahrhundert. Es hatte an der Fülle des Gebetes, an echter Frommheit gemangelt, wenn sich die Stürme entfesselten; ihre Wirkung aber war, daß nun die Einsamkeit wieder geschätzt wurde. Aus der Stille der Zellen und der entvölkerten Kirchen und Kapellen stieg wieder der Flehruf und die neue Liebe des Gebetes zum Himmel, daß doch den Bedrängnissen der Kirche ein Ende gesetzt werde. Ob es nun das Sterbegebet untergehender Klöster war, wie das der Charitas Pirkheimer in Nürnberg, oder neuerwachter Eifer im Kreis um Esch in Köln, im Oratorium der Liebe in Italien, der neue Frühling heiligen Klosterlebens sühnte die vergangene Schuld, reinigte den Namen des Ordensstandes und der

[3] In dem reichhaltigen, von J. Maaßen herausgegebenen Buch „Licht durch die Nächte" (gr. 8° [283 S.] Freiburg 1939, Herder, kart. M 3.50) findet sich eine ausgezeichnete Charakterstudie Karls V., Kaiser der Zeitenwende von G. Smolka (S. 17—75). Aber darin sieht sie die Verhältnisse zu einfach, daß sie den Gegensatz Kaiser — Papst darauf gründet, daß das Papsttum seine weltlichen Interessen über die Anliegen der Kirche gestellt habe. Paul III. trifft dieser Vorwurf, aber zugleich war in ihm und der neu in Rom aufkommenden religiösen Bewegung die Überzeugung lebendig, daß kirchliche Reform nicht so sehr Sache äußerer Organisation und Gesetzgebung, als innerer Erneuerung sei. Karl V. stellte wirklich sein Wirken und seine Macht in den Dienst des „Imperium christianum" und Politik unter Religion, aber er hoffte diese allzu sehr durch Gesetz- und Strafbestimmungen wiederherzustellen. Diese sind notwendig, bedürfen aber der großen Voraussetzung innerlich schon vollzogener Heimkehr zu Gott. Aus diesen verschiedenen Auffassungen erklärt es sich zum Teil, daß der Papst nicht auf die Erneuerungsbestrebungen des Kaisers einging, und daß der Kaiser dieses Zögern allzu sehr den politischen Zielen des Papstes zuschrieb und sich ihm immer mehr entfremdete.

[4] Kaiser Lothars Krone 54.

Gelübde. Männer aus vornehmstem Stand suchten gerade das opferreichste Leben strenger Einsiedlermönche auf, wie Giustiniani und Quirini in Venedig[5]. Sie zwangen ihre Freunde Stellung zu nehmen. Die Oberflächlichen spotteten und schüttelten die Erinnerung an sie ab; die Ernsten prüften ihre eigenen Anschauungen von Gott und Welt und wurden mächtig hingelenkt auf das einzig Notwendige, das sie nach ihrer Anlage und Berufung mit gleicher Entschlossenheit zu suchen hatten. Ohne an die mächtige Gnadenhilfe zu denken, die jene Frommen durch ihr Heldentum der Barmherzigkeit Gottes für die gefährdete Kirche sozusagen abzwangen, wirkten sie dadurch auf die Männer ein, die sich unmittelbar der Erneuerung widmeten.

Überall zeigten diese sich; sie kamen aus der Einsamkeit der Klöster, aus der Stille der Gelehrtenstuben, aus dem Kreis kirchlicher Verwaltung, aus den Ratsstuben der Fürsten und Regierungen. Mochten sie zuweilen auch der Vergangenheit und ihren Mißständen reichlichen Zoll gezahlt haben, die Größe der Gefahr und der Engel der Kirche hatten ihr Inneres berührt und sie zur Tat geweckt. Ja, sie kamen sogar aus den Reihen der Neugläubigen, die dort ehrlich gestanden waren. Was bei allen am meisten auffällt, ist das ernste Bestreben, die Quellen des Übels zu erkennen, der Mut, die Dinge bei ihrem wahren Namen zu nennen, die Bereitschaft, die Berechtigung der Anklagen anzuerkennen. Gerade dieser Wille zu klarer Erkenntnis und unumwundenem Bekenntnis bei den führenden Männern gibt die Entscheidung für den Wandel der Verhältnisse; mit ihm beginnt die Erneuerung, die wir, eigentlich nicht richtig, Gegenreformation zu nennen pflegen.

An erster Stelle muß unter ihnen Papst Paul III. selbst genannt werden, obwohl er anderseits noch den alten kirchenpolitischen Zielen nachstrebte. Zum Unterschied von seinen Vorgängern bediente er sich der Kardinäle als wirklicher Berater und verpflichtet sie unter den stärksten Ausdrücken zu offener Sprache. Seiner Meinung nach waren jene Beratungen verlorene Zeit, wo man nicht zu wirklichen Auseinandersetzungen gekommen sei und wo man ihm nicht energisch widersprochen hätte. Diese Geradheit zeichnete auch einen seiner vorzüglichen Ratgeber, Contarini, aus[6]. Man muß aber überhaupt die Denkschriften der Zeit oder die Rede Sadolets bei der Eröffnungssitzung der Kardinalskongregation des Jahres 1536 zur Feststellung der notwendigen Reformen lesen, um überrascht zu sehen, was in heiliger Verantwortung dem Papst selbst über die Mißstände seines Hofes ins Angesicht gesagt werden durfte. Nicht minder scharf sprechen die Kardinäle über sich selbst, während die Mängel bei andern, besonders bei den Laien als leicht abzustellende erscheinen, wenn einmal das Herz der Kirche selbst wieder gesund ist.

Das denkwürdigste Zeugnis dieser Arbeit um die Erkenntnis der Zeit ist das „Consilium delectorum cardinalium de emendanda ecclesia", das Gutachten einiger beauftragter Kardinäle über die Reform der Kirche des Jahres 1537[7].

Der Wert des Schriftstückes liegt neben der offenen Sprache in der Ordnung der aufgezeigten Mißstände, die vom Ursprung aus die Wirkungen zeigt und es so ermöglicht, das Unheil an der Wurzel zu treffen. Die Kirche, und zwar leider der päpstliche Stuhl sind zu sehr in das Irdische verstrickt. Ihre geistliche Tätigkeit wird vom Geld abhängig gemacht; geldlicher Gewinn wird erstrebt, wenn Ämter vergeben werden. Der Papst fühlt sich nicht mehr gebunden an die eigentliche Absicht, die die frommen Stiftungen haben, sondern erklärt sich zu ihrem Herrn, der sie nach Belieben, was dann gleich eigenem Vorteil ist, auch andern Zwecken dienstbar macht. Diese starke Bindung an das Irdische lähmt die geistliche Kraft der Kirche, und es gibt keine andere Möglichkeit der Erneuerung, als hier einzusetzen. Dazu die Wege anzugeben war solcher Klarheit und Entschlossenheit leicht.

Ihr Ernst, der Kritik übt und zugleich aufbaut, ist ein Zeichen des wahren Geistes, der beide Aufgaben als eine untrennbare Einheit sieht. Das verkannte mit Johannes Sturm von Straßburg besonders Luther[8], der die Denkschrift der Kardinäle herausgab und mit einer Vorrede und Anmerkungen versah. Die Kardinäle, insbesondere Contarini blieben fest in Mäßigung und ruhiger Würde. Dieser schrieb an den deutschen Cochläus, der das Gutachten gegen den Angriff Sturms verteidigt hatte: „Keine Spuren von Zorn, Bitterkeit, keine Schimpfwörter, keine Schmähungen. In christlicher Milde, in frommem Eifer mahnst du den Mann, hältst ihm bescheiden vor Augen, was er gesagt hat, so daß sich jeder selbst ein Urteil darüber bilden kann, was er geschrieben und herausgegeben hat. Ich lobe, gelehrter Cochläus, Deinen Eifer in der Verteidigung der Dogmen des katholischen Glaubens, der nicht in diesem oder jenem Winkel der Welt nur besteht, sondern über den ganzen Erdkreis verbreitet ist. Ich lobe Deine ausgezeichnete Gelehrsamkeit. Aber, um es offen zu gestehen,

[5] Fr. Dittrich, Gasparo Contarini 204 ff.

[6] A. a. O. 327.

[7] Le Plat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini collectio II 596 ff.; Fr. Dittrich, G. Contarini 361 ff.; Pastor, Päpste V 117 ff.; C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus 267 ff. Er druckt aber nur die Anklagen ab, nicht die Vorschläge zur Besserung, wodurch ein ganz einseitiges Bild entsteht und der Wille zur Erneuerung unbekannt bleibt.

[8] Sämtliche Werke Erlangen 25, 146—175.

diese Mäßigung im Schreiben, diese Milde der Seele zeigen mehr christliche Gesinnung und bekunden mehr den Geist Christi, als jene anderen Tugenden, so ausgezeichnet, so überaus selten sie auch sein mögen. Kann denn wohl, bei dem unsterblichen Gott!, der Geist Christi schmähen, mit Vorwürfen streiten, Beschimpfungen vorbringen, da Christus uns vorschreibt, von ihm zu lernen, daß er sanftmütig ist und demütig von Herzen, der nicht wieder schmähte, als er geschmäht wurde? Nichts weniger als dies. Daher war ich von jeher der Ansicht, man würde besser mit unsern Gegnern fertig werden, wenn sie in keiner Weise durch unsere Schriften gereizt würden, obwohl ihnen schon nichts mehr, mag es auch noch so milde und wahrhaft tadellos sein, entgegengehalten werden kann, wodurch sie nicht aufs heftigste in Aufregung geraten. Man muß das Heil der Volkes im Auge haben, die Fallstricke aufdecken, aber über die Verfasser der Schriften nicht einmal das geringste Wort fallen lassen. Vielleicht wird uns der gütige und allmächtige Gott noch einmal Gelegenheit geben, mit ihnen zusammenzukommen, mit ihnen über diese Frage zu verhandeln und ihnen zu zeigen, wie Falsches sie uns meistenteils in die Schuhe schieben, wie oberflächlich sie jene ausgezeichneten Schriften gelesen haben, welche sie verwerfen, wie sie in manchen Stücken nur die Ausdrücke verändert haben, jedoch dasselbe, wie alle Scholastiker sagen"[9].

Mit der Erkenntnis der Übelstände und der notwendigen Heilmittel war eine Besserung noch nicht ohne weiteres gegeben. Was in langen Zeiträumen sich verwurzelt hatte, war nicht leicht aus seinen Verschlingungen zu lösen. Unter Hadrian VI. hatte schon ein zu gewaltsamer Versuch von Einzelreformen zu einem Rückschlag und zur Festigung der alten Verhältnisse geführt. So gab es auch jetzt genug Leute, die auf die Unordnung, Verwirrung und Nachteile hinwiesen, die durch die geforderte Beseitigung der an sich doch nicht sündhaften geldlichen Einrichtungen entständen. Sie richteten ihr Augenmerk darauf, die Entwicklung verständlich zu machen. Vom Verstehen kamen sie leicht zum Ergebnis, daß alles so bleiben müsse, wie es war. Mit dieser vermittelnden Kritik anderer Kardinäle kam jedoch nichts Neues zustande. Daß auch sie gehört wurden, war wohl in der Ordnung, um der Kirche ein wahrhaftes Wachstum zu sichern, das nicht zerstört, sondern still und kräftig umformt. Träger und Schöpfer des Neuen müssen aber den Mut zu Entscheidungen haben.

Da boten sich zuerst Männer an, die in unbedingtem Willen nach Bestimmungen und Satzungen riefen, nach äußeren Stützen und Vorschriften, nach Anwendung auch weltlicher Mittel, um so das Schlechte auszumerzen und seine Wiederkehr unmöglich zu machen. Kardinal Caraffa, der spätere Papst Paul IV., war wohl der führende unter diesen eifervollen Männern. Vorläufig fand er noch Gegner, die ihn zügelten, den Papst selbst, Contarini, auch den heiligen Ignatius. Die Einrichtung der römischen Inquisition (1542) ist wohl das sprechendste Beispiel dieses Kampfes zweier Richtungen, von denen die eine Maßregeln verlangt, die andere vor allem eine innere Wandlung anstrebt. Um die Einflüsse protestantischer Irrlehrer zu verhüten, regte Ignatius zwar auch für sich die Schaffung einer Inquisition an, da er auch Gesetzesmaßnahmen für notwendig hielt. Es gelang ihm aber gegen Caraffa die Behörde so eingerichtet zu sehen, daß sie, an den Papst selbst gebunden, mehr abwehrte und vorbeugte und zurückzuführen suchte, als daß sie Irrtümer aufspürte und bestrafte[10]. Beliebtheit und Zutrauen, das für die Kirche warb, wurde denjenigen nicht zuteil, die Gesetze und Vorschriften als das erste anstrebten. Paul IV. sollte es später selbst an sich erfahren.

Die Gefahr, die in äußeren Vorschriften liegt, vermieden diejenigen Persönlichkeiten, die in ihren Entscheidungen hauptsächlich auf den inneren, persönlichen Einsatz sahen. Paul III. war wieder der erste Papst, dem wir dies nachrühmen können. Allerdings zögerte er oft lange, so daß man an ihm zweifelte; dann aber überraschte er durch die Sicherheit, mit der er Maßregeln traf, die auf weite Sicht wirken sollten. Nicht sein geringstes Verdienst ist es, daß er so ausgezeichnete Persönlichkeiten wie Contarini, Sadolet u. a. zu Kardinälen berief. Sie erhielten ihre Arbeitsbezirke, in denen sie in echtem Geist handeln durften. Es zeigte sich, daß diese milden, wohlwollenden, hoffnungsfrohen Menschen der Kirche ihre Siege gewannen. Ihnen gelang es z. B., daß der Papst den berühmten, aber durch seinen Wandel ehemals ärgerniserregenden Humanisten Bembo zum Kardinal machte. Sie hofften, daß er seine Lebensführung ändern und dann viele Gelehrte, die zu ihm als ihrem Vorbild aufsahen, für die kirchliche Sache einnehmen werde. Der Erfolg bewies, daß sie richtig gesehen hatten. Manche angesehenen, aber in ihren Türmen lebenden Individualisten schlossen sich den Kreisen der Erneuerung an.

Alle diese Männer, dazu die alten und viele neue Orden wie Barnabiten, Jesuiten, Kapuziner, Somasker, Theatiner, Ursulinen oder das Oratorium sahen es als ihre Hauptaufgabe an, auf die Gesinnung der Menschen zu wirken. Wie bei den Führern der Neugläubigen war auch hier die Kraft der inneren Überzeugung, das Feuer des Herzens entscheidend für den Grad der Wirk-

[9] Dittrich a. a. O. 372 f.

[10] Edwards, Paul III. 204; G. Buschbell, Reformation und Inquisition in Italien 217 ff.

samkeit. Indem sie sich alle um den Stuhl Petri schlossen und die Einheit des christlichen Lebens in der Gemeinschaft der Kirche zu fördern suchten, bahnten sie die neue Zeit an, schon vor dem Konzil von Trient. Diese Einheit und Geschlossenheit war besonders ausgeprägt bei dem heiligen Ignatius von Loyola und seiner Stiftung, die Paul III. ihre Bestätigung verdankt.

In beharrlicher Arbeit und unermüdlichem Wirken, dem in der Stille der Gebetsstunden sich die Gnade Gottes vermählte, erhob sich aus der Zeit der Trägheit und aus den Unruhen der Spaltung die Kirche zu neuem Glanz. Die Reformatoren hatten ihr tiefe Wunden geschlagen. Nicht minder aber ging Segen von ihnen aus. Das Wichtigste, was sie ihrem Zeitalter wieder vor Augen führten, war die Kraft und die Notwendigkeit der inneren Überzeugung. Das selbst der größten objektiven Wahrheit gewohnheitsmäßig hingegebene Tun ist des Menschen unwürdig. So sehr will er den persönlichen Einsatz, daß er ihn sogar als Beweis für die Wahrheit des Zieles nimmt. Da nun die Neuerer der Gewohnheit mit allen Mißständen, die ihr zu folgen pflegen, den Krieg erklärten, da sie Eitelkeit, Charakterlosigkeit und Zaghaftigkeit entlarvten, befreiten sie zugleich die Kirche von dem Staub und den abgestorbenen Teilen ihres lebendigen Körpers. Jetzt konnten wieder, aufmerksam gemacht durch die Größe des Angriffs und angespornt durch die Anstrengung des Gegners, die Beter die Herzen erneuern. Man raffte sich auf, die Wirklichkeit zu sehen und den Mißbrauch böse zu nennen. Führend aber wurden auch auf katholischer Seite die Männer des persönlichen, unbedingten Einsatzes, die ohne Rücksicht auf sich selbst ganz ihrer Aufgabe lebten.

Christus ist in der Tat gekommen, das Schwert der Entscheidung zu bringen, und nur den ganzen Menschen vertraut er sich an. Er sieht wenigen auf die Zahl; denn wenn er auch viele beruft, so sind doch nur Einzelne auserwählt. Diese aber führen viele zum Heil, wenn sie in unerschüttertem Mut, den Rebellen gleich, durch alle Gefahren hindurchgehen und in ihnen nur wachsen. Darin freilich sollen sie anders sein als jene: daß sie mit der unbedingten Überzeugungskraft die innere Liebe und Güte verbinden. Auch sie dürfen nicht den glimmenden Docht auslöschen, noch das geknickte Rohr brechen; denn ihr Herz entzündet sich nicht am Bösen und Schlechten, was sie austilgen wollen, sondern an der unendlichen Majestät und Güte des menschgewordenen Gottes. Nur diese Gesinnung kann auch die religiöse Not und Uneinigkeit der Gegenwart überwinden.

UMSCHAU

„DE DOCTA IGNORANTIA"

(„Vom belehrten Nichtwissen")

des Nikolaus von Kues („Cusanus")

Zur 500. Wiederkehr des Tages ihrer Vollendung

„Complevi in Cusza 1440 xii[a] Februarii" („Vollendet in Kues am 12. Februar 1440"). Mit diesem Vermerk schließt die weltbekannte philosophische Hauptschrift „De docta ignorantia" des Kardinals Nikolaus von Kues in der Prachthandschrift 218 unserer Cusanus-Bibliothek, die ihr Verfasser als Fürstbischof von Brixen nach der Urschrift herstellen ließ. Am 12. Februar 1940 sind es also 500 Jahre her, daß „der größte Sohn des Mosellandes" in der Stille seines elterlichen Hauses dieses Standardwerk des menschlichen Geistes und der christlichen Philosophie abgeschlossen hat. Eine der Bedeutung dieses Tages entsprechende Feier gestatten die Zeitumstände nicht. Zeitungen und Zeitschriften werden aber sicherlich in längeren oder kürzeren Abhandlungen des großen deutschen Geistesmannes gedenken. Nicht fehlen darf in diesem Kreise der Ort, wo „De docta ignorantia" geworden ist.

Nikolaus von Kues lebte im Herbst des Mittelalters und im Frühling der Renaissance. Mit ihm ging eine große Epoche zu Ende und eine ganz anders geartete war im Entstehen. Das ist einer der Hauptgründe für die zunächst auffallende Tatsache, daß sein geistiges Lebenswerk nicht die Beachtung fand und die Nachwirkung erzielte, die es verdiente. „Das 19. Jahrhundert, das ‚saeculum historicum', hat sich aus geschichtlichem Interesse auch dieser Denkerpersönlichkeit zugewandt, die in der Entwicklung der Philosophie nicht zu übersehen war. Sie muß allen begegnen, die den Blick auf das Werden ihrer Wissenschaft richten" (Mennicken, Nikolaus von Kues; Leipzig 1932). In den letzten Jahrzehnten ist das Interesse an Person und Werk des Cusanus stetig gewachsen. „Mehr und mehr hat die Forschung der letzten Jahrzehnte die außerordentliche Bedeutung erwiesen, die der Gestalt des Nikolaus von Kues auf den verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens zukommt" (Cusanus-Kommission, Heidelberg). Die schönste Frucht dieses wachsenden Interesses ist die durch die genannte Kommission (Vorsitzender ist Univ.-Professor Dr. E. Hoffmann, Heidelberg) erfolgende Gesamtausgabe „Nicolai de Cusa Opera omnia" (Leipzig, Felix Meiner).

Was die zahlreichen Besucher seiner hiesigen Bibliothek immer wieder in größtes Staunen setzt, ist die geradezu universale Wissensbeherrschung des Kardinals. Daß kein Zeitgenosse ihn in der Mathematik überragte, hat schon Schedel in seiner Weltchronik hervorgehoben und bestätigt u. a. Cantor in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik". In der Astronomie hat Nikolaus als „Vorläufer des Kopernikus" das mittelalterliche Weltbild überwunden. Im besondern zeigt sich das Werden der neuzeitlichen Naturwissenschaft. „Daß diese solche Bedeutung bei ihm hat, das verbindet ihn mit der kommenden Zeit" (Mennicken). Auch mit der experimentellen Physik hat sich der Kardinal eingehend

befaßt, besonders in seiner Schrift „Versuche mit der Waage" („De staticis experimentis"). Seine Bedeutung für die Geschichte der Medizin hat jüngst Medizinalrat Dr. Creutz in den „Cusanus-Studien" (Heidelberg 1939) also umrissen: „Der kühn vorausschauende Sinn des genialen Mannes hat schon im 15. Jahrhundert medizinische Dinge durchdacht, die man als die ersten Bausteine betrachten muß für die im 19. und 20. Jahrhundert zur wissenschaftlichen medizinischen Methode entwickelte Sphygmologie und Spirometrie. Und das beweist, daß man zu den vielen Ehrungen, mit denen die Nachwelt das Gedenken an Cusanus auf theologischem, philosophischem und juristischem Gebiet geschmückt hat, das ehrende Prädikat des medizinisch-physikalischen Denkers hinzufügen muß." Seine größere Erstlingsschrift „De concordantia catholica" bekundet die juristischen Kenntnisse des „Doctor decretorum" sowie „ein bis dahin unerhörtes umfassendes Quellen- und Urkundenstudium" (Univ.-Professor Dr. Kallen in „Nikolaus von Kues als politischer Erzieher"; Leipzig 1937) des Historikers. Die nach S. Günther („Nikolaus von Cusa in seinen Beziehungen zur mathematischen und physikalischen Geographie"; Leipzig 1899) „in korrektem geometrischem Netze entworfene" erste Landkarte von Mitteleuropa läßt den Kardinal als auch in der Topographie bewandert erkennen.

Die wissenschaftliche Bedeutung des Cusanus liegt aber entscheidend darin, daß er auf all diesen Gebieten Neues geschaffen hat. J. Ritter schreibt in seinem Buche „Docta ignorantia" (Leipzig 1927): „Cusanus hat späteren Theorien vorgegriffen in seinen über das Mittelalter hinausgehenden Ideen. Er hat in Philosophie und Naturwissenschaft die für die Neuzeit entscheidenden Schritte über das Mittelalter hinaus getan. Bei ihm stehen zwei Welten, Mittelalter und Neuzeit, in einer Einheit." Einer der besten Cusanuskenner, sein Biograph E. Vansteenberghe, nennt den Kardinal „einen Vorläufer in allen Wissenschaften, weil er die Natur und Bedeutung (la valeur) einer jeden richtig erfaßte. Im Besitz des gesamten wissenschaftlichen Rüstzeuges seiner Zeit wußte er jeder Wissenschaft neue Möglichkeiten einer Orientierung zu geben. Die positiven Wissenschaften hat er aufs neue mit Metaphysik durchtränkt, diejenigen, die zu metaphysisch geblieben waren (die Physik und Naturwissenschaft), aber mit dem positiven Geiste" („Le Cardinal Nicolas de Cues"; Paris 1920).

Nicht ein „Wissenschaftler" wollte dieser größte Gelehrte seiner Zeit sein. „Freudige Arbeit an der Welt und gerade dadurch Erhebung über die Welt!" So hat Hoffmann treffend die Gelehrtenarbeit des Cusanus gekennzeichnet. Also Metaphysik, christliche Philosophie. Hoffmann bezeichnet die christliche Philosophie als den „Kern- und Quellpunkt seines Schaffens. Cusanus unternahm es, sie auf den Gipfel ihres Könnens zu führen. Er wollte zeigen, was — ohne Bruch mit der Vergangenheit — rein mit den Mitteln der christlichen Philosophie geleistet werden konnte" („Nikolaus von Cues als Philosoph", Vorwort zu „Der Laie über die Weisheit"; Leipzig 1936, F. Meiner). Alle vorherige Problematik ist in ihm lebendig, und die der späteren Jahrhunderte zeigt sich in ihm schon an. Dr. J. Hommes („Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Kusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt"; Augsburg 1926) hebt mit andern die „Einheit und Geschlossenheit" seines philosophischen Systems hervor und weist im einzelnen das Platonische und Mathematische seines Denkstiles nach. Dr. R. Falkenberg schreibt in „Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus" (Breslau 1880): „Es finden sich bei ihm, teils ahnungsvoll angedeutet, teils keck ausgesprochen, eine Anzahl höchst fruchtbarer Ideen, die sich aus dem Gedankenkreis des Mittelalters schlechterdings nicht erklären lassen." Hoffmann bezeichnet die Philosophie des Cusanus als „im höchsten Maße originell". Dr. R. Eucken schreibt in seiner Abhandlung „Nikolaus von Kues als Bahnbrecher neuer Ideen" (Leipzig 1906): „Nikolaus steht in der Tat an der Schwelle einer neuen Welt. Alle Hauptideen der spekulativen Philosophie der Neuzeit brechen hier durch. Wie immer wir den Wahrheitsgehalt der Neuzeit letzthin beurteilen, die Hochschätzung des Mannes, der an der Grenze der Welten steht, bleibt gesichert und zugleich der Ruhm unseres Volkes, die spekulative Bewegung eingeleitet zu haben, die es später auf ihre Höhen führen sollte."

Zu den vielen „Falschheiten und Schiefheiten", die Hommes mit Recht an der vorliegenden Cusanus-Literatur bemängelt, gehört auch die, in diesem genialen Denker so etwas wie einen „Liberalen" sehen zu sollen. Deshalb sei hier ausdrücklich bemerkt, daß die wirklichen Kenner des Kardinals wie dessen allseitige sittliche Integrität (die ein Zeitgenosse des Kardinals als „fester denn der Apennin" bezeichnet hat), so auch seine unbedingte Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit hervorheben. So urteilt beispielsweise Ritter: „Man ist berechtigt, ihn im engsten Zusammenhang mit dem kirchlichen Denken zu sehen." Wie Eucken mit Recht hervorhebt, darf unser deutsches Volk stolz sein auf den Mann, den Univ.-Professor Dr. Rieder den „vielleicht Größten des 15. Jahrhunderts" genannt hat. Nach Mennicken ist Cusanus „ohne Zweifel der bedeutendste Denker, der seiner rheinischen Heimat erwachsen ist". „Nikolaus von Kues kann zu einem Erzieher der Nation werden durch die geistige Haltung, die seinem Denken Richtung und Durchschlagskraft gibt. Hier liegt das zeitlos Gültige, das Cusanus über alle Verschiedenheit hinweg zum Rang eines Praeceptor Germaniae erhebt" (Kallen).

Wie ist es nun zu verstehen, daß das philosophische Hauptwerk eines so ragenden Vertreters der Wissenschaft und Denkers ersten Ranges das „Nichtwissen" (ignorantia) zum Gegenstand und Titel hat? Der Pol, um den das Denken des Cusanus kreiste, war die Unendlichkeit Gottes. Hier aber gilt ohne Einschränkung seine Feststellung: „Infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est" („Das Unendliche — Gott — ist als Unendliches unbekannt, weil es über jede Proportion hinausragt"). Vor der Unendlichkeit Gottes versagt unsere Erkenntnis. Das eigentliche Sein, das innere Wesen Gottes, ist und bleibt ja trotz aller Offenbarung für das Geschöpf unbegreifbar; nur der Sohn kennt den Vater.

Cusanus will nun zunächst das, was für uns Menschen unbegreifbar ist, in einer „Belehrung über das Nichtwissen" — so wollen wir „docta ignorantia" zunächst deuten — als unbegreifbar beweisen (docta!). „Die Erkenntnis der Schranke unserer Erkenntnis

ist ‚ignorantia', weil sie uns das Absolute (Gott) verschließt" (Hoffmann). Sie ist „docta" (wissend), weil „man um so besser die Unbegreiflichkeit Gottes erkennt, je mehr man sich ihm nähert: Das ist Sinn und Ziel der D. I." (Vansteenberghe).

Von einem wirklichen, adäquaten Begreifen Gottes kann also nicht die Rede sein. Diese negative Feststellung ist aber nur der Ausgangspunkt der D. I. Gott ist nicht nur „ut in se triumphat" („wie er in sich triumphiert") absolut transzendent — durch diese klare und nachdrückliche Betonung rückt der Kardinal ab von jeder Form des Pantheismus —, sondern auch immanent in seiner Schöpfung. Dort vermag der Forscher Spuren des Unendlichen zu finden, die ebenfalls, im abgeschwächten Sinne, unendlich sind: als Abbilder des absolut Unendlichen. Gelingt ihm dies, so bedeutet D. I. für ihn eine bestimmte Form der Gotteserkenntnis: die analogische, symbolische „im Bild und Gleichnis". „Der Akzent liegt auf docta" (Ritter). Die D. I. stellt sich also dar als ein „wissendes Nichtwissen", besser wohl: „belehrtes Nichtwissen". In ihm wird der Mensch geführt bis zu einer Berührung Gottes, die nur tastendes Erfahren ist, „wobei der Forscher in schattenhaftes Dunkel gerät" (Cusanus). Dieser Ausdruck läßt erkennen, daß Nikolaus zum Kreise der (intelligiblen) Mystiker gehört. „Der Terminus ‚ignorantia' wurde ja speziell in der Mystik zu einer umfassenden Theorie ausgebildet" (Ritter). „Die docta ignorantia des Nikolaus Cusanus" von Dr. Joseph Lenz (Würzburg 1923) hat den mystischen Sinn durch den Untertitel hervorgehoben.

Wie Cusanus im 1. Kapitel der D. I. (Quomodo scire ignorare est) ausführlich darlegt, ist ein „präzises" Wissen nicht bloß auf theologischem Gebiet „schwierig". „Das Nichtwissen bleibt nicht auf seinen engsten Kreis beschränkt: es umfaßt den ganzen Umfang des Denkens" (Ritter). „Mit Hilfe der D. I. wird für uns das Begriffene am real Seienden gesondert vom Unbegriffenen" (Dr. Hildegund Rogner: „Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus von Kues", Inaugural-Dissertation; Breslau 1937). „Der Gegenstand ist ja immer mehr als das Begriffene."

So kommt Nikolaus zum Ergebnis: „Tanto quis doctior erit, quanto se sciverit ignorantem" (Man ist um so wissender, je mehr man weiß, daß man nicht weiß). Also eine Art Sokratismus, worauf ja auch Cusanus im 1. Kapitel hinweist. „Die Unvollkommenheit seines Wissens erkennen, seine Grenzen kennen, und die Gründe unserer Unfähigkeit erkennen, diese zu überwinden: heißt das nicht schon etwas wissen?" (Vansteenberghe.)

Im Nachwort seiner D. I. berichtet Nikolaus, wie sich ihm auf der Seefahrt 1437/38 von Griechenland nach Venedig in der Betrachtung des Meeres — einem Symbol der Unendlichkeit — der Grundgedanke der D. I. („credo superno dono a patre luminum") erschloß. „Nimm nun entgegen", so wendet er sich an seinen „verehrten Lehrer" und Freund, Kardinal Giuliano Cesarini, dem er die Schrift widmete, „was ich schon lange vergeblich zu erreichen strebte nach verschiedenen Methoden (variis doctrinarum viis), bis ich daraufkam, das Unbegreifliche unbegreiflich zu erfassen [also auf eine Weise, die nicht eigentliches Begreifen ist] durch Hinausgehen über unzerstörbare Wahrheiten, die der Mensch wissen kann." Hiermit sind — wie wir noch näher sehen werden — in erster Linie die mathematischen Wissenschaften gemeint. Nikolaus weist hin auf die „große Mühe" (labor ingens), die ihm die Schrift bereitete, und bittet seinen hohen Gönner, nach dem Studium der Lateiner und Griechen auch die „barbaras ineptias" eines Germanen gütigst entgegenzunehmen.

Der Inhalt der drei Bücher der D. I. ist — wie ein weiterer Aufsatz kurz darlegen wird — der erhabenste und schwierigste: „Maximitas absoluta" (Die absolute Größtheit: Gott), „Maximitas contracta" (Die zusammengezogene Größtheit: das Universum), die Vereinigung diesere beiden Größtheiten im Gottmenschen Jesus.

Stockhausen-Kues

DIE MACHT DER FRAU [1]

Der Titel für sich mag abwegige Assoziationen wecken, anreizende oder aufreizende: Erinnerungen an Werke und Auslassungen von Männern, die als willig oder unwillig Versklavte ein Zeugnis ablegen von der Macht des andern Geschlechtes über ihre Sinne. Alle kennen das Wort jenes umdämmerten „Zarathustra" vom Weib und der Peitsche; und manche mögen dabei denken: die schwächlichsten Menschen halten die schärfsten Hunde. Vielen klingen noch die Schmähungen eines Strindberg in den Ohren, das ohnmächtige Kettengerassel eines Weiberknechtes.

Das Buch von Oda Schneider meint nicht die dürftige Reizmacht des Weibes über den Mann. Es gilt der Frau und „dem Ternar fraulicher Urwerte: Reinheit, Hingabe und Fruchtbarkeit". Es gilt dem Ganzwesen, das Knospe, Blüte und Frucht in sich vereint, das schon als Kind im Puppenspiel Mutter ist und noch als entfaltete Mutter Kind mit den Kindern und zugleich jungfrauenhafte Erhalterin ihrer ehelichen Reinheit.

Als Macht der Frau erscheint hier nichts anderes als das Erfüllenwollen und Erfüllenkönnen ihrer ursprünglichen und ihrer gnadenhaften Aufgabe: das Leben zu mehren und zu hüten, das natürliche und das übernatürliche — dem Tod zu wehren, dem zeitlichen und dem ewigen. Wie aber kann es geschehen, daß sie ihre Vollendung in natürlicher und übernatürlicher Mutterschaft so vollkommen zu erreichen vermag, wie es im spröden Erdenstoff nur wenigen vergönnt ist, zumeist nur den Schöpfungen begnadeter Künstler? Ihr ist zu diesem Ziele ein Überschuß an Kraft verliehen worden, ein Zuviel an Liebe, von dem fast jede Frau, gerade auch die Unbefriedigte, die „Hysterische", Zeugnis ablegt; findet sie doch erst ihr Genüge in einer Mutterschaft über alles Leben.

Eine ihrer wesentlichen Aufgaben wird mit tiefer Einsicht aufgezeigt: das Hinführen des Kindes zum natürlichen Vater, der als solcher nur geglaubt werden kann, und das Hinführen zu dem ewigen Vater, der auch nur dem Glauben gegenwärtig ist. Durch dieses Kündenmüssen vom Vater ist die Frau wesentlich

[1] Oda Schneider, Die Macht der Frau. kl. 8° (400 S.) Salzburg-Leipzig 1938, Otto Müller. Geb. M 5.80

religiös, mehr als der Mann. Sie ist es aber nicht nur als Mutter, sondern ihrer ganzen Fraulichkeit nach, durch das demütige Gefühl und das freie Bejahen ihrer „schlechthinnigen" Abhängigkeit. So ragt ihre Gestalt — wie schon die ersten Teile „In der Urzeit" und „Im Heidentum" dartun — notwendig in die Sphäre des Religiösen: als Zauberin, als Priesterin, als Führerin in einem zeitbedingten Mutterstaat, als Sibylle. Im „Alten Bunde" aber steigert sich ihre begnadete Macht zu einem Prophetentum, das nicht nur den Vater kündet, sondern auch den Erlöser und schließlich, aus dem Munde einer Anna, mit welch mütterlichem Entzücken: Gott, das Kind. Im „Neuen Bunde" aber — dem Gegenstande des letzten Teiles — zeigt sich das Wesen der Frau mit ihrem Zuviel an Liebe in reichster Erfüllung, durch kindliche, bräutliche und frauliche Hinneigung zu Ihm, der sich als Gott-Kind und Gott-Sohn offenbarte und als untrennbar vom Vater im Himmel. Hier in dem Lichte der Gnade verliert die Frau ihre erdhaft-dunkle, urmütterliche Namenlosigkeit. Die Namen der großen Heiligen bekunden ein harmonisches Ineinander der weiblichen Urwerte: der knospenhaften Reinheit, der bräutlichen Hingabe, der mütterlichen, übernatürlichen Fruchtbarkeit, doch so, daß ein Ton dominiert und die andern mitschwingen: bei der christlichen Sibylle Hildegard von Bingen die Mütterlichkeit, das Ziehen allen Lebens zu Gott hin, bei Gertrud der Großen die bräutliche Hingegebenheit, bei einer Katharina von Siena die Kraft der kindlich-jungfräulichen Gottabhängigkeit.

Zu einem vollkommenen Dreiklang tönen jene gnadenhaft überhöhten Urwerte nur zusammen in der Jungfrau-Mutter, der gekrönten Himmelskönigin. Ihr freudig-demütiges Fiat erlöst von dem Fluche, der Fruchtbarkeit zu schmerzvoller Strafe machte. Ihre Macht ist es auch, die diesem ganzen Werke die Rundung einer reifen Frucht verleiht: auf dem Eingangsbild, das einem Gebetbuch des 14. Jahrhunderts entstammt, steht die Gnadenmutter unter dem Baume der Erkenntnis neben der Mittlerin zum Tode, neben Eva, als Mittlerin zum Leben, aus den Liebeskräften des gekreuzigten Sohnes. Und prophetisch steht ihre Gestalt am Ende hinter dem Künder der Apokalypse, hinter ihrem ersten übernatürlichen Kind Johannes, hinweisend auf den wiederkehrenden göttlichen Sohn, der alle zeitlichen Möglichkeiten des Wachstums zum Lichte, des Wendens zu Gott oder zu Satan, als Weltenrichter beendet.

„Den Schwestern" ist das Buch gewidmet. Und keineswegs wird den „Schwestern" nur die einschläfernde Friedensschalmei geblasen, keineswegs wird nur der Aufstieg aus einer sündenverschatteten Natur zu der lichten Machtfülle in der Welt der Agape dargetan. Je größer die Höhe, desto furchtbarer gähnt die Tiefe. Gegenüber der mutterschaftswilligen Frau steht in schroffer Sonderung die nur-jungfräuliche Amazone, die widermütterliche Hetäre; gegenüber der lebenhütenden Heiligen die lebensfeindliche Hexe; gegenüber der gekrönten Gottesmutter die gekrönte Babel. All diese Widerkräfte aus einem Zuwenig an Liebe erscheinen als Versucherinnen, die nicht nur mit kunsthafter Symbolkraft gezeichnet sind, sondern vor denen auch mit leidenschaftlicher Sorge gewarnt wird, aus der Vollmacht der mütterlichen Frau heraus.

Es ist auch ein Buch für die Brüder. Es weist ihnen zugleich mit ihrer Macht die Gefahren des Mannestums: die Rationalisierung, die Spezialisierung und Verbeamtung, das einseitig Apollinische und darum Entwurzelnde ihres Lichtstrebens, die Eroberungssucht in den Raum, in das Nur-Sichtbare hinein. Während die Frau als Hüterin des Werdens zugleich Wärterin über die nicht mehr sichtbare Vergangenheit ist, über die sichtbare Gegenwart wie die noch nicht sichtbare Zukunft. Während sie schon von ihrer Geschlechtsart ganz nahe an die Stufen des mystischen, des gottunmittelbaren Lebens geführt wird: an den asketischen Anstieg, über dem das Wort „Reinheit" steht, zu der bräutlichen Bereitschaft für den Einen, den Bräutigam der Seelen und zu der übernatürlichen Fruchtbarkeit hin zu Gott.

Die zeitliche, heilszeitliche Anordnung des Buches entspricht dem Wesen der Frau, dem Wesen der Ekklesia. Gestaltung wie Sprache des Buches künden zu ihrem Teil die Macht der Frau, nicht ihre Schwäche, nicht ihre Unterscheidungslosigkeit, nicht ihre Zerflossenheit. Dialektisch scharfe Fortführung und Hinaufführung der Leitideen in einer kernhaften Sprache, die ganz ohne tote Begriffshülsen auszukommen vermag. Ein kühner Geistesflug ins Metaphysische und Jenseitige, den auch kühle, „aufgeklärte" Geister bewundernd verfolgen mögen; eine Innigkeit der Ansprache, die in das gute, in das beste Herz vorzudringen vermag. Die bejahte Abhängigkeit von einem höheren, von dem höchsten Wesen, diese entbindende Kraft für alles religiöse Leben, wirkt sich aus in der Dynamik der Perioden, in ihrem Aufschwung „zu Gott hin", wie er aus den Sätzen des heiligen Augustinus vor uns aufrauscht und wie er unsern Tagen liturgischen Lebens wieder vertraut geworden ist. Aber zugleich so naturunmittelbar und gottunmittelbar von den Mysterien des zeitlichen und des ewigen Lebens auszusagen vermochte wohl nur eine Frau.

Um über dem Anerkennen die Pflicht des Kritikers, die Pflicht des Unterscheidens nicht ganz zu vernachlässigen, sei hier auf ein Buch hingewiesen, das nur einen Mann zum Urheber haben konnte: auf „Brave, new World", den satirischen Roman des hochbegabten Aldous Huxley. Es zeigt, bis zu welchem Äußersten das männliche Streben, zu rationalisieren und zu spezialisieren, getrieben werden kann: bis zu einer Automatisierung der letzten Lebensfunktionen. In dieser „tapferen neuen Welt" erscheinen alle fraulichen Urwerte verneint: Reinheit gilt als unsozial, Liebe ist ein rudimentäres Spiel ohne die schauererweckende Nähe von Leben und Tod, Fruchtbarkeit ist abgelöst durch mechanische Vervielfältigung. Das drohende Zerrbild einer männlichen Zeit, die sich von der Frau und ihren Werten allzu weit entfernt. Ein Inferno, in dem die zweideutige Gestalt des Dichters steht, vielleicht als ein Nachfahr Dantes, dem nur ein Vergil als Führer zum Licht fehlt, vielleicht als ein Liebhaber der lebensfeindlichen Verneinung.

Auch dieses Buch ist ein Ganzes; in seiner strahlenden Genialität gleicht es einem Goldregen mit giftigen Schoten. Indessen Oda Schneiders tiefwurzelndes und lichtfreudiges Werk einem Orangenbaum gleichen mag, dessen Saftumlauf zu gleicher Zeit Knospe, Blüte und Frucht hervortreibt.

Es ist, als wolle der Geist, als wolle die christliche

Seele gerade in diesen Tagen dartun, daß die urmütterliche, tragende Erde nicht niedergerissen werden kann, daß die Blüte — alles dieses Gebilde mit dem weiblichen Geschlechtswort — daß die Blüte und die Frucht erst den vollsten, unfaßlich gegenwärtigen Duft entsenden, wenn sie gepreßt werden. So wird das Buch einer Benediktinerin erscheinen (bei Otto Müller, Salzburg), das von der Kraft des Magdtums aussagt. Frau Mauras theologisch-symbolische Schau geht aus von dem gewaltigsten und fruchtbarsten Geheimnis, dem der dreifaltigen Gottheit, so wie der Heilige Geist, der als rein Empfangender weiblich geartet scheint, von Gott dem Vater und Gott dem Sohn ausgeht, als unaufhaltsamer Duft. Dieses Werk ist Frucht einer erhabenen Gnosis, Frucht aus der Empfängnis einer ganz hingegebenen Seele, deren Sinne am weitesten geöffnet sind für das Höchste und Unsichtbare, für das tönende Licht des Logos. Die Frau — sei es die Jungfrau Maria, sei es die Sünderin Magdalena — erscheint in diesen tieflebendigen Ausführungen zugeordnet den entscheidenden Phasen der Heilsgeschichte, und — in symbolischer Überhöhung — zugeordnet der Heilsgeschichte einer jeden lebendigen Seele. Das Buch der Ordensfrau, die alle Quellen der Überlieferung unbeirrbar zusammenmünden läßt zu unerschöpflichem Lebenswasser, es kann nur von dem ganz aufgenommen werden, der schon wach wurde für das Geheimnis der Auferstehung, der schon mit Magdalena in dem Gärtner den göttlichen Meister erkennt, den Erwecker des mehr als natürlichen Lebens. Es ist wie eine Fortführung des Werkes von Oda Schneider, das jeden, auch den Unerweckten, zu packen und zu leiten vermag. Irene Behn

BESPRECHUNGEN

GROSSE MÄNNER UND FRAUEN

1. *Hermann Josef, der Mönch von Steinfeld.* Von Wilhelm Hünermann. kl. 8° (318 S.) Bonn 1939, Buchgemeinde. Geb. M 4.50
2. *Norwegische Heilige.* Von Sigrid Undset. 8° (301 S. u. 8 Tafeln) Oslo 1937, Aschehoug & Co.
3. *Vincenz von Paula,* der Irrenfreund von St.-Lazare. Von Werner Leibbrand. (Sammlung „Menschen und Menschenwerk", hrsg. von H. Steinsdorff.) 12° (67 S.) Berlin 1938, Metten & Co.
4. *Der Heilige Hofbauer,* Träger der Gegenreformation im 19. Jahrhundert. Von Richard Ganzer. 8° (72 S.) Hamburg 1939, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. M 1.80
5. *Papa Pio XI.* Evocato da Giovanni Galbiati. gr. 8° (400 S.) Milano 1939, Editrice Ancora. L 30.—
6. *Sünder und Heilige.* Von Erzbischof Alban Goodier. Nach dem Englischen herausgegeben von Heinrich Sierp S. J. 8° (188 S. mit 8 Bildern) München, Verlag Ars Sacra Josef Müller. Geb. M 4.20
7. *Priester des Herrn.* Persönlichkeits- und Lebensbilder. Von Otto Knapp. 8° (259 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. M 4.40
8. *P. Friedrich Plappert S. J.* Ein Lebensbild. Von Carl Haggeney S. J. 8° (94 S.) Münster 1939, Regensbergische Verlagsbuchhandlung. Kart. M 1.70
9. *Dombau im Heiligen Geist.* Geistlichen Bauleuten gewidmet von Josef Höfer. 8° (148 S. u. 5 Bilder) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Kart. M 2.50, Leinen 3.30

1. In der bewegten Zeit des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts geht Hermann Josef, der stille Eifelmönch, seinen Weg in mystischer Ergriffenheit. Hünermann benützt für seine Art der Erzählung die spärlichen Quellen ohne Anspruch genauer Geschichtlichkeit. So müssen auch die geheimnisvollen Erfahrungen göttlicher Nähe mehr dichterisch als theologisch gedeutet werden. O. Pies S. J.

2. Nach einem gedrängten Überblick über die Urzeit Norwegens und den Übergang zum Christentum finden wir, wie knappe, dichterisch geformte Novellen, die Lebensbilder norwegischer Heiligengestalten: Sankt Olav, Halvard, Eystein von Nidaros und Torfinn von Hamar, Sunniva, Magnus. Den Abschluß bildet der edle fromme Pater Karl Schilling aus unserer Zeit. Glaube und Willensrichtung des einzelnen und die Sinnesart der Volksgemeinschaft werden sichtbar; Vorurteile und geschichtliche Irrtümer überall aus dem Wege geräumt. E. Groening.

3. Der von seiner „Romantischen Medizin" sowie von seiner neuen „Arzt-Metaphysik" her bekannte Philosoph und Historiker der Medizin entrollt in diesem kleinen Schriftchen, das ebenso fesselnd im Biographischen wie erfreulich im Weltanschaulichen sich liest, das erstaunliche Leben des Heiligen. Er schreibt als Arzt und sieht entsprechend vor allem die großen Leistungen Vincenz' auf dem psychiatrischen Gebiet, wobei er bei aller aufrichtigen Bewunderung doch auch die gelegentlich hervortretenden Mängel nicht verschweigt. So entsteht ein menschliches, aber keineswegs säkularisiertes Porträt des Heiligen; denn man spürt stets, wie diese warme Menschlichkeit ein Strahl ist aus einem unsichtbaren Fenster, dem Christlichen.
H. U. v. Balthasar S. J.

4. Es handelt sich um einen Vortrag auf der Gesamttagung des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschland an der Universität Berlin vom 1. Dezember 1938. Die Persönlichkeit selbst bietet dem Verfasser nichts Wesentliches. Der Heilige ist im Typus eines Trägers des politischen Katholizismus. Wenn er auch in Warschau viele wieder an die Moralgesetze der Kirche band, so lehnt er sich doch auf gegen die staatliche Ordnung. In Wien vernichtet er die Bestrebungen Wessenbergs und die uralten nationalkirchlichen Traditionen. O. Pies S. J.

5. Der Verfasser, Mitarbeiter Achille Rattis an der Ambrosiana, berichtet von der Tätigkeit des zukünftigen Papstes vor seiner Erhebung und von seinen wissenschaftlichen Arbeiten. E. Bürgi S. J.

6. Das Buch enthält mit großer Tatsachenkenntnis und tiefer Lebenserfahrung gezeichnete Skizzen von Augustinus, Margareta von Cortona, Johannes von Gott, Franz Xaver, Johannes vom Kreuz, Kamillus von Lellis, Josef von Cupertino und Benedikt Josef Labre. Die Deutung dieser Sünder und Heiligen will

einmal die Tatsache unterstreichen, daß es „keinen Stand und keinen Menschen gibt, der von seiner (Gottes) Gnade ausgeschlossen ist, und daß er den niedrigsten seiner würdig machen kann". Die Eigenart dieses Buches und seine Tiefenwirkung liegt jedoch darin, daß es eine Heiligkeit zeichnet, die von der menschlichen Schwäche, der Erfolglosigkeit, dem Versagen der Menschen, der „Sünde" im weiteren Sinne ausgeht und so durch die Führungen der Gnade um so höher steigt, „je tiefer die Fundamente liegen".

J. B. Steinmetz S. J.

7. In sechs Lebensbildern heiliger Priester und an drei Priestergestalten des 19. Jahrhunderts wird vor allem das Seelsorgerliche und Apostolische hervorgehoben. C. Noppel S. J.

8. Plappert strebte von Jugend an nach letzter Vollkommenheit und wurde Priester, um sich ganz für die Menschen verzehren zu können. H. Becher S. J.

9. Im Anschluß an den Lebensgang Scheebens wird die Bedeutung eines stillen Gelehrtenlebens für die Kirche dargetan und so Liebe und Sinn für theologisches Studium und Schaffen geweckt. Zwischenhinein ist das Arbeiten des „Volksbaumeisters" Kolping eingeflochten. Der Abschluß bildet auf dem Hintergrund des Kölner Dombaus durch Meister Gerhard die Darstellung des Wirkens Alberts des Großen.

C. Noppel S. J.

10. *Das Seelenleben der heiligen Johanna Franziska von Chantal.* Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Psychologie weiblichen Heiligkeitsstrebens. Von Dr. Angela Hämel-Stier. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 41.) 8° (VIII u. 68 S.) Würzburg 1937, C. J. Becker. M 2.70

11. *Monika die heilige Mutter.* Von Maria Faßbinder. kl. 8° (110 S. mit 7 Lichtbildern) Trier 1939, Paulinus-Druckerei. Lw. M 1.50

12. *Katharina von Genua.* Lebensbild und geistige Gestalt. Ihre Werke. Von L. Sertorius. (Gestalten des christl. Abendlandes Bd. 4.) 8° (270 S.) München 1939, Kösel & Pustet. M 4.50, geb. 6.30

13. *Ein Leben der Liebe.* Von einer Unbeschuhten Karmeliterin aus Köln-Lindenthal. kl. 8° (224 S. u. 8 Kunstdruckbilder) Dülmen 1938, Laumann. Kart. M 3.—, geb. 3.80

14. *La Bernardine Réparatrice. Sa vocation et sa mission.* Par Dom Idesbald van Houtryve O.S.B. kl. 8° (124 S.) Namur 1938, Edité par la Congrégation des Bernardines Réparatrices à Sorée.

15. *La doctrine spirituelle de Soeur Elisabeth de la Trinité.* Préface du R. P. Garrigou-Lagrange. Par Marie-Michel Philipon O.P. 8° (354 S.) Paris 1938, Desclée, De Brouwer et Cie. Kart. Fr 31.—

16. *Marie-Paulie de Jésus-Christ — Pauline Jaricot.* Par Colette Yver. 8° (243 S.) Paris 1937, Editions Spes. Fr 12.—

10. Der seelische Werdegang der Heiligen beginnt nicht mit mystischen Wonnen, sondern geht vom Heroismus des Alltags aus und führt durch stete Selbstentäußerung zur vollkommenen Hingabe. Bei all dem wird aber deutlich, wie der Selbstverzicht nicht ein Vernichten der Persönlichkeit, sondern deren letzte Indienstnahme für den vollkommensten Dienst Gottes war. A. Willwoll S. J.

11. Auf Grund sorgfältiger Quellenstudien und mit Verwertung der Forschungsergebnisse entwirft Maria Faßbinder ein ebenso lebenswahres wie ergreifendes Bild der heiligen Monika. Das Vorbildliche ihres Gatten- und Muttertums springt in die Augen. Doch wäre es einseitig, das Buch als ein Frauenbuch abzustempeln. Abgesehen davon, daß in jedem Lebensbild der heiligen Monika auch das Bild ihres Sohnes hervortreten muß, geht die Lebensbeschreibung einer heiligen Frau jeden Menschen etwas an. Es ist vielleicht der schönste Ruhm dieser Arbeit, daß sie der Frau wie dem Mann, dem gelehrten wie dem ungelehrten Menschen etwas zu bieten hat. J. Antz.

12. Das Eigenartigste in Leben und Lehren der heiligen Katharina von Genua (1447—1510) bleibt die Tatsache, daß sie geradezu die Mystikerin des Fegfeuers ist. Der tiefe Sinn dieses Dogmas wird ihr aus eigenstem Gotterleben lebendig. Es wächst aus der Heiligkeit Gottes hervor, vor den nichts Unreines hintreten kann. Merkwürdiges Zusammentreffen: Im Zeitpunkt, da die Reformatoren sich anschicken, die Lehre vom Reinigungszustand der abgeschiedenen Seelen als Abfall vom reinen Gottesgedanken abzutun, wird hier dem kirchlichen Dogma aus mystischem Gotteserleben von unerhörter Tiefe und Eindringlichkeit die glaubhafteste Verteidigung, einfach indem sein Gehalt dargelebt wird.

Die Herausgeberin hat sich allzu einseitig an die Forschungen des englischen Religionsphilosophen v. Hügel angeschlossen. So bedeutsam v. Hügels Arbeit ist, sie wurde gerade für die Entstehungsgeschichte und damit für die Echtheitsfrage überholt durch Umile da Genova (in der Revue d'Ascétique et Mystique 16 [1935] 351—380 und auch im Dictionnaire de Spiritualité 1938, fasc. 8, col. 275—290). Danach ist es um die Echtheit der Schriften bedeutend besser bestellt, als v. Hügel und nach ihm L. Sertorius zugeben wollen. In den Fragen der Mystik merkt man hie und da die Abhängigkeit der Herausgeberin von andern Schriftstellern. Auch einige Urteile über die Mystik Katharinas sind anzufechten. So, daß von der „mystischen Nacht" bei ihr nichts zu entdecken sei, daß Christus darin keine Rolle spiele. Das Bild der Frömmigkeit der Neuzeit, das als Hintergrund für das Weiterwirken der Heiligen dient, hat manche Linie und Farbe von H. Bremond entnommen. Damit erklären sich die Schiefheiten und Unfreundlichkeiten betreffend die Gesellschaft Jesu (S. 79). Freilich, St. Jure als „einer der Jesuiten, die sich dem Oratorium anschlossen" (79), ist wohl nur ein Versehen der Herausgeberin. E. Böminghaus S. J.

13. Das Buch ist eine gekürzte und durch bisher unbekannte Briefe ergänzte Zusammenfassung zweier Bücher von P. Plus und schildert das verborgene Leben der Consummata, Marie-Antoinette de Greuser († 22. 6. 1928). O. Pies S. J.

14. Wie ein heiliger Frühling mutet dieser Bericht von der Gründung einer neuen Genossenschaft an, die den Geist des heiligen Bernhard und den Sühnegedanken der Kirche von heute vereint. F. Hillig S. J.

15. Man muß staunen sowohl über die Höhe der Heiligkeit und Begnadung, die ein junges Mädchen

von 26 Jahren nach fünf Jahren im Karmel von Dijon erreicht hat, wie über ihr tiefes Eindringen in die Heilige Schrift, besonders in das Johannesevangelium und die Paulusbriefe. E. Raitz v. Frentz S. J.

16. Die edle Frau war eine Vertraute des Pfarrers von Ars und verzehrte ihr Leben als Laienhelferin und als Gründerin des „Werkes der Glaubensverbreitung" und anderer Stiftungen. Ihre Verkennung, ihre Ausdauer werden besonders lebendig, weil wir sie vor dem Hintergrund des geschäftstüchtigen Lyon sehen. F. Hillig S. J.

17. *Maria Theresia.* Von Heinrich Kretschmayr. 8° (310 S. u. 16 Abbild.) Leipzig 1938, Staackmann. Neue Ausgabe. M 6.50, geb. 8.50

18. *Menschen im Barock.* Abraham a S. Clara über das religiös-sittliche Leben in Österreich in der Zeit von 1670—1710. Von Franz Loidl. gr. 8° (380 S.) Wien 1938, L. Krempel. Kart. M 5.—

19. *Ein König und sein Günstling.* Schicksal und Tragik einer heroischen Freundschaft. Von Johannes Öhquist. 8° (388 S. u. 8 Bildtafeln) Bonn 1940, Röhrscheid. Geb. M 7.80

20. *Carl Ludwig Haller.* Von Kurt Guggisberg. (Die Schweiz im deutschen Geistesleben Bd. 87/88.) kl. 8° (204 S.) Frauenfeld 1938, Huber & Co. Geb. Fr 5.—, M 3.—

21. *Georg Christoph Lichtenberg* (1742—1799). Von Wilhelm Grenzmann. gr. 8° (326 S.) Salzburg 1939, A. Pustet. Kart. M 6.80, geb. 7.80

17. Mit Recht sagt v. Srbik, daß Maria Theresia zum unverlierbaren Besitztum des ganzen deutschen Volkes gehöre (Hist. Zeitschrift 139 [1929] 592). Kretschmayrs neu ergänztes Werk begeistert immer wieder den Leser für dieses „prachtvolle deutsche Naturkind". Immer in gedrängter Knappheit, voll hoher Vernunft und weiser Abgewogenheit erstehen ihre Zeit, ihre Kämpfe und die sie tragenden Persönlichkeiten. Der tiefe weltanschauliche und politische Kampf zwischen der Mutter, die tief in der Offenbarungsreligion wurzelt, und dem Sohn, Josef II., dem „unduldsamen Prediger der Toleranz", wirkt erschütternd. F. Strobel S. J.

18. Loidls Buch will vor allem das Material zusammentragen und nach übersichtlichen Gesichtspunkten zusammenfassen. Ein abgerundetes Bild der religiösen und sittlichen Vitalität des Barockmenschen entsteht nicht. F. Strobel S. J.

19. Öhquist erzählt das Leben des Schwedenkönigs Gustav III. (1740—1792) und seines Freundes Armfelt (1757—1814) hauptsächlich als Denkmal ihres menschlichen Wesens. In der ersten Hälfte wird das Buch zu einem anschaulichen Bild der höfischen Kultur des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Insbesondere spürt man, wie die Religion aufgehört hat, bestimmend für die Lebensform zu sein, und nur mehr für alle Fälle nützlich und zur Bändigung des Volkes notwendig scheint. Der zweite Teil, die Schicksale des aufrechten und trotz aller Fehler ansprechenden Armfelt von 1797 bis zu den Jahren, wo er neben Stein bei Alexander I. von Rußland für den Kampf gegen Napoleon arbeitet, bietet wertvolle Erkenntnisse der damaligen Diplomatie und Politik. H. Becher S. J.

20. In gedrängter Kürze gibt Guggisberg die beste und genußreichste Darstellung des einst so berühmten Mannes, dessen „Restauration der Staatswissenschaften" der Zeit Metternichs eine Offenbarung war. Er sucht die Konversion Hallers zur katholischen Kirche aus seinen politischen, konservativ-reaktionären Anschauungen verständlich zu machen. Doch wird sein Einfluß auf den beginnenden politischen Katholizismus Deutschlands übertrieben. In Wirklichkeit galt er weiten katholischen Kreisen bald als veraltet. Die Erneuerung der Kirche begann schon vor Haller durch die ständige Auseinandersetzung mit der Aufklärung und wiederum mit den Gedanken und Bestrebungen der Französischen Revolution und der napoleonischen Zeit. F. Strobel S. J.

21. Lichtenberg erlebt durch dieses Buch eine Auferstehung. Der universale Mann, Physiker, Philosoph, Literarkritiker, Pädagoge und Psycholog in einem, war der Typ eines deutschen Aufklärers, der zwar die Welt rationalistisch betrachtete, aber dennoch einen dunklen Glauben an Glück, Vorsehung und übernatürliche Hilfe nie aufgab. Gerade sein Ringen um Gott weiß Grenzmann ergreifend darzustellen und so die Tragik, die auf Lichtenberg liegt, wiederzuerwecken. Kant war für Lichtenberg das Verhängnis; denn bei seiner stark gefühlsmäßigen Einstellung versetzte ihn dessen Trennung der reinen und praktischen Vernunft in unlösbare Zweifel. Lichtenberg war der Meinung, daß das Ende des Christentums bevorstehe, wenn es nicht gesäubert und subjektiv für jeden umgebildet werde. Das Buch ist zugleich ein wichtiger Beitrag für unsere Kenntnis von der deutschen Aufklärung überhaupt. F. Strobel S. J.

ICH UND SCHICKSAL

Wesen und Begriff der Philosophie. Von Werner Illemann. 8° (111 S.) Berlin 1938, Junker u. Dünnhaupt. M 4.80

Von der All-Einheit im Ich. Eine paradogmatische Philosophie. Von Martin Klein. 8° (240 S.) München 1939, Ernst Reinhardt. M 6.—; geb. M 8.—

Der Mensch und die ewigen Hintergründe. Religionsphilosophie, Metaphysik der Zeit und ethische Zielbestimmung. Von Ernst Barthel. 8° (70 S.) München 1939, Ernst Reinhardt. M 2.20

Willensfreiheit oder Schicksal. Von Helmut Groos. 8° (277 S.) München 1939, Ernst Reinhardt. M 4.80

Der einzelne und die Gemeinschaft. Goethes Denkprinzipien und der biologische Naturalismus. Zwei Reden von E. G. Kolbenheyer. 8° (27 S.) München 1939, Langen-Müller. M —.80

Die Verwirklichung des Summum Bonum in der religiösen Erfahrung. Von Mohammad Mahmud Ahmad. 8° (157 S.) München 1939, Ernst Reinhardt. M 4.80

Philosophie und Glaube. Von Heinz Zimmermann. 8° (145 S.) München 1938, Duncker und Humblot. M 2.80; geb. 3.50

Im heutigen Ausgang der Philosophie, die mit Descartes einsetzte, sind ihre Grundrichtungen als Extreme auseinandergebrochen. Das ist auf der einen Seite das Ich als erstes Prinzip: hin zu einer Philosophie, die das All im Ich begreift (in einem idealen Ich oder im souverän Einsamen). Und auf der andern Seite ist es Mathematik und Mechanik als Methode: hin zu

einer Philosophie, die alles in einen rein sachhaft kausalen Zusammenhang bindet (in einer idealen Mathese nach Art von Leibniz oder Spinoza, oder im ausgesprochenen Materialismus der mechanischen Kausalität). Diese Richtungen streifen nun alles Maß von sich und gehen jede „aufs Ganze". Absolutheit eines Dithyrambus des Ich und Absolutheit einer heroischen Symphonie des Schicksals stehen sich gegenüber.

So lehnt Illemann für Philosophie einen „Gegenstand" überhaupt ab (39) und legt alles in die formale „Auseinandersetzung des Ich der Erkenntnis" (43). Philosophie entspringt einzig „vom Ich, das will und handelt", her (66) und ist „schöpferisch inhaltliche, der Produktivität des absoluten Ich entspringende Erkenntnis" (62), und darum „Idealismus und nichts als Idealismus" (87). — Klein geht einerseits noch weiter, da er, in Nachfolge der paradoxen Philosophie Constantin Brunners (30), im „Egoismus" das „alleinige Prinzip" sieht (40): „hemmungslose Selbstsucht, gepaart mit Riesenkraft und Verschlagenheit" (206): „Raubtierpranke", alles „für sich allein (zu) erraffen" (ebd.), Feuer eines „Scheiterhaufens" (40) zur „Überwindung und Zerstörung der absoluten Welt" (127). Anderseits aber will er in dieses Ich einbefassen die unverminderte „Gegensatzspannung" (114 ff.) aller Gegensätze zwischen Gott und Welt" (210), zu einem Denken in Antithese und Polarität (207), und nur darum in Paradoxie und Übertreibung (115). — Barthels Ideal, der „hochentwickelte Persönlichkeitsgeist" (10) auf der „Erde als Maximalkugel im sphärischen Raum" (8) zur „Selbsterfassung des Göttlichen im harmonischen und weithorizontigen Menschen" (62), steht, ebenso wie das All-Ich Kleins, unter dem Gesetz der „Polarität aller Dinge" (13). Aber es ist wesentlich die Polarität zwischen dem „Logosgeist der Freiheit" und dem „Muttergeist der gebundenen Materialität" (56).

Diese Polarität braucht nur den Akzent zu wechseln, und der Dithyrambus des Ich schlägt um in die heroische Symphonie des Schicksals: wie in der Mitte des 19. Jahrhunderts die beiden ineinander verschlungen erscheinen. Der „Muttergeist der gebundenen Materialität" gestaltet sich bei Groos zum alleinigen Prinzip. Groos hatte in seinem großen Werk über den „Deutschen Idealismus und das Christentum" (München 1927) den Idealismus, der sich so gern als stilrein johanneisches Christentum (in Hegel und Schelling) begriff, als unvereinbaren Gegensatz zum Christentum überhaupt dargestellt. Nun säkularisiert sich dieses Christentum aus seiner kalvinischen Gestalt in einen restlos folgerichtigen Determinismus. „Das Schicksal geht nicht an dem Ich vorbei, sondern durch es hindurch" (133). Der „Mensch" ist „Durchgangspunkt der Kausalreihen" (ebd.), „und nicht mehr als Durchgangspunkt" (147), in einer „vollkommenen Einordnung in dieses Gesamtsein" (146). „Jede Handlung ist ein Glied der kleinen Kette meines Ich, und diese Kette wiederum Glied der großen Kette des Nicht-Ich" (147). Das hieraus folgende Ethos ist darum Sichbescheiden, Geduld (270), Härte, Furchtlosigkeit (271), Ruhe (274), amor fati (274 f.), namenlose Notwendigkeit (275). Groos nimmt hierfür als bevorzugte Begründung das „biologische Denken" (258), das gemäß der Abstammungslehre kein „absolut andersartiges Wesen von allen übrigen Lebensstufen" (241) zulassen kann, wie es der freie Mensch wäre. So verweist er selbst auf Kolbenheyer (259). — Kolbenheyers „biologischer Naturalismus" kennt in der Tat das Individuum nur als „Anpassungsform, die den Bestand und das Wachstum der Art unter den jeweiligen Lebensverhältnissen ... zu sichern befähigt ist" (5). Der Dithyrambus des Ich in der Sprache dieses Determinismus lautet dann: „ein in seinen nervenphysiologischen Reaktionsgrundlagen durch seine Abstammung weitaus differenziertes Zentralorgan ist angetrieben, die Denkdispositionen sehr umfassender Orientierungsgebiete abändernd auszubauen" (27), wie Kolbenheyer das Genie definiert.

Für das Sichbedingen der beiden Absolutismen, absolutes Ich und absolutes Schicksal, ist es dann aber lehrreich, wie Mohammad Mahmud Ahmad seinen Islam der absoluten Bestimmung in einen restlosen Aktivismus eines All-Ich säkularisiert und anthropologisiert. Gott als „Summum Bonum" ist die Ziel-Idee eines „Bewußtseins, das so sehr ausgeweitet ist, daß es das gesamte Weltall umspannt" (14), in einem „Zustand ewigen und allumfassenden Seins, Lebens" usw. (16).

Friedrich Heiler, als Herausgeber, empfiehlt diese Schrift als „fruchtbare Verbindung indischer Mystik und abendländischer Denkarbeit" (7) und gibt mit dieser seiner Lieblingsidee der „Verbindung" (zwischen relativierten Religionen) das Stichwort zu der Weise, wie Zimmermann aus dem Wirbel der Gegensätze Rettung schaffen möchte. Wie es die Philosophie des Ich ausdrücklich tut und die Philosophie des Schicksals es (in der Alleingeltung der Kausalreihen) folgerichtig tun muß, stellt er gegen einen „Totalitätsanspruch gegenständlichen Denkens" (72) die formale „Verbindung" als solche, als „umfassende Einheit menschlicher Gewißheit" (72) und als formale „Schönheit" des objektiv „Architektonischen" (28 ff.). Dahinein begreift sich die gesamte Philosophie und Theologie: in einen Kantianismus also formal ästhetischer Harmonie, wie Cohen den einer formal logischen Methode baute und Natorp den eines formal unendlichen Progreß.

Damit münden die Absolutismen von Ich und Schicksal in einen reinen Formalismus subjektiver und objektiver „Verbindung", d. h. aber eines absoluten Relationismus. Gott und Welt und Ich sind untergegangen in die „Beziehung an sich". Diese „Beziehung" ist in der absoluten Philosophie des Ich das aktive Einbefassen des All in das Ich, in der absoluten Philosophie des Schicksals aber das passive Einbefaßtsein des Ich in das All. Es ist wohl kein Zufall, daß damit im Grund derselbe Standpunkt eingenommen ist, wie ihn der neue radikale Positivismus Schlick-Carnaps anstrebte. Die geschöpflichen Absolutismen haben alles Gegenständliche restlos aufgelöst. Der wahre Schöpfer-Gott ward abgedankt in das schöpferische Ich, daß dieses abgedankt werde in die „schöpferische Beziehung".

E. Przywara S. J.

SCHICKSAL UND FREIHEIT

Von Josef Kreitmaier S. J.

Der gerechte Gott wird es nicht leicht haben — so könnte es uns Kurzsichtigen und Eingeengten dünken —, wenn er einmal als unbestechlicher Richter bei jedem von uns und bei allen unsern Gedanken, Worten, Werken und Unterlassungen die tausendfach verflochtenen und verknoteten Knäuel von schicksalhaften Notwendigkeiten und freien Willensentscheidungen entwirren muß. Da darf auch nicht die kleinste Ursache, und läge sie Hunderte von Jahren zurück, unbeachtet gelassen und in ihrem Gewicht unter- oder überschätzt werden. Und wenn dann das Urteil gesprochen ist, wird weder der Angeklagte selbst noch der Weiseste aller Weisen auch nur den geringsten Einwand mehr erheben können. Die Anteile von Schicksal und Freiheit sind ohne jeden Restbestand endgültig voneinander geschieden, und nur der letztere Anteil wird in die Waagschale gelegt werden und sie entweder nach oben steigen oder nach unten fallen lassen. Wer möchte zweifeln, daß Gottes Urteil immer anders lauten wird als das unsere, das nur auf der Kenntnis der gröbsten und unmittelbarsten Ursachen, und zwar nur ihrer Erscheinung, nicht ihres Wesens und ihrer Einflußstärke, beruht?

Die Mächte des Schicksals waren von alters her dem Bewußtsein der Menschheit gegenwärtig. Das Fatum der Römer, die drei Moiren, die Schicksalsgöttinnen der Griechen, von denen die eine den Lebensfaden spinnt, die andere ihn austeilt und die dritte ihn abschneidet, die altgermanischen Nornen sind nur ein äußerer mythischer Ausdruck der Idee. Das Christentum als Erlösungsreligion hat den Schicksalsgedanken etwas zurücktreten lassen; aber wir werden sehen, daß auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft, die ja nur den geringeren Teil der Erdbewohner umfaßt, das Schicksal noch eine gewaltige Macht ist. Wenn Shakespeare sagt, der Mensch müsse ertragen, was das Schicksal auferlegt, oder Schiller, etwas heroischer, vom gigantischen Schicksal spricht, das den Menschen erhebe, indem es ihn zermalme, so wissen wir doch, wie wenige Menschen es gibt, die ihr Schicksal mit Ergebung tragen oder gar unter seinem wuchtenden Druck an innerer Freiheit und Größe gewinnen. Unser Leben ist geradezu eine Schicksalstragödie, deren letzter Akt der Tod ist. Darum haben auch Lebensbeschreibungen großer Männer und Frauen, in deren Leben Willensmächte und Schicksalsmächte in beständiger Fehde liegen, etwas so Hinreißendes und Bezauberndes für den Leser, der ja selbst mitten in solchen Kämpfen steht.

Es gibt Worte, die durch vielen Gebrauch so abgenützt wurden, daß wir uns ihrer Bedeutungsfülle nicht mehr recht bewußt werden. Wir hören zwar das Wort, aber sein Sinn ist blaß geworden und schemenhaft. Solcher Art ist auch das Wort Schicksal. Es gleicht einer völlig abgegriffenen Münze, die weder Bild noch Inschrift mehr erkennen läßt. Wir wollen darum diese Münze einschmelzen, mit Hilfe der uralten, noch vorhandenen Stempel neu prägen und dann das Bild genau betrachten und die Inschrift entziffern.

Schicksal ist schon unser Eintritt in die Welt. Es wäre doch ein zu unsinniger Gedanke, daß wir selbst uns ins Dasein gerufen hätten. Das lag ebenso außer unserer Gewalt, wie es außer unserer Gewalt lag, unser Dasein zu verhindern, und wie es auch jetzt noch außer unserer Gewalt liegt, es zu enden. Von einer fremden Macht aufgerufen, sind wir und bleiben wir in alle Ewigkeit. Auch der Tod löst nicht unser Sein, sondern nur das Gehorsamsverhältnis des Werkzeuges.

Auch unsern Eltern gebührt keinerlei Anteil an unserem individuellen Sein. Sie haben zwar freiwillig Teilursachen gesetzt, aus denen ein neues Menschenwesen entstehen konnte, keinesfalls aber entstehen mußte. Daß es wirklich entstand und daß gerade unser Ich aus dieser Verursachung hervorging, war für sie genau so Schicksal wie für uns. Wir wissen nur, daß wir in alle Ewigkeit nicht geworden wären, wenn nicht dieser Vater und diese Mutter in diesem Augenblick und unter diesen Umständen sich aufs innigste vereinigt hätten, und dabei Hunderte von Millionen Mitbewerbern aus dem Felde geschlagen worden wären. Verfolgen wir die Ursachenkette nach rückwärts, dann kommen wir bis zu unsern Stammeltern. Es ist ja die äußerste Unwahrscheinlichkeit, die der Unmöglichkeit gleichkommt, daß, wenn die Stammeltern nicht gesündigt hätten, die Glieder der langen Ursachenkette sich ebenso gefügt hätten wie nach dem Sündenfall. Schicksal und Freiheit, Tugenden und Sünden unserer Vorfahren, vielleicht nur ein Blick, ein Wort, selbst ein ungesprochenes Wort, wo es am Platze gewesen wäre, haben die Linienkurve der Ursachen so verlaufen lassen, daß sie auf den einen Punkt unter unzählbaren traf, der Ich heißt. Die geringste Abweichung hätte an diesem Punkt vorbeigeführt und uns für immer im Reiche der bloßen Möglichkeit belassen.

Mit dem Schicksal unseres Daseins sind viele andere Schicksale unseres Soseins untrennbar verbunden, die außerhalb unserer freien Entscheidung stehen. So der Erdteil, das Land, der Ort, die

Zeit, wo unser Leben begann, die Erbanlagen und Erbbelastungen, die persönlichen Gaben, die unser Organismus als einmaliges Wesen mitbekam als gutes oder schlechtes Werkzeug der neugeschaffenen Seele, die nicht nach allen gemeinsamem Schnittmuster gefertigt, sondern meinem Körper in genauester Maßarbeit angepaßt wurde.

Man könnte nun meinen, der Ort unserer Geburt, ob in Asien oder Europa gelegen, ob Dörfchen oder Großstadt, ob in eine weite Ebene gebettet oder zwischen hochgetürmte Berge, im kalten Norden oder warmen Süden, sei doch eine sehr gleichgültige Sache, schicksalhaft zwar, aber ohne Einfluß auf unser Tun und Lassen, auf unser Denken und Fühlen. Aber die seelische Haltung eines Dorfinsassen ist doch wirklich eine andere als die des Großstädters, die des Amerikaners anders als die des Afrikaners oder Europäers, die des Alpenbewohners anders als die des Holländers. Alle haben ihre Vorzüge, Fehler und Eigenheiten. Der Deutsche ist aktiv und ein Grübler, der Russe geduldig und passiv, aber zäh, der Franzose aufgeweckt und sparsam, der Spanier feurig und tief, der Italiener lebhaft und genügsam und liebt mehr die lichte Weite (das römische Imperium!) als die dunkle Tiefe, der Engländer langsam, aber praktisch und zielbewußt. Blut und Boden prägen tatsächlich ohne unser Wollen einen Teil unseres Schicksals.

Ob wir ferner Bub oder Mädel wurden, von großer oder kleiner Figur, hübsch oder häßlich, lebensfähig oder zu frühem Tode bestimmt, gesund oder kränklich, dumm oder gescheit, stumpfsinnig oder geweckt, ob unsere Eltern harmonisch zusammenstimmten oder nicht, ob sie reich waren oder arm, in Hütten wohnten oder in parkumschlossenen Palästen, ob sie psychisch normal oder minderwertig oder gar Verbrecher waren, ob der Vater Bauer, Arbeiter, Beamter oder Künstler war, die Mutter eine anspruchsvolle Weltdame oder eine anspruchslose und arbeitsame Hausfrau, ob sie gläubig waren oder glaubenslos: alles das und vieles andere mußten wir widerstandslos hinnehmen.

Haben wir schon bedacht, welche Tragik für ein unschuldiges Kind darin liegt, wenn es von unmenschlichen Eltern aufs grausamste mißhandelt oder zu ständigem Hungern verurteilt wird, oder wenn es ahnungslos einem sittlich verwahrlosten Scheusal in die Krallen fällt oder in eine moralisch verseuchte Anstalt gerät? Solche Dinge müssen schicksalmäßig auch im späteren Leben weiterschwären. Bedeutet sodann ein häßliches Äußere für ein Mädchen nicht durchweg den Verzicht auf die Ehe und damit in vielen Fällen eine schwere körperliche und seelische Belastung? Wird es trotzdem, etwa wegen reicher Mitgift geheiratet, dann kann man sich das Glück einer solchen Ehe wohl selbst ausmalen. Es ist sehr billig, die alte Jungfer zum Gegenstand des Spottes zu machen; sie verdient vielmehr unser Mitleid wegen ihres harten unverdienten Loses. Ist aber das Mädchen hübsch, dann wird es nur allzu leicht ein Opfer brutaler Sinnengier zügelloser Männer.

Wie viele außergewöhnliche, ja geniale wissenschaftliche und künstlerische Begabungen gehen unerkannt zu Grunde, weil die äußeren Bedingungen der Entwicklung vollständig mangeln, während andere in Mißkennung ihrer wirklichen Fähigkeiten trotz bester Schulung über ein schwaches Mittelmaß nicht hinauskommen. Gott hat die geistigen Anlagen ebenso verschwenderisch ausgeteilt wie die Frühlingsblüten eines Baumes. Nur ein kleiner Bruchteil reift zur Frucht. Was wollte die Welt auch mit all den Gelehrten und Künstlern anfangen, wenn alle Fähigkeiten sich entfalten könnten! Jede Pflanze braucht für ihr Gedeihen das ihm zuträgliche Erdreich und Klima. Ein Beethoven und Mozart hätten wohl nie die Welt mit ihrem Glanz erleuchtet, wenn sie mit der gleichen inneren Veranlagung Söhne von Dorfbauern gewesen wären statt von Musikern. Und ein Ignatius von Loyola wäre wahrscheinlich ein weltlicher, vielleicht verweltlichter Ritter geblieben und kein Heiliger geworden, hätte ihm nicht eine feindliche Kugel das Bein zerschmettert. Wie tausendfach greift doch das Schicksal in jedes Menschenleben hinein!

Wenden wir uns von äußern Bedingungen zu den innern, dann taucht vor allem das schwierige Problem der Vererbung auf. Vielleicht schlummerten bei den Eltern gewisse Erbanlagen, waren aber in einer früheren Generation sichtlich zu Tage getreten. Gott straft eben die Sünden der Väter bis in ferne Geschlechter. Es gibt nicht nur die Erbsünde, sondern auch Erbsünden, die an sich noch ohne persönliche Schuld sind, wohl aber Schuldquellen werden können. Wie die Vergeudung des Familienvermögens auch noch Kinder und Kindeskinder arm machen kann, so schleichen diese Erbsünden oder Erbkrankheiten weiter und zerrütten oder gefährden Moral und Gesundheit. Solcher Art sind Tuberkulose, Geschlechtskrankheiten, Idiotismus, Irrsinn, perverse oder auch überstarke normale Triebe. Wie oft müssen wir sittlich hochstehende, körperlich und geistig gesunde Eltern unter Tränen klagen hören, daß ihr Sohn allen sorgsamen Erziehungsmitteln widerstrebe und ihr tägliches Kreuz sei! Verfolgen wir solche Fälle in frühere Generationen, dann taucht auf einmal ein ganz gleichgearteter Typus auf. Also erbliche Belastung! Gerade das Böse hat einen besonders starken Vererbungsdrang. Vielleicht hinterläßt es weit mehr Spuren im körperlichen Organismus als das Gute, das mehr etwas Seelisches ist.

Die Menschheit wäre längst körperlich und seelisch völlig verdorben, in Laster und Verbrechen erstickt, wenn die Auswirkung der Erbanlagen sich stets zwangsmäßig vollzöge. Denn mögen sich diese auch im Ablauf der Generationen von selbst abschwächen, so werden sich anderseits immer wieder neue bilden. Aber es gibt auch Regenerationskräfte; die Vorsehung hat dafür gesorgt. Außer den ererbten Anlagen gibt es ja auch die rein persönlichen, angeborene oder erworbene. Liegen diese auf der gleichen Linie wie die ererbten, dann allerdings können sie deren Triebkraft noch verstärken; sind sie aber anderer, entgegengesetzter Art, dann werden sie ihnen entgegenwirken bis zur völligen Löschung, abseits von aller Erkenntnis und freien Mitwirkung. Ideale Alescha-Naturen, die in gutem Sinne aus der Art schlagen, gibt es nicht nur in der schwer belasteten Familie der Karamasoff. Jeder von uns ist von Haus aus, und vielleicht ohne jede Spur von Vererbung, entweder ein intravertierter oder extravertierter Typ, wie die schönen Fachausdrücke der Psychologen lauten, die aber nichts anderes besagen als Denkertyp oder Anschauungstyp; jeder von uns ist gewandt im Leben oder hilflos, Phantasie-, Gemüts- oder trockener Wirklichkeitsmensch; wir tragen das Leben entweder leicht oder schwer, sind entweder phlegmatisch dahindösend oder geweckt und arbeitsfreudig, schüchtern oder keck, friedliebend oder draufgängerisch, sanftmütig oder reizbar, gleichmäßig ruhig oder launenhaft.

Alle diese Anlagen nun begegnen im Leben ihren eigentümlichen Schwierigkeiten und geben Anlaß zu Fehlern, die Andersgearteten ferner liegen, zu Hochmut, Sinnlichkeit, Skepsis, Vernachlässigung der Pflichten usf. Gott aber wird sie in Rechnung stellen, wenn er sein letztes Urteil spricht.

Der Hauptfaktor aber, der dem Ansturm des Bösen Halt gebietet, ist die freie Willensentscheidung für das Gute und gegen das Böse. Den hemmungslos dem Laster verfallenen Genußmenschen stehen andere gegenüber, die es bekämpfen und besiegen, in sich selbst und durch Wort und Beispiel auch in andern. Diese sind die eigentlichen Erneuerer der Menschheit. Freilich haben auch freie Entscheidungen für das Gute wieder eine Menge schicksalhafter Verstrickungen zur Folge. So hat z. B. jeder frei gewählte Beruf seine ihm eigentümlichen Gefahrenquellen, und wir wissen aus Erfahrung, daß sie manchem zum Verderben werden. Man denke nur an Priester, Ärzte, Rechtsanwälte, Staatsmänner. Eine verantwortungsbewußte Berufsberatung wird darum sowohl diese Gefahrenquellen als auch die moralischen und geistigen Kräfte des zu Beratenden kennen müssen. Mißgriffe sind bei aller Vorsicht unvermeidlich, weil auch der Klügste nicht alles durchschauen und vor allem nicht in die Zukunft blicken kann, die uns oft genug vor ganz unerwartete und jeder Berechnung sich entziehende Schwierigkeiten stellt. Was bedeutete der freiwillige Entschluß, dem Herrn zu folgen, für die weiteren Schicksale eines heiligen Petrus, was für die eines Judas!

Noch viel weiter greift das unabwendbare Schicksal in das Menschenleben hinein. Wenn wir mit genau den gleichen körperlichen und geistigen Eigenschaften, mit denen unsere Individualität ausgestattet ist, im Altertum oder im Mittelalter geboren worden wären, was wäre wohl aus uns geworden? Ganz andere formende Kräfte wären ja tätig gewesen und hätten unserem geistigen Antlitz ganz andere Züge aufgeprägt.

Verweilen wir einen Augenblick im Bereich des Religiösen. Es gibt Zeitalter, wo der ruhige Besitz religiöser Güter im wesentlichen unangefochten bleibt, und andere, wo um ihn erbitterte Kämpfe auszufechten sind. Wir brauchen nur einen Blick in das Jahrhundert der Reformation zu werfen mit seiner Gewissensbedrückung (Cuius regio, eius et religio!), seinen giftigen Kanzelreden und seiner derben, bisweilen unflätigen Flugschriftenliteratur auf beiden Seiten. Heute kann doch niemand mehr leugnen, daß die arge Verweltlichung der alten Kirche, die gerade feineren Geistern wie Pirckheimer und Dürer schwer auf der Seele lastete, einen Hauptgrund für das gewaltige Ausmaß der Glaubensspaltung bildete.

Damals ging es noch um die Form des Christentums. Es kann aber auch Zeiten geben — die Jahrzehnte des Rationalismus und Materialismus oder des Monismus, der, wie Schleich einmal zutreffend bemerkt, nur das Gott anerkannte, nicht aber den Gott, liegen ja nicht weit hinter uns —, wo das Christentum selbst in Frage gestellt wird, wo zahlreiche Einwände gegen die Offenbarung, oft mit unleugbarem Geschick aufgemacht, selbst standhafte Christen verblüffen, beunruhigen und verwirren können, wo ein Durcheinander und Gegeneinander philosophischer Systeme einen gemeinsamen Standpunkt kaum mehr erkennen läßt, wo man ungestüm gegen alles anrennt, was dem Christen als unverrückbare Grundlage der Ordnung gilt.

Und diese lauten Ausrufer wollen das Böse nicht um des Bösen willen, sondern um eines vermeintlichen Guten willen; sie sind im bürgerlichen Leben oft untadelige Menschen, opferbereit bis zum Verbluten für ihre Ideale, während man den gleichen tatwilligen Idealismus, die gleiche Kampfbereitschaft für das christliche Erbgut in den eigenen Reihen so oft schmerzlich vermißt. Und bei allem dem sieht Gott gleichmütig zu, ja er scheint zu schlafen, wie der Heiland auf dem Schifflein während des Seesturmes, bisweilen hat es geradezu den Anschein, als begünstigte er die Bestrebungen der Kinder dieser Welt; denn sie häufen Erfolge auf

Erfolge, während die Arbeiten zu seiner Ehre nur wenig Frucht zu bringen scheinen. Darüber hat schon Jeremias (12, 1—4) geklagt.

Vollzieht sich nicht alles, was nach außen groß und mächtig ist, von jeher außerhalb der christlichen Gemeinschaft im profanen Raum? Was sind unsere Kirchen, früher Mittelpunkte der Städte, und all die weiträumigen Klosterbauten gegenüber den riesenhaften Industrieanlagen und Verwaltungsgebäuden, gegenüber den Wolkenkratzern, die sich Hunderte von Metern in die Höhe strecken? Nicht einmal Glocken und Orgeln sind Reservatrechte der Kirche geblieben. Ist es da ein Wunder, wenn so viele Menschen von diesem Glanz geblendet werden, so daß sie nicht mehr klar sehen können und wie Nachtschmetterlinge das blendende Licht umkreisen? Lockt sie nicht immer wieder der Ruf des Versuchers: „Dies alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest"?

Dieser glänzenden Pracht des Weltlichen gegenüber erscheint die gläubige Kirche als eine kleine Herde nicht nur der Zahl, sondern dem oberflächlich Blickenden auch der Geltung nach. Zwar heißt es in den Seligpreisungen: „Selig die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen"; die Weltgeschichte scheint uns dagegen zu lehren, daß das Erdreich denen gegeben wird, die Sanftmut als Schwäche und Unmännlichkeit betrachten und mit kühner Entschlossenheit in das Weltgeschehen eingreifen. Im Magnificat beten und singen wir: „Er hat die Hungernden mit Gütern erfüllt und die Reichen leer ausgehen lassen." Wir aber sehen, daß das Wort sich erfüllt: „Wer hat, dem wird gegeben werden, wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen werden, was er hat." Auf irdisch Gesinnte macht es nicht den geringsten Eindruck, wenn man ihnen sagt, daß der Ausgleich erst im Jenseits erfolge, daß unter dem „Erdreich" (terra, γῆ) das Land der Verheißungen zu verstehen sei. Selbst tiefgläubige und fromme Christen empfinden es als schwere Glaubensprüfung, daß Gott fortwährend den Triumph der Welt und die Demütigung seiner Anhänger zuläßt. In der Tat gehört dazu ein Glaube, der Berge versetzt. Wie viele haben ihn? Wie tief ist die Verwirrung religiöser Begriffe selbst in die Christenwelt eingedrungen!

Da rufen uns Gegner des Christentums zu: „Seid ihr blind für all das Unsinnige, das in euren Dogmen steckt? Seht ihr nicht, wie eure sogenannten Gottesgelehrten im Schweiß ihres Angesichtes sich abmühen, eine Erklärung der hunderterlei Schwierigkeiten zu finden? Wie oft und hartnäckig haben sie schon als unwandelbare Lehrsätze Behauptungen verteidigt, die eine voraussetzungslose Wissenschaft klar und bündig widerlegt hat, so daß sie schließlich die Waffen strecken mußten? Und was ist aus eurem Christentum geworden, selbst wenn man annimmt, daß es ursprünglich einen idealen Gedanken verwirklichen wollte? Heute ist es in Hunderte von Sekten zerfallen, die einander bekämpfen und verdammen. Und selbst die christlichen Glaubensbrüder, wie lieblos sind sie oft gegeneinander, wie selbstgerecht und gehässig!" Ein anderer höhnt: „Auch ich habe einmal die Religionsstunden über mich ergehen lassen müssen. Es war nichts als Drill; da mußten Sätze um Sätze auswendig gelernt werden, und wehe, wenn einer versagte. Wie froh war ich, daß uns in andern Lehrstunden schmackhaftere Speisen vorgesetzt und die Fabeleien des Religionslehrers unwirksam gemacht wurden!"

Geben wir ruhig zu: Im Hinblick auf all die Menschlichkeiten, die es in der Kirche als einer sichtbaren, aus schwachen Menschen bestehenden Gemeinschaft immer gegeben hat, auch im Urchristentum, haben es die Menschen, die nie in den magnetischen Anziehungskreis der Kirche gekommen sind oder nur in seine letzten schwachen Ausläufer, die von Jugend auf eine nur aufs Irdische gerichtete und dem Religiösen ferne Erziehung genossen haben, wo sich darum auch keine religiöse Vorstellungswelt bilden konnte, wahrlich nicht leicht, den entgegengesetzten, stärker auf die Sinne wirkenden Ziehkräften gegenüber standhaft zu bleiben. Wir können es sogar verstehen, daß manche, ohne Schuld, wenigstens ohne schwere und unmittelbare Schuld, ihren angestammten Glauben verlassen. Die Verhältnisse, die dazu führten, waren übermächtiges Schicksal.

Die sittlichen Verhältnisse, unter denen der heutige Mensch in allen Kulturstaaten ohne sein Zutun leben muß, sind nicht besser als die religiösen. Ein erschütterndes Bild der Sittenlosigkeit zeichnet Ferdinand Hoffmann, ein Stuttgarter Regierungsmedizinalrat und Facharzt für innere Krankheiten, in dem Abschnitt seiner Schrift „Sittliche Entartung und Geburtenschwund"[1], wo er „das erotische Zustandsbild" beschreibt. Sind dem Kundigen diese Verhältnisse auch nicht ganz fremd, so werden seine Vorstellungen doch noch weit durch diese auf Tatsachen und Zahlen fußende Zeichnung überboten. Es ist aber auch erschütternd zu sehen, mit welchem Unverständnis der Verfasser und viele Tausende mit ihm die Aufgabe der Kirche verkennen, statt sie als Bundesgenossin bei der Erfüllung des Reformprogramms willkommen zu heißen. Er klagt sie an, daß sie unfähig gewesen sei, die Flut von Unrat einzudämmen. Die Kirche ist eine moralische Macht; sie kann bei der Verkündigung ihrer sittlichen Ideale nur an den guten Willen appellieren; es stehen ihr weder Polizei noch Gefängnis- oder Geldstrafen zur

[1] 2. Aufl. München 1938, J. F. Lehmann.

Verfügung. Trotzdem ist ihre Macht auf die Seelen überall dort, wo sie ungehindert Zugang findet, größer als irgend eine andere irdische. Eine innere Umkehr wird durch Zwangsmaßnahmen nie bewirkt werden können, und darum müssen sich Staat und Kirche bei dieser schweren Aufgabe die Hände reichen. „Das übermächtige und hinreißende Vorbild", das der Verfasser als einzigen Beweggrund der Besserung gelten läßt, bedarf selbst erst einer überirdischen Idee und des Hinblicks auf überirdische Sanktionen, wenn es gegen die „übermächtigen und hinreißenden" Lockungen der Sinne wirksam sein soll.

In dieses erschreckende Milieu, das der Verfasser so erbarmungslos aufdeckt, sind heute Millionen von Menschen ohne ihre Schuld hineingeraten. Werden unter solchen Umständen nicht geradezu heroische Kräfte gefordert, um nicht selbst in dieser Flut zu versinken? Heroismus ist aber immer eine Sache der Wenigen, nicht des Durchschnitts. Da fehlt ihnen, schwach wie der Mensch nun einmal ist, nur noch der äußere Anreiz, um sie zu Fall zu bringen. Die Zahl dieser Anreize ist Legion.

Dostojewski läßt den Großinquisitor zu Christus sprechen: „Sie haben dein Kreuz auf sich genommen, sie haben jahrzehntelang hungrig und nackt in der Wüste gelebt, von Heuschrecken und Wurzeln sich genährt. Wohl kannst du mit Stolz hinweisen auf diese Kinder der Freiheit und der freien Liebe, auf das freie und herrliche Opfer, das sie brachten in deinem Namen. Aber bedenke: es waren ihrer alles in allem genommen nur einige Tausende und dazu noch Übermenschen. Aber die übrigen? Was haben sie, die Schwachen, denn verbrochen, daß sie nicht das ertragen konnten, was die Starken ertrugen?"

Jahrhunderte mußten vorübergehen, bis der Satz von der alleinseligmachenden Kirche in seinem ganzen Umfang und in der nötigen Einschränkung verstanden und auch den Protestanten die bona fides zugebilligt wurde. Ach, wir dürfen bei der Zubilligung der bona fides oder doch mildernder Umstände noch viel weiter gehen, nicht nur auf dem Gebiete des Glaubens, sondern auch der Moral! Wir haben hier einen Kronzeugen, gegen den es keine Berufung gibt, den Heiland selbst, der inmitten seiner Todesqualen ausrief: „Vater, verzeihe ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun." Ein gewichtiges Wort, das der erhabenste Kenner menschlicher Herzen gesprochen hat, und das wir darum bei unserem Verhältnis zum Nächsten an die Spitze stellen sollen. Zur schweren Sünde, zur vollen Abkehr von Gott — der Ausdruck „Beleidigung Gottes" darf nicht so verstanden werden, als ob wir Gott durch unsere Sünden ein Leid zufügen könnten; die Sünde haftet ja ihrem ganzen Sein und Wirken nach einzig und allein am Menschen — gehören klare Erkenntnis und volle freie Zustimmung. Die Moralisten haben dicke Bücher geschrieben, um die klare Erkenntnis zu fördern. Aber selbst angenommen, daß ihnen das gelungen sei, wie viele Menschen gibt es denn, die solche Bücher lesen und verstehen oder sich aus eigenem zu solcher Erkenntnis durchzuringen vermögen? Die wichtigsten sittlichen Grundsätze werden zwar auch in Predigt und Katechese verkündet, wie viel davon bleibt aber im Gedächtnis solcher Christen haften, deren Beruf in die Welt führt und sie mit täglichen Sorgen belastet? Jeder Seelsorger weiß, wie viel Unklarheit in den Köpfen steckt. Klare Erkenntnis! Warum leugnet der Atheist einen persönlichen Gott? Weil er ihn nicht kennt. Warum bekämpft er mit solcher Wut den Gottesglauben? Weil er ein Phantom für Gott hält, oder weil er die Übel dieser Welt mit seinem Gottesbegriff nicht zu vereinigen weiß, oder weil er die Lieblichkeit der Religion nie erfahren hat. Und sind die zahlreichen Göttergestalten der Heiden nicht doch eine schwache Erinnerung an den unbekannten Gott, nach dem sich die Menschenherzen, auch die der Ungläubigen, sehnen? Was können diese armen Menschen dafür, daß ihnen die strahlende Sonne der Wahrheit durch Wolken verhüllt ist?

Es genügt durchaus nicht, daß einem Menschen Glaubens- und Sittenlehren vorgelegt werden. Diese Wahrheiten und Gebote müssen auch in sein Gewissen eindringen, um ihre Annahme oder Nichtannahme moralisch wertbar zu machen. Bei wie vielen Menschen bildet sich aber durch unverschuldete Verhältnisse eine dicke Schicht zwischen Ohr und Gewissen, der gegenüber alle Glaubens- und Sittenprediger in den Wind reden! Die Sturheit und Aufnahmeunfähigkeit für höhere Einsprechungen und Einwirkungen, die religiöse Vitaminarmut, die wir bei den meisten Menschen antreffen, müßten jeden Seelsorger mutlos machen, wenn nicht doch ein Teil seiner Samenkörner auf fruchtbares Erdreich fiele und hundertfältige Frucht brächte. Viele hören zwar das Gesetz, haben es aber im nächsten Augenblick schon wieder vergessen, gleichen also, wie der heilige Jakobus sagt, einem Manne, der sich im Spiegel beschaut, aber alsogleich nicht mehr weiß, wie er aussieht.

Wer aber möchte sich bei allem, was wir schon gesagt haben, ein Urteil darüber zutrauen, wie weit die Schuld, wie weit das Schicksal reicht? Wir Geborgenen und von Jugend auf Behüteten sind nur zu leicht geneigt, den Stab über verirrte Mitmenschen zu brechen. Unser Schicksal war eines der günstigsten. Wie oft versagen wir trotzdem unserm durch Erkenntnis geschärften Gewissen den Gehorsam! Wir haben wahrlich keinen Grund, Anklage gegen unsere Brüder und Schwestern zu erheben, die von Kindheit an in eine Umwelt von

Glaubens- und Sittenlosigkeit, von Armut und Entbehrung, von Lieblosigkeit und Härte versetzt waren. Der hartherzige Gläubiger im Evangelium soll uns immer an das Wort des Herrn mahnen: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet."

Wie unser Eingang ins Leben blindes Schicksal ist, so ist es auch unser Ausgang. Wir wissen nicht, wann uns Gott abruft, nicht wo und unter welchen Umständen, ob nach einer langen oder kurzen Krankheit, durch plötzliches Versagen der Herztätigkeit, durch äußere Gewalt oder durch einen unglückseligen Zufall. Auch der Selbstmord, der ein freiwilliges Beenden des Lebens scheinen könnte, macht keine Ausnahme. In der Ursachenkette mag ja manches oder sogar vieles Schuldbare liegen, der Akt selbst, als der widernatürlichste, den es überhaupt gibt, dürfte kaum je unter den Begriff der Verantwortlichkeit fallen, wäre darum ebenso Schicksal wie der natürliche Tod. Manche religiös gesinnten Menschen, die zu diesem äußersten Abwehrmittel ihrer Verzweiflung greifen, beten noch und empfehlen ihre Seele dem Herrn, bevor sie Hand an sich legen. Gottfried Keller hat uns in seinem „Sinngedicht" in der tragischen Gestalt der Regina einen solchen Fall erzählt. Das ist nun zwar Dichtung, aber wir haben doch schon ähnliche Beispiele in Wirklichkeit erlebt.

Schicksale überindividueller Art sind die drei apokalyptischen Volksgeißeln: Pest, Hungersnot, Krieg. Mag es immerhin der Kunst und Findigkeit der Ärzte gelingen, die Gefahr verheerender Seuchen einzudämmen, einer geregelten Weltwirtschaft, eine wirkliche und allgemeine Hungersnot kaum mehr befürchten zu lassen, Kriege aber werden wohl immer wieder von Zeit zu Zeit einzelne Staaten oder die Welt in Flammen setzen. Wenn es gelingt, das Feuer einzudämmen, ist schon viel, vielleicht alles erreicht, was zu erreichen ist. Gegen solche schicksalhafte Naturgewalten sind die einzelnen Menschen machtlos. Wer möchte sich auch die übermenschliche Weisheit zutrauen, die ungeheuer verwickelten Ursachen zu durchschauen, die zu Kriegen geführt haben? Wir sehen da nur Oberflächen; in die Tiefen dringt kein irdisches Auge. Nicht einzelne Menschen, die ja, so hoch sie auch stehen mögen, doch ohnmächtig sind, schließen die Ursachenkette, sondern die ganze Menschheit in ihrer Zusammenballung von Schicksal und Schuld hat sie geschmiedet.

Mitleid und theologische Spürsucht haben sich oft um das Schicksal der Kinder gesorgt, die ohne das Sakrament der Taufe sterben. Eine befriedigende Antwort läßt sich aus unserer dürftigen Kenntnis des Heilswillens Gottes nicht geben. Wozu also das unfruchtbare Grübeln! Was wissen wir denn über die außergewöhnlichen Wege des allmächtigen und allgütigen Gottes? Glauben wir, daß er wirklich nur an die Gesetze und Vorschriften gebunden ist, die er ihrem Wesen nach doch nur für erwachsene Menschen erlassen hat? Es gibt keine Gesetze für Unmündige. Und warum sollte er, der Naturgesetze durchbrechen kann, nicht auch die uns bekannten Gesetze der Heilsökonomie durchbrechen können?

Und das Schicksal der durch menschliche Schuld Ungeborenen? Es gleicht dem Schicksal der durch Gottes Fügung Ungeborenen, deren Zahl buchstäblich zahllos ist, wenn man alle möglichen Welten in Rechnung stellt, die Gott hätte schaffen können, aber nicht geschaffen hat. Sie alle leben, genau wie wir, von Ewigkeit her in der Idee Gottes, ausgestattet mit ihrer Individualität, ihren Schicksalen und freien, auch bedingt freien Handlungen. Wenn die durch Schuld der Eltern Ungeborenen reden könnten, dann würden sie den verbrecherischen Vater, die verbrecherische Mutter ohne Unterlaß anklagen, daß sie ihnen die Möglichkeit einer ewigen persönlichen Beseligung vorenthalten haben. Vielleicht auch würden sie Gott danken, daß er das Verbrechen zugelassen hat, weil sie doch nicht zu ihm gelangt wären. Aber diese ungeborenen Kinder können zum Schicksal ihrer Völker werden und sie allmählich für den Untergang reif machen. Die heutigen Kulturvölker stellen uns ein warnendes Beispiel vor Augen.

Wie aber nun: wenn wir alle derart vom Schicksal umstrickt sind, bleibt da noch Raum für die Freiheit? Gleicht sie nicht einer vom Thron verstoßenen Königin oder gar einer Theaterkönigin mit ihrer Krone aus Goldpapier? Was ist überhaupt Willensfreiheit? Ist es so, daß der Mensch immer und notwendig dem stärksten Motiv folgt, daß darum unser ganzes Streben dahin gehen müsse, den Motiven für das Gute ein Übergewicht gegen die für das Böse zu verschaffen? Diese Meinung dürfte nicht haltbar sein. Denn der wirksame Wille zur Bereitstellung stärkster Motive fordert ja nach dieser Theorie selbst wieder ein übergewichtiges Motiv, und dieses wieder ein anderes, und so käme man rückwärts schreitend doch immer wieder zu notwendigen Akten.

Wir werden darum festhalten müssen, daß der Mensch beim Gebrauch seiner Willensfreiheit zwar ein Motiv haben muß, daß dieses aber nicht unbedingt in sich das stärkste sein müsse. Erst das „ich will" macht es dann tatsächlich zum stärksten. Es wäre aber ein verhängnisvoller Fehlschluß, den Stärkegrad der äußeren Motive gering zu schätzen, im Gegenteil: jede Erziehungsmethode, jede Predigt, jede Propaganda wird darauf ausgehen müssen, möglichst starke Motive vorzulegen, weil die Erfahrung stets zeigt, wie starken Einfluß auf die Willensentscheidung die Stärke der Motive ausübt. Gute Lehrer und eifrige Priester sind

darum für das Schicksal ganzer Gemeinden von der allergrößten Bedeutung.

Was man aber auch immer über die Freiheit des Willens, die doch dem Bewußtsein der Menschheit unauslöschlich eingeprägt ist, ihr den größten Adel verleiht und Strafen erst sinnvoll macht, sagen mag: sie bleibt für uns Naturgeheimnis, um dessen Erklärung sich die Philosophie vergebens abmüht, wenn sie nicht einfach den Knoten durchschneidet, indem sie die Willensfreiheit leugnet. Der Christ wird zur Erklärung die Gnade einschalten wollen. Aber wir wissen ja aus der Geschichte, welch bittere und langwierige Kämpfe um das Problem „Gnade und Freiheit" ausgefochten wurden, ohne unfehlbar sicheres Ergebnis. Zum Naturgeheimnis kommt auch noch das Gnadengeheimnis. Eines aber ist sicher: es gibt für jeden Menschen einen, wenn auch noch so schmalen „Durchgang durchs Rote Meer", der ihn sicher an das andere Ufer bringen kann. Ob er den Pfad benützt, ist Sache seiner eigenen Entscheidung.

Wir müssen somit das allgemeine Bewußtsein der Menschheit zum Führer nehmen, wenn wir die Willensentschlüsse der Menschen in den Blickpunkt unserer Betrachtung rücken. So viel wissen wir: es gibt auf unserer irdischen Pilgerfahrt keine gebahnten Straßen, noch viel weniger Schienenwege, die uns sicher und automatisch ans Ziel führen. Wir dürfen darum das Ziel nie aus den Augen verlieren, sonst geraten wir unfehlbar auf Irrwege. Gewiß gibt es tagtäglich hunderterlei Anlässe, wo wir uns frei für das eine oder andere entscheiden, wenn wir z. B. bei einem Spaziergang diesen oder jenen Weg einschlagen, wenn wir aus einer Speisekarte im Hotel diese Speise wählen und nicht die andere, die uns ebenso gut munden würde, wenn wir eine gestreifte Krawatte umlegen statt einer einfarbigen, und was dergleichen Nichtigkeiten mehr sind. Das alles sind Entschlüsse, die uns nicht wehe tun. Ganz anders schon wird unser Verhalten, wo es Schwierigkeiten zu überwinden gilt, wo Opfer und Anstrengungen gefordert werden, wo eine Versuchung uns zulächelt und uns in ihre Netze locken möchte.

Es hat Menschen gegeben und gibt es noch heute, die wenigstens in allen wichtigeren Dingen Gottes Gesetz stets vor Augen haben und auch unter den härtesten Widerständen befolgen. Sie haben heroisch mit sich selbst gerungen und sind Heilige geworden, uns zum Vorbild und — Vorwurf.

Es hat andere gegeben und gibt es noch heute, die da und dort straucheln und mehr oder weniger bewußt Sünden begehen, über die sie sich später selbst schämen, im allgemeinen aber doch gelernt haben, sich selbst zu überwinden und ihr Gewissen immer mehr zu schärfen. Ihre Zahl ist schon größer. Aber sie ist immer noch verschwindend gegenüber denen, die fast mit berechenbarer Sicherheit stets das den Sinnen Schmeichelnde oder den Großen dieser Welt Gefällige wählen und auf entgegengesetzte Pflichten kaum mehr achten. Sie folgen blind den stärkeren Motiven, die bei ihnen immer irdische sind, und sind Sklaven ihrer Neigungen und Triebe geworden, schwerhörig oder taub für die Mahnungen des Gewissens. Wie oft muß der Priester im Beichtstuhl die Erfahrung machen: je lauer der Christ, um so tiefer der Schlaf seines Gewissens!

Bei dieser Menschenklasse, deren Verhältnisse wir bereits geschildert haben, versagen alle menschlichen Urteile und Normen. Wie ihr sittlicher Wille und ihre Taten objektiv zu werten sind, ist meistens ganz klar. Die subjektiven Momente, die doch die Sünde erst zur Sünde machen, sind für uns vollkommen unüberschaubar. Wir sind nicht imstande, die Anteile von Schicksal und Schuld gegeneinander abzuwägen. Gerade bei den schauerlichsten Verbrechen regt sich der Zweifel, wie weit ihr Täter verantwortlich ist. Solche Menschen sind gewiß Raubtiere, vor denen sich die Gesellschaft in irgendeiner Form schützen muß. Und doch mag der ewige Richter gnädiger urteilen als wir, und wären wir selbst sehr weise, in Theorie und Praxis wohlgeschulte Rechtsgelehrte. Geheimnisse des allwissenden Gottes!

Wir gehen noch weiter. Der Übeltäter ist vielleicht selbst der Meinung, daß seine Tat freier Entscheidung entsprang. Er überschaut ja die Ursachenkette ebensowenig wie wir Unbeteiligten. Es kann ein irriges Urteil sein. Wie oft kommen Arzt und Beichtvater in die Lage, Zwangsgedanken und Zwangstriebe feststellen zu müssen, die jede Verantwortung ausschließen, wo der Patient oder Pönitent hartnäckig die Freiwilligkeit behauptet. In solchen Fällen gilt der Normalsatz: „Man muß dem Beichtenden glauben", nicht mehr. Mögen das extreme Fälle sein, wie viele andere mag es geben, wo die Freiwilligkeit doch so stark gehemmt ist, daß die Schuld bedeutend herabgemindert ist und sicher nicht mehr die furchtbare Strafe ewiger Verwerfung verdient. Gerade bei ängstlichen Seelen, die sich so leicht schwerer Sünden anklagen, wird ein erfahrener Seelenführer in seinem Urteil sehr vorsichtig sein.

Unser kurzer Blick in das Mysterium iniquitatis — vielleicht übersetzen wir besser und wörtlich: Geheimnis der Unordnung statt Geheimnis der Bosheit — ist erschütternd und doch auch wieder tröstlich. Keine Hölle wäre groß und weit genug, um all die Menschen zu fassen, die sich je gegen Gottes Gesetz verfehlten, wenn alle ihre Sünden bewußte und vollkommen freiwillige Sünden wären. Aber schon unsere armselige Kenntnis der Rolle, die das Schicksal im Menschenleben spielt, wehrt sich gegen diese Annahme. Das Geheimnis der Unordnung reicht eben doch unver-

gleichlich weiter als das Geheimnis der Bosheit. Und dann das wundervolle und trostreiche Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen, der stellvertretenden Sühne! Wir können in diesem Leben noch gar nicht ahnen, wie viel die Schwachen den Starken verdanken für ihr ewiges Los. Die Tatsache aber ist von Gott selbst verbürgt und bildet einen Grundstein unseres Glaubens.

Mögen die Menschen darum noch so große Verheerungen anrichten, Gott läßt sich seine Pläne durch sie nicht stören. Wir alle, die Gläubigen und die Ungläubigen, die Gerechten und die Sünder, müssen ihm die Farben liefern, die hellen und die dunklen, für sein Weltbild, das uns auf dieser Erde noch gänzlich verhüllt ist und erst im Jenseits enthüllt wird. Dann wird unser Staunen über die Ausmaße und Herrlichkeiten des Gemäldes, unsere beseligende Bewunderung und jubelnde Lobpreisung des Meisters in alle Ewigkeit kein Ende mehr finden.

LITURGISCHE ERNEUERUNG UND DIE BETEILIGUNG DES VOLKES AM GOTTESDIENST IN DER VÄTERPREDIGT

Von Josef Gülden

Der allgemeine Niedergang des religiösen Lebens, der sich infolge der Massen-„Bekehrungen" nach Konstantins Friedensschluß mit der Kirche in den christlichen Gemeinden überall zeigte, stellte die Oberhirten, besonders in den Großstädten mit ihrer noch kaum dem Heidentum entwöhnten Gesellschaft der allerverschiedensten Kulturstufen und Nationen[1], vor die größten und schwierigsten seelsorglichen Aufgaben. Eine regelrechte Verwilderung griff auch auf den innersten Bezirk des Gemeindelebens über, auf den Gottesdienst. Darüber enthalten die Homilien und Schriften der Väter des ausgehenden 4. Jahrhunderts außerordentlich lebendige Berichte, besonders die des heiligen Johannes Chrysostomus[2]. Als Prediger von Antiochien klagt er in seiner 36. Homilie zum 1. Korintherbrief[3], daß es in der Kirche wie in einer Wirtsstube zugehe, „wie in einem Bad oder wie auf öffentlichem Markt". Besonders schlimm war es an Festtagen, wenn sich die Massen derer zur Kirche drängten, die eben nur an diesem einen Tag das Gotteshaus betraten, mehr aus Neugierde als aus Frömmigkeit[4]. Noch lebten solche, die Martyrer hatten leiden sehen[5]. Und schon vernehmen wir den von nun an durch alle Jahrhunderte hindurch nicht mehr verstummenden Vergleich der augenblicklichen Lage der Kirche mit der vollkommeneren der Urkirche.

Da hören wir zunächst die Klage über die äußere Zuchtlosigkeit im Benehmen der Menge des Volkes während des Gottesdienstes. „Selbst zur Zeit des Gebetes hören viele nicht auf zu lachen", heißt es in der 15. Homilie des Johannes Chrysostomus zum Hebräerbrief[6], die in Konstantinopel gehalten wurde. Der Prediger geht den Gründen solcher Ehrfurchts- und Interessenlosigkeit nach. Da stellt er Unwissenheit des Volkes in gottesdienstlichen Dingen fest. Die Christen kennen z. B. die Psalmen nicht mehr: „Sagt mir, wer von euch hier Anwesenden wäre imstande, auch nur einen einzigen Psalm herzusagen, wenn er darum gebeten würde, oder sonst einen Abschnitt aus der Heiligen Schrift? Kein einziger." Die „Schlager des Teufels" aber kennen sie alle[7]. Darum sind sie in der Kirche da, wo sie mitsingen müßten, stumm: „Wenn du anstatt liederlicher Gesänge die himmlischen Psalmen lernst, so hast du die Sprache wieder erlangt, nachdem du zuvor stumm gewesen."[8] Die wegen ihres schamlosen Benehmens in der Kirche Getadelten antworten dem Prediger: „Wir hören nicht, was gelesen wird" — die Kirchenräume müssen damals schon sehr groß gewesen sein —, und weiter sagen sie: „Wir verstehen nicht, was das Gelesene heißt." Johannes Chrysostomus ermahnt sie zu um so größerer Aufmerksamkeit und zum Gebet: „Du verstehst nicht das Gesagte? So bete, damit du es lernst."

Ein anderer Grund des Niedergangs liegt nach dem gleichen Beurteiler darin, daß die lebendigen religiösen Geschehnisse der alten Kirche zu bloßen äußeren Formen erstarrt seien. „Damals war die Kirche der Himmel selbst, da der Heilige Geist alles lenkte, alle Kirchenvorsteher beseelte und sie zu von Gott Angehauchten machte. Wir aber besitzen heutzutage nur noch die Symbole und Zeichen jener Gaben (Gnadenwirkungen, Prophetien usw.). Denn auch jetzt noch reden unser zwei oder drei nacheinander, und wenn der

[1] Vgl. P. Chrysostomus Baur, Johannes Chrysostomus und seine Zeit (München 1930) und seine Einleitung zum Mt.-Kommentar in der Bibliothek der Kirchenväter (BKV), Joh. Chrys. I 7.

[2] Vgl. die Aufsätze von J. Stiglmayr im 115. Bd. dieser Zeitschrift (1928) S. 81 ff. und 170 ff.

[3] Migne, P. G. Bd. 61, Sp. 313 ff.

[4] Vgl. die Weihnachtspredigt des J. Chrys. des Jahres 386: Migne 49, 351 ff.

[5] Migne 57, 433, wo die Martyrer der letzten Verfolgungen unter Maximin Daia (gest. 313) gemeint sind.

[6] Migne 63, 121.

[7] 2. Hom. zu Mt., BKV, Joh. Chrys. I 41.

[8] 32. Hom. zu Mt., a. a. O. II 232.

eine aufhört, beginnt der andere. Aber das sind nur Zeichen und Erinnerungen jener (früheren Dinge)."[9] Mehrere Beispiele werden zum Beleg dieser Feststellung angeführt. Zunächst die Begrüßung zwischen Priester und Volk: „So antwortete das Volk, als wir begannen: ‚Und auch mit deinem Geiste', und deutete damit an, daß sie das früher einmal nicht auf Antrieb des eigenen Denkens, sondern vom Geiste getrieben sagten."[10] Hier wird dieser schlichte kurze Gruß also charismatisch verstanden. In der Urgemeinde war die gegenseitige Liebe und Hilfe Wirklichkeit; jetzt steht statt dessen in der Kirche noch der Schatzkasten für die Almosen. „Doch nur das sinnbildliche Zeichen ist da, nirgendwo aber die Sache."[11] Für die ersten Christen war das Haus, in dem sie sich zur Feier der heiligen Geheimnisse trafen, ihr Haus, sie hatten also in Wirklichkeit „ein Haus, einen Tisch, eine Seele". „Wir aber sind von der Tugend jener weit entfernt und wohnen in getrennten Häusern"[12]; wir — meint er — kommen zwar hier noch zusammen, aber ohne innere Anteilnahme an der Gemeinschaft der eucharistiefeiernden Gemeinde. Viele verlassen die Kirche schon gleich nach der Predigt[13], andere stürzen zu den offenen Türen hinaus, noch bevor die Austeilung der heiligen Gaben vollendet ist, ohne Danksagung[14]. Wohl bringen die Eingeweihten, also die getauften Christen, ihre Opfergaben noch selber mit zur Kirche. Aber eigentlich erkennt man sie nur an dieser äußeren Gabe in ihrer Hand, nicht an dem Beginn eines neuen inneren Lebens[15]. Die Gläubigen bringen als Weihegeschenke goldene, mit Edelsteinen besetzte Kelche! aber „was nützt es dem Herrn, wenn sein Tisch mit goldenen Kelchen bedeckt ist, er selber aber (in den Armen) vor Hunger stirbt?"[16]. Der Priester entbietet den Friedensgruß; man gibt sich den Friedenskuß — aber „den Frieden selber finden wir nirgends"[17]. Und so heißt das Schlußurteil: „Die Kirche gleicht jetzt einer von ihrem früheren Reichtum herabgesunkenen Frau, die vielfach nur noch die Zeichen ihres ehemaligen glücklichen Zustandes besitzt und die Schränke und die Kästchen für den goldenen Schmuck herzeigt, aber keine Schätze mehr hat."[18] Die Ursachen sind also: Veräußerlichung und Ehrfurchtlosigkeit, im Grund also ein unlebendiger Glaube auf der einen und Ichsucht, Streit, Erwerbsstreben und ein Preisgegebensein an alle menschlichen (oder unmenschlichen[19]) Leidenschaften auf der anderen Seite. Gegen beide Fehlerquellen gehen die Väter in ihren Predigten an. Wichtig ist es aber zu sehen, wie sie nicht nur darauf verfallen, apologetische (um dem Glauben wiederaufzuhelfen) und Sittenpredigten (um der erkalteten Liebe neue Wärme zu geben) zu halten, sondern wie sie immer und immer wieder von dem ausgehen, was sie mit dem Volk eben tun und feiern, d. h. also von der Liturgie und dem gemeinschaftlichen Gottesdienst.

Der Glaube und die Ehrfurcht mußten wieder erweckt werden. So übte man das Volk darin, die großen heiligen Dinge der Kirche wieder in Ehrfurcht und Dank zu benutzen oder zu empfangen: die Ehrfurcht vor der Kirche, als der „Wohnung der Engel, der Erzengel, dem Reich Gottes, ja dem Himmel selbst"[20]; und vor dem heiligen Altar: „Überlege, aus welchem Grund und wozu er hier steht. Denke daran, wer der ist, der von hier ausgeht, und so verstumme schon, bevor der Augenblick naht. Wenn doch einer den Thron des Königs auch nur sähe, so erhöbe er sich aufmerksam und erwartete den Einzug des Königs. So sei auch du schon ehrfürchtig, bevor jener staunenerregende Augenblick da ist; verstumme und erhebe dich, bevor du die Decken auf dem Altar ausgebreitet und den Chor der Engel voranschreiten siehst."[21] Tiefer als durch Predigten und Erklärungen über den Altar mußte die Ehrfurcht vor ihm durch die Gebete verankert werden, die etwa in der syrischen Liturgie beim Auszug vom heiligen Altar verrichtet wurden[22]: „Bleibe im Frieden, heiliger, göttlicher Opferaltar des Herrn! Ich weiß nicht, ob ich zu dir zurückkehre oder nicht. Der Herr verleihe mir, daß ich dich schauen darf in der himmlischen Kirche der Erstgeborenen, und ich vertraue fest auf diesen Bund. Bleibe im Frieden, heiliger Opferaltar der Entsühnung! Der heilige Leib, das Blut der Entsühnung, die ich von dir empfangen habe, mögen meine Verfehlungen tilgen, die Sünden nachlassen, und mir Vertrauen schenken im Angesichte des furchtbaren Thrones unseres Herrn und Gottes in Ewigkeit. Bleibe im Frieden, heiliger Opferaltar und Tisch des Lebens! Und flehe für mich um Erbarmen zu Jesus Chri-

[9] 36. Hom. zu 1 Kor. 14, Migne 61, 312.
[10] Ebd.
[11] 43. Hom. zu 1 Kor., Migne 61, 369.
[12] 32. Hom. zu Mt., BKV II 226.
[13] 3. Hom. über die unfaßbare Natur Gottes, Migne 48, 725.
[14] Hom. über die Taufe Christi, Migne 49, 370.
[15] 4. Hom. zu Mt., BKV I 72.
[16] 50. Hom. zu Mt., BKV II 108.
[17] 36. Hom. zu 1 Kor., Migne 61, 313.
[18] 36. Hom. zu 1 Kor., a. a. O.
[19] Die 4. Hom. zu Mt. vergleicht bestimmte Menschen mit Tieren: ausschlagenden Eseln, springenden Stieren, gierig fressenden Bären usw.
[20] 36. Hom. zu 1 Kor., a. a. O.
[21] Ebd.
[22] Wenn sie auch nur vom Priester gesprochen wurden, so mußte doch eine solche hohe Auffassung des Priesters auch das Volk auf die Dauer tief mit beeinflussen; die Übersetzung stammt von P. Raphael Hombach O. S. B.

stus, unserem Herrn, daß ich niemals aufhöre, deiner eingedenk zu sein, jetzt und allezeit und in die Äonen der Äonen. Amen." Eine besondere Ehrfurcht muß das Herz der Gläubigen erfüllen vor dem heiligen Buch, in dem das Wort Gottes für die Verkündigung in der Gemeinde aufbewahrt wird. Augustinus nennt in der 2. Erklärung des 21. Psalmes (zu Vers 15) die Heilige Schrift das heilige Herz Christi, das uns durch seinen Kreuzestod geöffnet wurde und jetzt im Wort Gottes offen steht. So muß sich der Christ in ehrfürchtiger Liebe beugen vor dem heiligen Buch, das die innersten Geheimnisse Christi in der Form der Heiligen Schrift in sich enthält. Bevor man deshalb das heilige Buch in die Hand nimmt, muß man sich die Hände waschen; so lehrt Johannes Chrysostomus in der 53. Homilie zum Johannesevangelium[23]: „Wir waschen uns die Hände, wenn wir das Buch nehmen wollen. Seht, welche Ehrfurcht und Hingabe gegenüber der Lesung! Wenn wir das sorgfältig weitertun, ernten wir großen Nutzen. Laßt uns nur die Hände waschen, wenn die Seele von Hingabe erfüllt ist." Diese große Ehrfurcht vor dem heiligen Buch hat sich in der Ostkirche, mehr noch als in unserer Liturgie, bis auf den heutigen Tag erhalten; es hat seinen ständigen Platz auf dem Tisch des Altares vor dem Allerheiligsten. Wenn es vom Diakon zur Lesung getragen wird, eilt das Volk herbei, um es zu grüßen. Der Priester segnet mit ihm das Volk.

Wichtiger aber als diese Vorbereitung der betenden Gemeinde durch die Erweckung des ehrfürchtigen Glaubens vor den Geheimnissen der heiligen Dinge waren die immer wiederholten und vertieften Bemühungen, das Volk wieder zum lebendigen Bewußtsein seines eigenen Wesens als der lebendigen Kirche und Gemeinde Gottes auf Erden aufwachen zu lassen. So spricht Johannes Chrysostomus in der 18. Homilie zum 2. Korintherbrief[24] von der gewaltigen Kraft der „versammelten Gemeinde": „...denn groß ist der heiligen Versammlung, d. h. der Kirche, Kraft und Gewalt. Merke dir, wie groß die Macht der versammelten Kirche ist: ihr Gebet befreit den Petrus aus den Fesseln[25], es öffnet dem Paulus den Mund, es rüstet die zum Hirtenamt Berufenen gut aus; deshalb bittet der, welcher geweiht werden soll, um ihre (der versammelten Gemeinde) Gebete..., und sie selber geben dazu ihre Zustimmung." Augustinus erklärt Jahr für Jahr[26] den Neugetauften, wie selbst die größten Schätze und Geheimnisse der Kirche Christi auf Erden: die heiligen Gaben des Leibes und Blutes des Herrn das Geheimnis dessen sind, was die Kirche, was sie selber als Christen sind: Leib des Herrn. „Denn auch wir sind sein eigener Leib geworden und durch sein Erbarmen sind wir das, was wir empfangen. Der Apostel sagt nämlich: ‚Ein Brot, ein Leib sind wir alle' (1 Kor. 10, 17)." „Wenn ihr also der Leib Christi seid, so ist euer Geheimnis auf dem Tisch des Herrn niedergelegt. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr: ‚Amen', und indem ihr das antwortet, besiegelt ihr es."

Weil die heiligen Geheimnisse dem ganzen christlichen Volk in der Kirche zu eigen gegeben sind, trennt auch in ihrem Empfang nichts Priester und Volk, „denn da werden alle in gleicher Weise zum Gleichen zugelassen; nicht wie im Alten Testament, wo der Untergebene andere Speisen aß und es dem Volk nicht erlaubt war, von der Speise der Priester zu nehmen. Jetzt aber verhält sich die Sache ganz anders; denn allen wird ein Leib und ein Kelch gereicht."[27] Dann folgt eine klassische Stelle, in der Johannes Chrysostomus bei der Gemeinsamkeit des Besitzes auch die Gemeinschaft des Betens und Handelns in der christlichen Liturgie aufzeigt: „Auch zu den Gebeten siehst du das Volk viel beitragen. Denn für die Besessenen und für die Büßer werden gemeinschaftliche Gebete, sowohl vom Priester als auch von ihnen, verrichtet. Und alle beten gemeinschaftlich ein und dasselbe Gebet, ein Gebet, sage ich, voll des Erbarmens[28]. Und wieder ist ein anderes Gebet zu beginnen, wenn wir diejenigen, die des heiligen Tisches noch nicht teilhaftig werden können, von den heiligen Schranken abweisen[29]; dabei liegen alle in gleicher Weise auf dem Boden, und alle erheben sich wieder in Gemeinschaft. Ferner: wo der Friedensgruß ausgeteilt und nacheinander empfangen wird, küssen wir uns alle gegenseitig; und sogar bei den schauererregenden Geheimnissen selber verrichtet, wie der Priester für das Volk, so auch das Volk für den Priester Gebete; denn diese Worte: ‚Und mit deinem Geiste' bedeuten nichts anderes als das. Weiter: auch das Gebet, durch welches Gott die Eucharistie (die Danksagung) dargebracht wird, ist beiden gemeinsam; denn nicht er allein feiert die Danksagung, sondern auch das ganze Volk feiert sie; denn das Eucharistiegebet beginnt erst, wenn jene (das Volk) mit der erhobenen Stimme (des Priesters) die ihrige vereinen, auf daß es ‚...würdig

[23] Gehalten in Konstantinopel; Migne 60, 295. Vgl. auch die 2. Hom. zu Mt., BKV I 42.

[24] Migne 61, 526f.

[25] Apg. 12, 5.

[26] Sermo 227 vom Ostertag IV, Migne 38, 1099ff.; ebenso Sermo 272, Migne 38, 1246ff., vom Pfingstfest, und, beiden sehr ähnlich, Sermo VI, Migne 46, 834ff.

[27] Johannes Chrysostomus in der 18. Homilie zu 2 Kor., Migne 61, 527.

[28] Gemeint sind die Fürbittgebete, die zum Teil schon mit dem Ruf um das Erbarmen Gottes beginnen und bei denen jede einzelne Bitte mit dem „Herr, erbarme dich" des Volkes beantwortet wird.

[29] Die Katechumenen und alle Ungetauften mußten die Kirche vor Beginn der Gläubigenmesse verlassen.

und recht' geschehe. Was aber wunderst du dich, daß das Volk zuweilen mit dem Priester zusammen die Stimme erhebt, da es doch vielmehr selbst mit den Cherubim und den himmlischen Mächten vereint jene hochheiligen Hymnen[30] zum Himmel emporsendet!" Dies alles sagte er — wie der Prediger selber erklärt — nicht einfach als eine Feststellung der Tatsachen, sondern weil er in diesem Mittun des Volkes die Möglichkeit erkenne, daß das Volk den Gottesdienst „wach" mitmache, sogar diejenigen, „die unten in der Kirche stehen"[31]. Durch dieses aktive Mittun würde sich auch die Einsicht wiederum vertiefen: „daß wir alle ein Leib sind und uns (also Klerus und Volk) nur insoweit unterscheiden, als Glieder von Gliedern verschieden sind". Er zieht auch noch diese wichtige Folgerung: „daß wir nicht alles auf die Priester abwälzen, vielmehr, daß wir von Sorge zum Ganzen, wie für einen gemeinsamen Leib, erfüllt sind"[32]. Er erwähnt das Beispiel der Anteilnahme der Urgemeinde an den Sorgen und Aufgaben der Apostel. Als sie die sieben Diakone wählten, „wandten sie sich zuerst an das Volk". Und Petrus verhandelte, als Matthias zum Apostel bestellt wurde, „aus dem gleichen Grund mit allen anwesenden Männern und Frauen". Darum warnt er auch die Vorsteher vor stolzer Isolierung; ihre Herrschaft ist ein „imperium spirituale", in der einer im Namen der andern den höheren Platz einnimmt, nicht vor allem, um Ehren zu empfangen, sondern „weil er in der Sorge für euer Heil die größere Sorge auf sich nimmt". „Denn alle sind Bewohner der Kirche wie eines Hauses; darum sollen alle wie um einen Körper besorgt sein, wie ja auch eine Taufe ist, ein Tisch, ein Brunnen, eine Schöpfung, ein Vater."

Erst nach dieser ausführlichen Darlegung des objektiven Tatbestandes ihrer gnadenhaften Gemeinschaft kommt der Prediger auf Folgerungen zu sprechen, die sich daraus für das praktische Leben der Gemeinde ergeben. Und seine Ermahnungen bekommen jetzt ein ganz anderes Gewicht. Gerade weil in dieser Zeit die Mißstände so groß waren, gingen die Väter zu den stärksten und tiefsten Quellen, aus denen göttliche, heilende Wasser dem kranken Körper des christlichen Volkes und der unchristlichen Welt Gesundung schenken konnten.

Eine ganze Wolke von Zeugen könnten wir herbeiführen, um die große Möglichkeit der tätigen Anteilnahme des Volkes am Gottesdienst der damaligen Zeit aufzuweisen. Wir beschränken uns auf wenige Zeugnisse.

[30] Gemeint ist das „Heilig, heilig".

[31] Es scheint also auch damals schon „Turmhüter" gegeben zu haben.

[32] Also schon Chrysostomus begründet das Apostolat der Laien vom Altar her.

Die Anteilnahme des Volkes am gottesdienstlichen Gesang

Der heilige Augustinus tadelt „viele Glieder der afrikanischen Kirche, die hierauf zu wenig Gewicht legten"[33]. „Warum sollte bei den gottesdienstlichen Versammlungen nicht die Zeit dem Gesange heiliger Lieder gewidmet sein, außer etwa wenn die Lesung, die Predigt, das laute Gebet des Priesters oder das durch die Stimme des Diakons anbefohlene gemeinschaftliche Gebet geübt wird?" Danach wurde also sehr viel gesungen![34] Er ermahnt Januarius, einen solchen Gebrauch nicht nur nicht zu tadeln, sondern ihn lobend und nachahmend zu befolgen, selbst wenn einige über die Neueinführung murren sollten — der Nutzen aber größer als der Schaden sei. So fand der Gesang der Psalmen und Hymnen gerade damals eine weite Verbreitung. Augustinus berichtet im 7. Kapitel des 9. Buches der „Bekenntnisse", wie sich unter Ambrosius die Gewohnheit, die Hymnen und Psalmen nach orientalischem Ritus zu singen, eingebürgert habe. Nun sangen also nicht mehr nur die Vorsänger einen Psalm, sondern das Volk beteiligte sich durch seine immer wiederholten kurzen Antwortgesänge[35]. Der alten und ehrwürdigsten Hymnen, die man noch höher im Wert einschätzte als die Psalmen[36], waren nur wenige; es waren zunächst die den himmlischen Engeln abgelauschten Lieder: der Gesang des „Heilig", das Trisagion, das Glorialied der Engel auf Bethlehems Fluren, der cherubimische Lobgesang. Darum soll jeder erst die Psalmen kennen lernen, die menschlich-göttliche Lieder sind, dann die Hymnen als eine rein „göttliche Gabe". — Damals entstanden eine Reihe von neuen Hymnen; einige gehen ja auf Ambrosius zurück. „Seitdem", so berichtet Augustinus weiter, „hat man diese Einrichtung bis auf den heutigen Tag beibehalten, und schon ahmen sie viele, ja fast alle Deine Gemeinden auf dem übrigen Erdkreis nach." Die Psalmen nennt er „Lieder des Glaubens" und Gesänge „der gläubigen Hingabe"; man singt sie auf dem ganzen Erdenrund, „und niemand ist, der sich vor ihrer Hitze bergen kann" (Ps. 18, 7). Aus einer interessanten Bemerkung in den Retractationes[37] wissen wir, daß es auch da-

[33] Ad inquisitiones Ianuarii II 18, Migne 33, 221.

[34] Vgl. Johannes Zellinger, Augustinus und die Volksfrömmigkeit, Blicke in den frühchristlichen Alltag (München 1933) 83 ff.

[35] Zum Beispiel wenigstens das Alleluja oder bestimmte Psalmverse.

[36] Vgl. die 9. Hom. zu Kol. des heiligen Joh. Chrys., Migne 62, 363. Athanasius schildert in seiner Schrift „Über die Flucht": „Auf dem Throne sitzend befahl ich dem Diakon, den Psalm zu lesen, dem Volke aber, daß es antworte: ‚Denn in Ewigkeit währt sein Erbarmen'."

[37] Retractationes II 11, Migne 32, 634.

mals schon Gegner solcher liturgischer Neuerungen gab: „Ein gewisser Hilarius, ein Patrizier (von Karthago), ein katholischer Laie, der, ich weiß nicht wodurch, gegen die Diener Gottes — wie es manchmal vorkommt — erbittert war, schalt, wo immer er konnte, mit Flüchen und Lästerungen die Sitte, die damals in Karthago entstand, daß beim Altar Psalmen aus dem Psalmenbuch gesungen wurden, sei es vor der Opferhandlung, sei es während der Austeilung der dargebrachten Gaben an das Volk; er behauptete, das brauche nicht zu geschehen." — Man glaubt, einen Mann von heute reden zu hören: „Das ist doch nie so gewesen — also Unsinn!" — Augustinus, der so konservativ war, daß er immer den Rat gab, die örtlichen Gebräuche einer Stadt und einer Gemeinde zu berücksichtigen und sich ihr anzupassen, schreibt „auf Wunsch der Brüder" ein ganzes, leider verloren gegangenes Buch „Wider Hilarius" [38].

Immer wieder fordern die Väter, daß die Psalmen nicht nur äußerlich erledigt, sondern innerlich gebetet werden. Darum geben sie sich auch eine so unendliche Mühe, sie dem Volk zu erklären. Sie empfehlen diese uralten Schriftgebete, die auch schon Christus benutzt hat, dem Volk mit den höchsten Verheißungen: sie haben sündentilgende Kraft; Augustinus nennt sie „Sakramente" [39].

Die Psalmodie soll mit einem Gebet abgeschlossen werden. Psalmengesang, Gebet und Hymnus und die fromme Hingabe der Sänger machen aus einer Versammlung von Christen: Kirche, auch wenn sie zu Hause zusammengekommen sind.

Über zwei Gesänge haben die Väter am liebsten gepredigt: über das Alleluja und das Sanctus. Im Alleluja (Lobet Gott) findet Augustinus [40] die Zusammenfassung des ganzen Gotteslobes der Kirche im Himmel und auf Erden. Eigentlich ist es im Himmel beheimatet, uns aber ist es zum „Trost als Reisezehrung" geschenkt. Hier ist es ein Alleluja „der mit Sorge Beladenen — dort der Sorglosen; hier von Todgeweihten — dort von immerwährend Sieghaften; hier ein Alleluja der Hoffnung — dort der Verwirklichung; hier auf dem Weg — dort im Vaterland; also, meine Brüder, lasset es uns singen..., zum Trost bei der Anstrengung.... Singe und wandere!" In der Jakobusliturgie ist es der „Cherubsgesang" [41]. — Über den Hymnus des Sanctus hörten wir schon den heiligen Johannes Chrysostomus, der das Volk selig preist, das sogar bei den „schauererregenden Geheimnissen" berufen sei, gerade diesen Gesang mit den Engeln des Himmels zu singen. Wer mit den Chören der Seraphim gesungen hat, ist Genosse der himmlischen Mächte geworden, voll des Heiligen Geistes [42]. Christus selber hat diesen Hymnus, der vorher nur im Himmel gesungen wurde, bei seiner Menschwerdung auf diese Erde gebracht. Darum eifert uns der Priester zu diesem heiligen Gesang mit den Worten an: „Singe in Gemeinschaft mit den Seraphim. Steh da, vereint mit den Cherubim. Breite mit ihnen die Flügel aus und fliege um den königlichen Thron." [43] Dies ist der Lobpreis „nach Gebühr", der Gott zukommt [44]. — Wenn eine ähnliche Haltung dem Sanctus gegenüber heute wieder lebendig würde, würden wir uns alle Mühe geben, die Gläubigen wieder daran zu beteiligen. Dann verständen wir auch, warum das Volk des Mittelalters sich wenigstens diesen Gesang nicht nehmen ließ und Kaiser Karl d. Gr. in einem Erlaß [45] eigens vorschrieb, daß der Priester mit dem Beginn des Kanons warten müsse, bis er mit dem Volk das Sanctus zu Ende gesungen habe.

Die Vorbereitung auf die Lesung der Heiligen Schrift und die Anteilnahme des Volkes an der Verkündigung des Wortes Gottes in Lesung und Predigt

Für die Vertiefung des religiösen Lebens war es von unschätzbarer Wichtigkeit, die nur oberflächlich Bekehrten zur echten Begegnung mit der Heiligen Schrift in der Verkündigung des Wortes Gottes zu bringen. Wir sprachen schon von der Ehrfurcht der Väter vor dem heiligen Buch. Wer an die Heilige Schrift herangeht, muß wissen, daß er einer Theophanie Gottes entgegengeht — und zwar einer größeren, als sie das Volk des Alten Bundes am Berge Sinai erlebte: „Ihr werdet keine Finsternis, nicht Rauch und Ungewitter sehen, sondern den König selbst, wie er auf dem Throne jener unaussprechlichen Herrlichkeit sitzt, zugleich mit den ihn umstehenden Engeln und Erzengeln und den ungezählten Scharen der Heiligen." [46] Das Wort Gottes ist der Eucharistie nahe verwandt [47] — Brot der Seele, „wenn du hörst oder liest, ißt du" [48].

[38] Das Buch beginnt: „Qui dicunt mentionem Veteris Testamenti...."

[39] Vgl. z. B. die 2. Erklärung des 26. Psalmes: „Es sind Worte des Heiligen Geistes mehr als unsere." Migne 36, 199. Aber man soll sie „auf menschliche Weise singen, nicht wie Vögel (die nur nachplappern, ohne etwas zu verstehen)".

[40] Wir haben von ihm mehrere Predigten über das Alleluja erhalten; die im Folgenden zitierten Stellen sind aus Sermo 255 und 256, Migne 38, 1180ff. und 1190ff.

[41] Vgl. „Griechische Liturgien" in: BKV 95.

[42] 27. Homilie zu 1 Kor., Migne 61, 232.

[43] 6. Hom. zu Is. 6, 1, Migne 56, 138.

[44] Liturgie des heiligen Joh. Chrys.

[45] Kapitulare vom Jahr 789.

[46] 1. Hom. zu Mt., BKV I 30.

[47] Vgl. H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer 386.

[48] Augustins Erklärung zu Ps. 36, III 5. Migne 36, 386.

Die Christen müssen hungern nach dieser Nahrung. „Wir trinken das Blut Christi nicht nur beim sakramentalen Ritus, sondern auch, wenn wir seine Worte empfangen, in denen das Leben besteht, wie er selber sagte.... Er selber ist der Verwundete, dessen Blut wir trinken.... Es sind aber doch auch die Verwundeten, die uns sein Wort verkündet haben: denn wenn wir seiner Apostel Worte lesen und das Leben, das in ihnen liegt, aufnehmen, trinken wir Blut von Verwundeten.“ [49] Der Verkündiger versieht „heiligen Priesterdienst am Evangelium“ [50]. Darum muß seine Verkündigung auch ohne Makel, der Verkündiger selber ein Dahingeopferter sein [51]. Sein Wort der erklärenden und auslegenden Predigt muß „von Feuer durchglüht sein, damit es die Kraft habe, die Hörenden zu gewinnen, und zeigen, wie die Reden, die den Lippen entströmen, blutvoll und lebenspendend sind, den Lippen, die gleichsam noch triefen von dem wahren Trank des Blutes Christi“ [52]. Und die Hörenden müssen mit ähnlicher Sorgfalt den Leib des Wortes Gottes hüten und in sich bewahren, wie sie den eucharistischen Leib des Herrn in Ehren halten [53]. Dann hat die Verkündigung unerhörte Kraft: „Habt ihr die apostolische Stimme, die himmlische Posaune, die geistliche Harfe gehört? Denn wie eine schreckenerregende Posaune, schallend und kriegerisch, erschüttert sie zwar die Feinde, aber richtet wieder den gesunkenen Mut in den eigenen Reihen auf und erfüllt mit großem Vertrauen.... So groß ist die Kraft der Lesung der göttlichen Schriften. ...eine Wegzehrung für das ganze Leben..., ein Geschenk, würdig des Spenders (des Heiligen Geistes).“ [54]

Überraschend ist das Bild, das uns die Väterpredigten von der Haltung des Volkes während der Predigt entwerfen. Die Zuhörer sind oft äußerst lebhaft beteiligt. Oft ertönt lauter Beifall. Zwischenrufe unterbrechen den Prediger [55]. Aller Protest hilft da wenig. „Überzeugt“ von der durchschlagenden Kraft der Beweise, die Chrysostomus gegen das Beifallklatschen während der Predigt herbeibringt, bricht die Menge zum Leidwesen des Predigers erneut in lauten Beifall aus [56].

Überzeugt sind die Väter, daß die Predigt nichts nützt ohne Gebet [57].

Bei den Lesungen folgten nacheinander die verschiedenen Bücher der Heiligen Schrift, so z. B. nach Ostern die Apostelgeschichte [58]: Die Lesung hat noch durchaus ihre echte Gestalt: einer liest, damit die ganze Gemeinde zuhöre; der Leser selber ist nur dienendes Werkzeug: „Eure (lebendigen) Codices sind wir“ [59]; die eigentlichen Verkündiger und Lehrer bei der Lesung sind „die Propheten, Apostel, Patriarchen und alle Heiligen“ [60] und der in der Liturgie erscheinende Gott in Christus selbst, der den Gläubigen „den Tisch deckt mit solchen Gütern, einer solchen Lesung der Heiligen Schrift“ [61]. Das Wort Gottes, von den Aposteln verkündigt, ist ein lebendiges Wort, nicht das tote der steinernen Gesetzestafeln des Moses, sondern der Heilige Geist erfüllt die Apostel im Innern so, daß sie, „wo immer sie umhergingen, lebendige Bücher und Gesetze durch die Gnade geworden waren; so zogen sie die Dreitausend, so die Fünftausend, so die gesamten Völker des Weltkreises an, indem Gott in ihrer eigenen Sprache die Herbeieilenden anredete“ [62].

Die Verkündigung „in ihrer eigenen Sprache“ war damals noch eine Selbstverständlichkeit. So wie über den Lector sprach man auch Segensgebete über den Übersetzer (Dolmetscher), der in einem mehrsprachigen Gebiet die Lesungen übertrug [63]. Die Katechumenen, bzw. ihre Paten, wurden nach ihrer Muttersprache gefragt, um darin das Glaubensbekenntnis bei der Taufe abzulegen [64]. Für Johannes Chrysostomus war es eine besondere Freude, den katholischen Goten, die nach Konstantinopel gekommen waren, zu erlauben, in ihrer eigenen Sprache die Liturgie zu feiern. „Ja, das ungewohnte Schauspiel, Christus auch in der ‚Barbarensprache‘ gelobt und angebetet zu hören, begeisterte ihn so, daß er es sich nicht nehmen ließ, selbst eine (griechische) Predigt vor den Goten zu halten, die ihnen ein Dolmetsch übersetzen mußte.“ [65] Darin beginnt er: „Ich möchte, daß heute Griechen anwesend wären, damit sie die Worte hörten und lernten, wie groß die Kraft des Gekreuzigten, wie stark die Macht des Kreuzes, wie hoch die Erhabenheit der Kirche, wie sicher der Glaube, wie schändlich der Irrtum, wie lächerlich die Dämonen seien. Denn die Lehren der

[49] Origenes, Hom. zu Num. 16, 9, übersetzt von H. U. v. Balthasar a. a. O. n. 718.
[50] Origenes, Hom. zu Röm. 10, 11, vgl. a. a. O. n. 719.
[51] Ebd.
[52] Hom. zum Hohenlied, Scholion 4, 3, vgl. a. a. O. n. 720.
[53] Hom. zu Ex. 13, 3, vgl. a. a. O. n. 721.
[54] Joh. Chrys. in der 1. der 21 Hom. „De statuis“, Migne 49, 15.
[55] Vgl. Johannes Zellinger a. a. O. 89ff.
[56] 30. Hom. zur Apg., Migne 60, 226.
[57] Über die unfaßbare Natur Gottes III 6, Migne 48, 725.
[58] Augustinus, Sermo 227: „Gebt acht, wenn es in der Apostelgeschichte gelesen wird! Bald beginnt die Lesung dieses Buches.“ Migne 38, 1100.
[59] Ebd.
[60] Joh. Chrys., 11. Hom. zu Mt., BKV I 194.
[61] Joh. Chrys., Sermo in inscriptionem altaris et in principium actorum, Migne 51, 70.
[62] Joh. Chrys., 1. Hom. zu Mt., BKV I 14.
[63] Vgl. das Euchologion des Serapion von Thmuis, BKV, Griech. Lit. 143.
[64] Schuster, Liber sacramentorum III 15.
[65] BKV, Joh. Chrys. I S. XIV.

Philosophen sind von Leuten ihrer eigenen Sprache widerlegt, unsere Lehren dagegen haben sogar bei Ausländern große Kraft. Die Anschauungen der Philosophen sind leichter zerstört als Spinngewebe; dieser Glaube aber ist fester geschmiedet als Eisen. Wo sind die Lehren eines Platon, eines Pythagoras und der Athener? Ausgelöscht! Wo ist jene Predigt der Fischer und Zeltweber? Nicht nur in Judäa, sondern auch in der Sprache der Fremden leuchtet sie auf, glänzender als die Sonne. So habt ihr Leute es gehört, — Skythen, Thrazier, Sormaten, Mauren und Inder und die Bewohner der Grenzen der Erde sinnen über die Heilige Schrift nach, die in ihre Sprache übersetzt ist...."[66] Der Sinn der Verkündigung ist ja die „Auferbauung der Kirche". Darum soll das Volk verstehen, was ihm vorgelesen wird; auch vom Gebet heißt es im Zusammenhang über die Sprachengabe: „Wenn du in der Sprache der Fremden beten würdest, ohne zu wissen, was du sagst, und unfähig zu übersetzen, dann kann kein Laie Amen antworten."[67]

Erst viel später wurde die Kirche, durch die bitteren Erfahrungen der Schismen belehrt, vorsichtiger in der Verwendung der Muttersprache in der Liturgie. So können die Lesungen heute nicht mehr unmittelbar die Bedeutung haben, die ihnen früher gegenüber dem gläubigen Volk zukam.

Über das Volksgebet in der Liturgie und die Anteilnahme des Volkes am Gebet des Priesters

In mannigfacher Weise konnte das Volk zur aktiven Beteiligung an den liturgischen Gebeten herangezogen werden[68]. Kein Gemeindegottesdienst war denkbar ohne gemeinsames Gebet in der Gestalt von Fürbitten[69]. Bei Justin folgen sie nach der Predigt: „Gemeinsam werden inständige Gebete verrichtet für uns, für die Erleuchteten und für alle andern auf der ganzen Welt."[70] „Gemeinsam", das heißt nicht, daß alle das ganze Gebet zusammen gesprochen hätten. Alle wurden zur inneren Anteilnahme aufgefordert, alle hörten und verstanden die Gebetsworte. Sie beteiligten sich äußerlich durch die gemeinsame Gebetshaltung, durch kurze Gebetsrufe oder sprachen wenigstens das ‚Amen'. Man stand dabei — Priester und Volk — gegen Osten gekehrt; ursprünglich breiteten alle, während der Priester das Gebet vorsprach, die Arme in der Orantenstellung aus[71]. Bei besonders eindringlichen Gebeten (z. B. für die Verstorbenen) lagen alle auf den Knieen oder sogar ausgestreckt auf dem Boden. — In den östlichen Liturgien wurde bald aus dem zusammenhängenden Gebet eine Litanei (Ektenie genannt[72]), bei der ein Diakon dem Volk die Bitten einzeln vortrug. Die versammelte Gemeinde antwortete jedesmal mit: „Herr, erbarme dich!" Gerade diese Form erleichterte der Gemeinde das Beten sehr. Die Ektenien wurden sehr beliebt[73]. In der 71. Homilie zum Matthäusevangelium berichtet uns Chrysostomus über diese Gebete in seiner Gemeinde (in Antiochien): „Das erste Gebet, das wir verrichten, ist ein Gebet um Erbarmen für die Ungetauften, das zweite fleht um Verzeihung für die Büßer, das dritte für uns selbst, wobei die unschuldigen Kinder sich wie ein Schild vor die Versammlung stellen, um Gottes Erbarmen herabzurufen. Für diejenigen, welche schwer gesündigt und viel zu büßen haben, flehen wir selbst, nachdem wir unsere eigenen Sünden verdammt haben; für uns aber flehen die Kinder, die man in ihrer Einfalt nachahmen soll, um das Himmelreich zu erwerben."[74] Die Kinder, die vorn am Altar stehen, werden auch sonst oft besonders aufgefordert, das Kyrie eleison eifrig mitzubeten (bzw. zu singen)[75]. Daß die Antwort allein von den Kindern gesungen wird, ist sicher eine spätere Entwicklungsstufe. Und doch spürt man aus den Worten des heiligen Joh. Chrysostomus den tiefen Eindruck, den gerade das Kindergebet in der Gemeinde hinterlassen haben muß. Der große Seelsorger will eben auch sie nach ihrer Form in den Gottesdienst einbauen. Es kann hier nicht eingehender über die tiefen Inhalte der Gebetsbitten und die mannigfache und große Form der Ektenien gesprochen werden[76]. Immer wieder ruft man das ganze Volk auf, sich dabei mit innerer Hingabe zu beteiligen: „Das ‚Lasset uns beten'... und ‚Den allmächtigen Herrn laßt uns bitten!' gilt nicht nur für die Kleriker, sondern für das ganze

---

[66] Hom., gehalten in der Pauluskirche zu Byzanz vor den versammelten Goten, nachdem der gotische Priester gesprochen hatte. Migne 63, 499ff.

[67] Joh. Chrys., 35. Hom. zu 1 Kor., Migne 61, 300. Vgl. auch die Bemerkung Augustins: „De catech. rud." IX 13, und die Kap. 9ff. in seiner Schrift „Über die christl. Lehre" II, worin er über das Schriftstudium, Übersetzung der Heiligen Schrift und ihr Verständnis ausführliche Abhandlungen bringt.

[68] Vgl. die oben zitierte zusammenfassende Stelle aus der 18. Hom. des heiligen Joh. Chrys. zu 2 Kor., Migne 61, 527.

[69] Vgl. A. Baumstark, Die Messe im Morgenland[4] (Kempten-München) 99.

[70] Apol. 1, 65.

[71] Baumstark a. a. O. 100.

[72] ἐκτένεια = συνέχεια = zusammenhängendes, fortgesetztes, dringendes Gebet.

[73] Sie drangen auch in die westliche Liturgie ein, auch in die römische, aus der sie aber schon seit Gregor d. Gr. wieder verschwunden sind. Länger erhielten sie sich in der gallikanischen Liturgie.

[74] Migne 58, 666. BKV III 417f.

[75] Vgl. die Apost. Konstitutionen.

[76] Vgl. dazu den Aufsatz des Verfassers im nächsten Heft der „Schildgenossen".

Volk[77]; denn der Diakon fordert alle auf: ‚Lasset uns recht dastehen! Lasset uns beten!'" [78]

Zwar ist die Fürbittlitanei aus der westlichen Liturgie bald verschwunden. Aber die Geschichte zeigt noch, wie sehr das Volk an diesen Gebeten hing. Es konnte eben die kurzen Gebetsrufe so leicht in sich aufnehmen; dabei steigerte der immer wiederholte Ruf um Erbarmen sehr die Intensität des Gebetes[79].

In einer kurzen Zusammenfassung könnte man folgende dem Volke zugewiesene Gebete bei dem eucharistischen Gottesdienst zusammenstellen:

1. Das Volk gibt die Akklamationen (die Antworten auf den Gruß und den Friedenswunsch des Zelebranten, den Kyrie-Ruf; die Antworten zur Einleitung der Präfation; das ‚Amen' zum Kanon und meistens auch zum Empfang der heiligen Gaben; in der Jakobusliturgie kommt die Akklamation vor: „Das Opfer des Friedens, das Opfer des Lobes"; in den Apostolischen Konstitutionen antworten alle auf den Ruf: „Das Heilige den Heiligen" mit:

„Einer ist heilig, Einer Herr,
Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters,
gepriesen in Ewigkeit, Amen."

Auch andere Doxologien gehörten dem Volk[80]. 2. Der Gesang des „Heilig, Heilig". Da er die Beteiligung des Volkes am Kanon darstellt, müssen wir ihn auch hier nochmals aufzählen. 3. Das Credo in den östlichen Liturgien. 4. Das Paternoster, das ausdrücklich für das Volk vorgeschrieben wird u. a. in der Chrysostomus-, Basilius-, Jakobus- und Markusliturgie. 5. Andere Gebete (bzw. Lieder außer den Psalmen): in den Apostolischen Konstitutionen der Hymnus:

„Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden,
den Menschen Huld, Hosanna dem Sohne Davids,
Gepriesen, der kommt im Namen des Herrn.
Gott, der Herr, ist auch uns erschienen.
Hosanna in der Höhe."

nach der Elevation der Gaben mit dem Ruf des Priesters: „Das Heilige den Heiligen" und der erwähnten Antwort des Volkes. In der Jakobusliturgie betet das Volk im Kanon eine Bitte um Erlösung und Sündenvergebung. Vor der heiligen Kommunion sagt hier die Gemeinde: „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn."

Johannes Chrysostomus versucht mit großer Mühe, das Volk wieder dahin zurückzubringen, sich an diesen Gebeten zu beteiligen. Er schilt die Antiochener, daß sie schon nach der Predigt die Kirche verlassen: „Aber welche kalte Entschuldigung haben so viele? ‚Beten können wir auch zu Hause', sagen sie, ‚Predigt und Belehrung aber können wir nur in der Kirche hören'. Du täuschst dich selber, lieber Mann! Ja, du kannst auch zu Hause beten; aber so beten, wie in der Kirche, wo eine solche Fülle von Vätern versammelt ist, wo der Ruf einmütig zu Gott emporgesandt wird, kannst du es nicht. Du wirst, wenn du allein Gott bittest, nicht so erhört, wie wenn du mit deinen Brüder zusammen betest. Denn hier ist viel mehr."[81] Dieses gemeinsame Gebet ist die beste Ausrüstung für den Kampfplatz des Lebens. „Darum gürten wir uns auch täglich voll Vertrauen zum Kampf."[82]

Das Mittun des Volkes beim liturgischen Geschehen

Wir fragen noch, in welcher Weise sich das Volk neben dem Singen, Zuhören und Mitbeten, der Teilnahme durch das Wort und an dem Wort der Liturgie, auch am gottesdienstlichen Tun beteiligen konnte. Zunächst brachte es selber die Gaben mit, die zum heiligen Opfer verwandt wurden. Dafür zeugt Johannes Chrysostomus, wenn er diesem Tun wieder seinen inneren Sinn zurückgeben will, indem er die Gläubigen ermahnt, daß sie als Menschen eines neuen Lebens ihre Gaben bringen.[83] Bei dem wesentlichen Geschehen der Darbringung des heiligen Opfers im Kanon, zu dem das Volk im Ganzen mit innerlicher Anteilnahme assistiert, „konzelebriert" es — wie es zum Schluß der Präfation heißt —, indem es mit den Engeln das Sanctus singt. In größter Ruhe und tiefstem Schweigen[84] soll es „mitfeiern", wachsam und mit ganzem Herzen auf das Gebet bedacht[85]. Die Kanongebete werden „schauererregende"[86], „große und wunderbare Gebete"[87] genannt.

Wir hörten schon, daß Johannes Chrysostomus der Meinung ist, daß die Eucharistiegebete für Priester und Volk (durch die Akklamationen) „gemeinsam" seien und daß auch „das gesamte Volk die Danksagung feiere".

---

[77] Die Antworten wurden also schon damals oft nur von den Klerikern gegeben.

[78] 2. Hom. zu 2 Kor., Migne 61, 399.

[79] Inhaltlich erhielten sich die Fürbittgebete in dem Gläubigengebet der Karfreitagsliturgie und in dem letzten Teil der Allerheiligenlitanei. Vor dem Offertorium ist noch das „Oremus!" letzter Rest des alten Gläubigengebetes. — Über Petrus Canisius hat das Allgemeine Gebet, das heute noch nach der Predigt verrichtet wird, das Erbe dieser alten Gebete angetreten (vgl. Eisenhofer, Grundriß der kath. Lit. 205).

[80] Etwa das „Ehre sei dem Vater" nach der Austeilung des Antidoron in der Chrysostomusliturgie.

[81] Über die unfaßbare Natur Gottes III 6, Migne 48, 725.

[82] Joh. Chrys., 2. Sermo zur Genesis, Migne 51, 587.

[83] 4. Hom. zu Mt., BKV I 72 84.

[84] Hom. de coemeterio et de cruce. Migne 49, 398.

[85] Cyprian, Über das Gebet des Herrn, BKV I 191.

[86] Migne 61, 399.

[87] Athanasius, Rede an die Neugetauften (bei Eutychius, Über Ostern und die heiligste Eucharistie 8).

Das ganze Volk beteiligt sich beim Friedenskuß, als dem Zeichen des gegenseitigen Verzeihens, sei es nach dem Gläubigengebet oder nach der Vaterunser-Bitte: „Vergib uns..." „Was die Lippen anzeigen, soll auch im Herzen geschehen"[88]. „So ist der Kuß Versöhnung und darum heilig." Es gaben sich den Friedenskuß die Männer untereinander und auch die Frauen untereinander. Nach Basilius d. Gr. empfangen die Christen von Alexandrien die heilige Kommunion auf der Hand und führen sie damit zum Mund[89]. „Lege die Linke unter die Rechte wie einen Thron, um den König zu empfangen... Heilige behutsam die Augen durch Berührung mit dem heiligen Leib und sieh zu, daß dir nichts davon verloren geht... Dann, nach der Kommunion des Leibes Christi, tritt auch zu dem Kelch des Blutes; dabei strecke nicht die Hand aus, sondern verneige dich wie zur Anbetung und Verehrung und sprich: ‚Amen' und heilige dich, indem du auch vom Blute Christi nimmst, und solange noch seine Feuchte an deinen Lippen ist, führe mit den Fingern davon an die die Augen, die Stirne,... um sie zu heiligen."[90]

Man kannte auch bei manchen Gebeten Gesten und Zeichen, die ursprünglich spontane Äußerungen der seelischen Ergriffenheit waren, später sich zu liturgischen Formeln verfestigten. „So erfahren wir vom Ausstrecken der Hände, ein altes Apologetenerbe, was Augustin als Kreuzessymbol deutet, von der Beugung der Knie und des Körpers, vom Liegen auf der Erde und vom Anschlagen der Stirne gegen den Boden, vom Klopfen oder Schlagen an die Brust[91], von der Neigung des Hauptes oder Beugung des Nackens und von der spezifisch christlichen Sitte (die übrigen Zeichen kommen auch im Heidentum vor) des Kreuzzeichens. Diese Übungen müssen bisweilen mit lebhaftester Leidenschaftlichkeit, wie sie dem südlichen Temperament eigen ist, ausgeführt worden sein."[92]

Die Versuche der Väter, das liturgische Leben ihrer Gemeinden zu erneuern, sind für uns nicht nur von historischer Bedeutung. Sie bieten uns für die eigene Arbeit wichtige Anregungen und Richtlinien. Wir stehen vor ähnlichen Aufgaben, mag auch die Lage eine ganz andere geworden sein. Auch uns muß es vor allen Bemühungen um die äußere Gestalt des Gottesdienstes um seine inneren Voraussetzungen gehen, um die Erneuerung des Bewußtseins, daß wir die Gemeinde des Herrn in unserer Zeit, Tischgenossen Seiner Herrlichkeit, Träger Seines Dienstes, Verkündiger Seiner Geheimnisse und Seines Anspruchs sind. Das geschieht auch bei uns nicht nur durch Vermittlung des religiösen Wissens, so wichtig es auch heute noch sein mag, sondern durch die Erweckung gläubiger Ehrfurcht und dankbaren Empfang der heiligen Gaben, aus denen uns Kraft und Leben kommt. Auch wir müssen zunächst bei dem ansetzen, was die Kirche mit uns feiert. Wir haben beim Altar zu beginnen. Wohl hatten es die Väter leichter, das Volk wieder unmittelbar in den Gottesdienst hineinzuziehen. Heute sind gerade einige Teile der Liturgie, die in besonderer Weise Sache des Volkes waren, nicht mehr im Gebrauch: z. B. die einfachen Responsorien zu den Psalmen als Volksgebete, ferner die Litaneigebete während der heiligen Messe, besonders das große Gläubigengebet, endlich auch einige der kurzen Hymnen und die Doxologien. Dazu kommt noch ein anderer wichtiger Unterschied: Wir sahen, wie bei den Vätern mehr als heute alle Hauptelemente des liturgischen Geschehens unmittelbar und echt vollzogen wurden: Lesung war wirklich Vorlesung, Gruß war Gruß, Lied war Lied, Volksgebet war Volksgebet; des Volkes Antworten kamen aus der versammelten Gemeinde; alle, Priester und Diakone, Leser und Volk hatten ihre Stelle im Rahmen des Ganzen dienend inne. Alle waren sichtbarer in das heilige Opfer einbezogen, und das Opfermahl war für jeden Teilnehmer ein wirkliches Mahl. Bei uns hat einiges davon mehr symbolische Bedeutung. — Endlich hatten die Väter auch größere Möglichkeiten, den unmittelbaren Kontakt zwischen Priester und Volk herzustellen, weil sie nicht so wie wir die Verschiedenheit der Sprachen kannten.

Und doch sind auch uns die Möglichkeiten verblieben, im Rahmen des Gegebenen das Wesentliche wieder klarer zum Bewußtsein zu bringen und sichtbarer in Erscheinung treten zu lassen. Die Gedanken der Väter können uns Hilfen bieten, das innere Verständnis des gemeinsamen Gottesdienstes zu vertiefen.

[88] Augustinus an die Neugetauften, Sermo 227, Migne 38, 1101. [89] Brief 93. Migne 32, 486.

[90] Cyrill v. Jer., Mystag. Katechesen 5, 21 f., BKV, Cyr. v. J. 390 f.

[91] Augustinus spricht einmal davon, daß es wie donnerartiges Getöse in der Basilika gewirkt habe.

[92] J. Zellinger a. a. O. 31 ff.

DICHTERIN DES NATIONALEN SPANIEN: CONCHA ESPINA

Von Irene Behn

Gibt es außer Concha Espina noch eine Frau in der Welt, die in öffentlichen Anlagen ihrem eigenen Marmordenkmal gegenübertreten kann? Welche Dichterin hätte mehr Literaturpreise verschiedenster Länder aufzuweisen? Die rühmenden Besprechungen, die ihren beiden Romanen „Die

Sphinx Maragata" und „Metall der Toten" allein in Deutschland zuteil wurden, könnten einen Band füllen. Und dennoch ist es nicht nur gerechtfertigt sondern sogar notwendig, die Aufmerksamkeit auf sie hinzulenken. Denn wenn sich ihr Wert auch klarer und fester als ihr Marmordenkmal erhebt, so gleicht ihr Werk und ihr Ruhm in Deutschland doch einem Schwimmer in der Brandung, den die Wogenkämme bald sichtbar machen, bald verdecken. In deutschen Rassebüchern begegnen wir ihrem so persönlichen Kopf als dem Typ einer Spanierin, einer sehr schönen Spanierin. Aber ihrem Namen begegnen wir nicht unter ihrem Bild, als sollte diese vielleicht berühmteste der lebenden Spanierinnen zu einer klassischen Verkörperung ihres Volkes erhoben und entselbstet werden. Noch erstaunlicher ist es, daß ihr Name selbst das Ohr manches Hispanisten nicht erreicht hat, und daß diese Fachleute mitunter nicht einmal vom Hörensagen Werke ihrer Feder zu kennen scheinen, Romane, die von führenden deutschen Blättern als die besten zeitgenössischen Schöpfungen in spanischer Sprache gekennzeichnet wurden [1]. Noch seltsamer: die deutschen Übertragungen der am meisten gerühmten Romane sind aus dem Buchhandel verschwunden, so daß eine Neuherausgabe der bedeutendsten Werke fast eine Ehrenpflicht des deutschen Buchhandels geworden ist. Denn Concha Espina, eines der bewährtesten Mitglieder der Falange, wurde nahezu Martyrerin der nationalen Erhebung, die sie in manchen Werken mit prophetischer Kraft vorausgesehen und gefordert hat. Vorkämpferin eines freien und religiösen Spanien, war sie notwendig Gegnerin aller englischen und französischen Einflüsse. Und da Deutschland allzulange von spanischem Geistesleben nur das aufnahm, was der französische Filter durchließ, so mag das zurückhaltende Mittlerland zwischen Spanien und Deutschland einiges zum Fluktuieren jenes großen Namens beigetragen haben.

Herb klingt die Sprache der Dichterin, wo sie ihr eigenstes Frauenlos berührt. Selbst in ihrer Lyrik bewahrt sie diese Zurückhaltung einer seelischen Keuschheit. Nur auf dem Umweg über eine andere Gestalt kommt sie zur Selbstoffenbarung: [2]

„Frau, deren Blick nie unterging in Tränen,
Frau, deren Fleisch sich nie in Schmerzen spannte,
Du hattest niemals windbeschwingte Strähnen,
die Zeugnis sind von staunenvollem Wähnen —
nie einen Fuß, nie einen Mund, der brannte."

Wer ist das Gegenüber der Sprecherin, jene Frau, an deren Kälte wir auf geheimnisvolle und unvergeßliche Art die Glut der Dichterin ermessen? Ihr eigenes Denkmal aus Marmor.

„Nie kreiste der Gedanken wehes Beben
in deiner Stirn, der unberührten, kühlen;
nie konnte deinem Leib ein Quell entstreben
heiß wie aus offenen Wunden, von Gefühlen
ein Sturzbach, lechzend hin zum ewigen Leben."

Und dann folgt eine Beschwörung des leidlosen Steinbildes, neben der die berühmteste Beschwörung einer Statue, die frevle Herausforderung Don Juans empor zum Komtur, nur schwach und hohl erscheint:

„Marmor, in dessen kalten Adern keine
wuchernden Leidenschaften sich erdehnen,
Gefäß von keuschem Schwung, in dessen Reine
niemals das rote Vögelchen, das kleine
gefangene Herz aufflattert voller Sehnen:
... ...
Du meines Sieges unfruchtbares Zeichen,
gib deine Holdheit mir, der narbenreichen,
gib deine Schultern meiner Kreuzeslast."

Stimme einer lebendigen Frau und einer leidenden Christin, die angesichts ihres Denkmals nicht von humanistischem Ruhmesrausch erfüllt wird, sondern von dem Verlangen einer gleichen unvergänglichen Jugend, von dem Verlangen nach einer Gemeinschaft im Leide. Nicht das Wort „Lorbeer" — am Ende steht das Kreuz.

Mit Beginn der nationalen Erhebung und bis zur Befreiung des kantabrischen Landes wurde sie in immer engerer Haft auf ihrem Landgut Luzmela festgehalten, unweit Santander, der Provinzhauptstadt. Die Hände der Feinde ließen in einer abergläubischen Scheu das edle Marmorbild unangetastet. Und das Urbild? Im März 1937 wird Concha Espina in einem „Todeswagen" nach Santander gefahren, geradewegs zu dem berüchtigten Polizeichef Neila [3]. Er erhebt die Anklage, daß ein Sohn der Dichterin in Francos Reihen kämpfe und forscht die Mutter aus:

„Billigen Sie Sein Verhalten?"

„Wenn er doch eine moralische Pflicht zu erfüllen glaubt!"

Diese Antwort, freimütig bis zur Tollkühnheit mußte allein schon, nach allen Erfahrungen, ein Todesurteil auslösen. Und wieviel Todeswürdiges hätte dieser Tribunal ihr noch zur Last legen können. Die stolze Mutter wußte noch einen zweiten Sohn an Francos Front: die aufrechte Christin, die wirklich die „straffe Einheit" ihrer Marmorstatue besaß, sie hatte nicht aufgehört, mit den Ihren den Rosenkranz und andere Gebete zu

[1] Vgl. Concha Espina, De su vida, de su obra literaria al través de la crítica universal (Madrid 1928).

[2] Entre la Noche y el Mar. Versos (Madrid 1933) 131 ff.

[3] Esclavitud y Libertad (1938).

sprechen, in einer Luft, wo schon der Stoßseufzer „Mein Gott!“ schwere Strafe nach sich zog.

Sie aber begegnet dem allmächtigen Richter, der sie wegen ihrer einen Antwort mit Drohungen überhäuft, mit einer Gegendrohung.

„Ich wuchs“, — so verzeichnet sie in ihrem Tagebuch — „und es schien mir, als ob in den nahen Anlagen meine Statue mit den übereinandergebetteten Armen gleichfalls wüchse und mich stärkend überschatte...

Uneingeschüchtert sagte ich, meine letzte Karte ausspielend:

Nicht allein dieses mein Volk, auch viele andere werden von euch Rechenschaft fordern, wenn ihr euch an mir vergreift.“

„Unten werden Sie meinen Wagen finden“, antwortet der Chef der Morde. „Sie werden darin zu ihrem Landhaus zurückgefahren werden, um es nicht mehr zu verlassen, um nicht das Geringste mehr zu unternehmen. Sie werden dort Tag und Nacht aufs schärfste überwacht bleiben.“

Nicht nur das Marmordenkmal stand unter geheimnisvollem Schutz. Concha Espina kehrte in ihr Landhaus zurück, das sie mit einquartierten, feindlichen „Kameraden“ zu teilen hatte, die unter Murren, Drohen und Verdächtigen die spärlichen Lebensmittel von ihrem Tische wegzehrten.

Aber die Gefährdung ihrer Erhaltung, die nicht kleine Pein des Hungers und selbst die Drohung des Hungertodes sind ihr geringster Kummer. Die Größe ihres Leides entspricht unmittelbar der Größe der gefährdeten und vernichteten Werte zufolge christlicher Ordnung. Nach der Ermordung eines gleichgesinnten Freundes zeichnet die Freundin ein kleines Kreuz in ihr Tagebuch; nach der Ermordung des Falangistenführers José Antonio Primo de Rivera zeichnet sie ein gewaltiges geweihtes Todeszeichen. Die Mitkämpferin sieht ihrem fast gewissen Tode gefaßt entgegen; die Mutter zittert um die bedrohten Söhne „in dem wehrlosesten und empfindlichsten Teile“[4] ihrer Seele; die Spanierin und Christin zittert mit ganzer Seele um die nationale Sache, die als verloren hingestellt wird, um die Kirche, die bis in die Schlupfwinkel der Seelen verfolgt wird.

Die Einsicht in solche Erhabenheit des Duldens verdanken wir ihrem Tagebuch, das sie im Einklang mit ihrer sonstigen Zurückhaltung nicht der Öffentlichkeit preisgeben wollte. Dann aber gab sie den Bitten eines Freundes nach und wohl auch dem Gefühle, daß dieses Tagebuch „gewachsen“ war, zu einem überpersönlichen Zeitbuch, dessen Zurückhaltung eine Art geistiges Hehlertum bedeutet hätte.

Seitdem die französischen Akademien, der französische Konsul sich vergeblich bei den ihnen nahestehenden Gewalthabern für Concha Espinas Ausreise nach Frankreich eingesetzt hatten, wußte diese um den Ernst ihrer Lage und erhob sich auch hier zur Abwehr. Einem ihrer Vertrauten gelang die Flucht zu den Nationalen, zu den Söhnen der Dichterin. Der General der beiden jungen Kämpfer vernahm ihre beunruhigende Botschaft; die Angst der Söhne, der große Name der Dichterin mit allen Gewalten, die sich in ihm verkörpern, bewegen den Kommandierenden zu einem beschleunigten Vorstoß auf Luzmela. Der echt ritterliche Geist, der zum Erstaunen einer kühl rechnenden Welt den Alcázar von Toledo entsetzte, offenbart sich auch hier: der General läßt den strategischen Rechenstift fallen und streckt die rettende Hand nach dem aus, was dem echten Spanier mehr gilt als Gewinn toten Bodens — nach einer Heldin und Bekennerin, nach einer einmaligen, unersetzlichen Persönlichkeit. Die Nacht, in der die beiden Söhne in das noch von feuernden Feinden gehaltene Luzmela eindrangen, wäre ohne ihre tollkühne Dazwischenkunft die letzte Nacht der Dichterin gewesen. Als in jener Schicksalswende schwere Schläge gegen die Haustüre dröhnten, da mußte sie glauben, daß die Mordabsichten der Feinde sich nun verwirklichten. Die heranstürmenden Söhne fanden die Mutter, wie sie den Rosenkranz betete und ihrem Ungestüm entgegenschaute, als wäre es das vernichtende Ungestüm des Hasses.

„So bin ich nach meinem Spanien auf wunderbare Weise zurückgekehrt, ohne erst aussteigen oder landen zu müssen. Aus dem Herzen der Heimat komme ich zurück zur Heimat, voller Freude, ihr die Früchte weihen zu können, die ich keuchend unter Feinden erarbeitet habe. Als Zeugnis dafür, daß dem Schaffen und Glauben eine Kraft des Überlebens innewohnt.

Und somit lebe ich, von Wundern umfangen, wieder auf. Das Leben, das ich schenkte, als höchsten Gewinn meiner Jugend, es wurde mir wiedergeschenkt, dank des Mutes zweier junger Herzen, durch Francos siegreiche Waffen und in dem gesegneten Namen des Herrn.“

So schließt die Dichterin ihr Tagebuch. Die Befreiung bedeutet ihr nicht zuletzt ein unbehindertes Schaffen. Die Feinde, vor denen ihr Leben wie ihr Denkmal bewahrt geblieben waren, hatten fast alle ihre früheren Werke zu vernichten vermocht. Nochmals scheint ihre Gestalt zu wachsen: trotz erschütterter Gesundheit und versagendem Augenlicht arbeitet sie an neuen Schöpfungen und zugleich an Wiederherstellung der zerstörten, aus den Kräften heraus, die einem ganzen Land die Auferstehung schenken. Nicht zufällig sind in ihren Romanen die Hauptgestalten, die Träger der äußeren und inneren Entfaltung, immer wieder Frauen, Königinnen der Schönheit und Seelen-

[4] Ebd. 248.

kraft, und zumeist Heldinnen der Entsagung. Viel von verschwiegenen Spannungen und Wandlungen spricht wohl aus der Hauptgestalt des Romanes „Schneegewässer" („Agua de Nieve"), aus der amazonenhaften Heldin, in der die abenteuernde Phantasie stärker ist als Geschlechtsliebe, jedoch schwächer als die Mutterliebe. Vor allem aber wird die Heldin der „Rosa de los Vientos", eines in Ichform geschriebenen Werkes, Aussagerin halbbewußter, bis ins Mystische reichender Seelengeheimnisse:

„Der Landwind blies sanft, als gösse er sich in das Bett meiner Adern, so empfand ich sein Streichen..., angstvoll darauf bedacht, alles das, was in jedem Augenblicke in uns hinstirbt, in einer geheiligten Sammlung zu bewahren.... Ich schloß meine Augen. Auf diese Weise genieße ich oft Minuten höchster und religiöser Erhebung, plötzliche Entzückungen brennender Leidenschaft und heiliger Gnade, die mich bis zum verschatteten Saum der Ewigkeit entführen.... Aus solcher Entrückung kehre ich nicht traurig und ernüchtert zur Wirklichkeit zurück, sondern mit der verstärkten Zuversicht, daß eines Tages mein Pfeil in die blauen Tiefen des Himmels eindringen wird. Ist das Stolz? Nein.... Mein Leben ist bestimmt von dem Drang, Gott zu erkennen, Ihn zu lieben und vollkommen zu erfühlen, in dem geheimnisvollen Zwielicht, in den Einbrüchen der Hellsicht, in dem ewigen Lichte."

Nicht Schriftstellerin, sondern Dichterin! Schon der Roman „Das Mädchen von Luzmela" (La Niña de Luzmela, Madrid 1909) gibt davon Zeugnis. Als Stärkstes erscheint in diesem Frühwerk, was nur dem Dichter gelingt: die Atmosphäre der beiden entgegengesetzten Häuser und ihrer Familien, hüben die des Guten — drüben die des Bösen, in schroffem Nebeneinander von Schlaglicht und Schlagschatten, wie in der spanischen Malerei. Die Verpflanzung des Mädchens aus dem lichten Haus in das Dunkle, ihre Gefährdung dort, nicht zuletzt durch das Verlöbnis mit einem Sohn der verrotteten Familie, einem schillernden Abenteurer der Liebe, Auflösung des Verlöbnisses durch den Abenteurer, in einer edlen Regung, mit leichter Selbstüberwindung und dann eine Tat heldenhafter Selbstüberwindung: Verlobung des Mädchens mit einem ungeliebten, seelisch Ebenbürtigen, — das alles ist gestaltet mit äußerer Notwendigkeit und innerer Folgerichtigkeit und doch irgendwie noch in Märchennähe. Doch die Gestalt des Verführers wächst schon aus dem Typischen des Märchens hervor und — was eine seltenere Meisterschaft verlangt — auch die Gestalt des lichten Mädchens. Concha Espina vermag es, die Reinheit liebenswert erscheinen zu lassen und keinesfalls langweiliger als das Laster. Das Mädchen, keine übervollkommene Idealgestalt, hat nicht nur eine gefährliche Liebe, sondern auch einen krankhaften, weil lebensscheuen Mystizismus zu überwinden.

Es ist der Dichterin nicht selten nachgerühmt worden, daß sie Klassisches und Modernes zu vereinigen wisse. Die Pole, zwischen denen die Welt des „Mädchen von Luzmela" wirbelt, sind zweifellos die klassisch christlichen Mysterienspiele, die Gegensätze von Gut und Böse. Und wenn dieses Kräftespiel auch nicht ernstlich beeinträchtigt wird, so steigt in der mitleidigen Seele des Mädchens doch ein „modernes" Problem auf: Ist das Böse nicht Ausfluß einer Krankheit? Allein der Fortgang der Handlung kommt einer Verneinung solcher Frage gleich.

Der nächste Roman, „Zum Sterben erwacht" (Despertar para morir) läßt sich mit noch höherem Recht ein modernes Mysterienspiel nennen. Modern ist die Umgebung, Madrid und die Landsitze, modern die Gesellschaftsschicht von Aristokraten und Künstlern; die beiden Hauptgestalten heißen Eva und Maria, und sie leben ihren vorchristlichen wie ihren christlichen Namen. Die dramatische Kraft der Dichterin ist merklich gewachsen: in diesem gestaltenreichen Spiele reiner und unreiner Leidenschaft ist keiner, der nicht in Mitleidenschaft gezogen würde. Eine Liebe über Kreuz, die aber selbst bei den unreinen Partnern nicht zum Ehebruch führt. Wenn sich der Franzose F. Vérinet in einer ein wenig naiven Weise darüber wundert, daß der Ehebruch in der spanischen Literatur nicht in seiner Genesis und mit klebrigen Fermaten dargestellt wird, sondern als Vergehen mit allen Gewissensfolgen[5], so möchten ihn die Werke Concha Espinas in noch größeres Erstaunen versetzen. Denn ihr wird der Ehebruch nicht einmal künstlerisches Problem. Ihrem christlichen Klassizismus genügt es, wie im Fall dieser Eva, daß die Bereitwilligkeit zum Ehebruch vorhanden ist, daß nur ein unreiner Stolz das Äußerste hinausschiebt und so verhindert. Es gibt auch ein Äußerstes von andern Leidenschaften; und Concha Espina führt uns an den Eingang der Hölle, wenn sie der Furcht dieser Eva vor dem Verluste ihrer sinnlichen Schönheit, wenn sie den Qualen selbstbesessener Eitelkeit unübertrefflichen Ausdruck verleiht. Aber die katholische Dichterin erliegt nicht dem Dualismus. Die Qualen der Hölle werden zum Fegfeuer. Diese Eva, die den Gatten durch eigene Schuld verlor, erkennt, daß die Frau nicht nur Geliebte, sondern auch als Geliebte opferwillige Mutter sein muß.

Was in „Despertar para morir" ein Thema neben andern war, das Läuterungsfeuer der Mutterschaft, es wird Leitidee des nächsten Romanes,

[5] F. Vérinet, Les Maîtres du roman espagnol contemporain (Paris 1907).

„Schneegewässer" („Agua de Nieve"). Dieses große Werk ist aus vermehrten lyrischen und psychologischen Kräften gereift, ohne daß frühere darum preisgegeben erscheinen. Überwog in den ersten Büchern die gepflegte Natur, Garten und Park, so bricht von jetzt an die elementare als immer gewaltigere Mitwirkerin in die Handlung ein. Im ersten Teil vergißt die Psychologin keinen Zug, der einen jungen Menschen, der diese amazonenhafte Heldin Regina formen kann: die Herrschaft über den Vater, die ihr die Männer zum Spielzeug werden läßt, ihr Sieg über des Vaters Geliebte, der sie in den Frauen fortan nur die Nebenbuhlerin sehen läßt, seelenoffenbarende und schicksalhafte Träume, die nicht den rauschhaften Assoziationen des „Grünen Heinrich" gleichen, sondern eher einer unheimlichen submarinen Vegetation — alles kommt zusammen, damit über diese Glücksjägerin der Fluch ausgesprochen scheint. „So mußt du sein, du kannst dir nicht entrinnen." Unersättliche Phantasie, Reisefieber, dianenhaftes Temperament, alles trägt dazu bei, daß das Weibliche in ihr nicht ausreift und die Mütterlichkeit, die sie so stark an ihrem jüngeren Bruder betätigt, ihr selber nicht zu Bewußtsein kommt. „Ich möchte lange Zeit Ihre Freundin sein", sagt das Mädchen zu einem Witwer, der sich um sie bewirbt, „weil ich Teilnahme für Ihre Kinder habe.... Aber nein... ich kann keine Freundschaften und keine Liebe pflegen, ich kann mir nicht denken, daß ich sie jemals empfinden werde." [6]

Die Mutterschaft mit ihren Kräften des Vergehens und Erstehens bringt der scheinbar Unwandelbaren die Lösung ihres Frostes zum „Schneegewässer" der Tränen, die Erlösung. Der Dualismus, der sich in der Philosophie eines Schopenhauer, in der Kunst eines Wagner oder D'Annunzio so stark auswirkte, findet hier einen Ausgleich: die Welt des Willens, der störrischen Natur fügt sich zum Heilswerkzeug der Gnade.

Das nächste Werk der Dichterin, das mit Recht Weltruf und Übersetzung in verschiedenste Sprachen erlangte, die „Sphinx Maragata" („La Esfinge Maragata"), ist ein Bauernroman, richtiger ein Bäuerinnenroman [7]. Um dieser unvertrauten Welt das letzte Geheimnis abzulauschen, lebte die Dichterin in der öden Steppe von León, aß sie in langen Wochen geistigen Dürstens das schwarze Brot der Maragaten, dieses eigenartigen, von den Keltiberiern herrührenden Stammes, dessen Männer in der Fremde einem unsicheren Erwerb nachgehen, indessen die Frauen als Sklaven der Scholle und Heldinnen der Entsagung pflügen, wässern und mähen.

Die Heldin, die schöne Mariflor, fährt nach dem Zusammenbruch des Elternhauses mit der Großmutter, einer Maragatin, in deren Heimat. Aus der Reisebekanntschaft mit einem Dichter wird schnell der hingebende Austausch zweier Liebender. Die alte Maragatin läßt sich nicht in ein Gespräch ziehen; unverständlich ächzt und murmelt sie nur, wie die Erde unter der Pflugschar. „Hast du Hunger?" lauten ihre ersten artikulierten Worte, scheinbar naturalistisch, in Wirklichkeit das Schicksalsmotiv. Das lichtarme Bauernhaus, das Mariflors neue Heimat wird, ist wie ein Strudel, der alles und alle in seine Wirbel zieht. Selbst der apostolische Dorfpfarrer bleibt nicht nur wohlwollender Berater; er hat aus Mitleid die Mitgift seines Mündels in diesen Abgrund geworfen, der nichts wieder herausgibt. Nichts kann die Familie retten als die Hochzeit Mariflors mit dem reichen bäurischen Bewerber, den auch ihre Base Olalla liebt. In der Hoffnung, daß diese die rettende Ehe schließt, fragt die Freundin des Dichters nach dieser verschwiegenen Liebe: „Würde es dich glücklich machen, wenn er dich erwählte?" Und die feierliche Antwort: „Alle würden wir glücklich werden, wenn du ihn zum Manne nähmest."

Langsam wie eine Frucht reift der Entschluß zur Aufopferung; aber gleich einem Wind muß ein äußerer Anstoß kommen, damit sie sich löse, mit dumpfem und doch triumphalen Aufschlagen. Der Dichter, er, der auf der Reise den beiden Frauen nicht bei der Last des Gepäckes half, läßt die Maragatinnen auch jetzt mit ihrer Last allein und schreibt einen verzagten Absagebrief. Während Mariflor ihn liest, forscht die kleinere Base, die den Dichter schwärmerisch mitliebt: „Sind es Verse?" „Nein, das ist Prosa." Mariflor gibt dem bäurischen Bewerber die Hand, in der Gewißheit, daß ihr spätes Jawort dennoch ein freiwilliges, ein Werk der Aufopferung ist.

Diese Maragatinnen, die der übermüdeten Erde noch Frucht abringen und in der eigenen Übermüdung noch Frucht bringen, sie scheinen fast nur nach Generationen, nach ihrer zunehmenden und abnehmenden Arbeitskraft unterschieden; aber unversehens bricht bei einer jeden durch die Verkrustung das Persönliche, eine besondere Weise der Mütterlichkeit durch. Viebigs „Weiberdorf" und selbst Zolas „La Terre", diese stoffnahen naturalistischen Romane, verblassen neben diesem Werke, das sich aus männlicher Gestaltungskraft und weiblicher Gefühlsstärke vollendete. Concha Espina besitzt das „Auge des Raumes". Jedem einzelnen, auch dem Anorganischen, wird — wie mit dem Pinsel Van Goghs — die Intensität des Lebendigen verliehen, ohne daß darum die Kontrastmöglichkeiten der Extensität außeracht gelassen würden. Wie die

[6] Agua de Nieve (Madrid 1911) 110f.

[7] La Esfinge Maragata. Novela premiada por la Real Academia Española [8] (San Sebastián 1938). Deutsche Übersetzung bei Otto Müller, Salzburg, in Vorbereitung.

Heldin aus dem fruchtbaren Galizien kommt, so heben sich an dem Saum des Ödlandes, unerreichbar und unübersehbar, gesegnete Zonen. Die Dichterin hat aber auch das „Auge der Zeit", jene urspanische Kraft, das Fortleben des Vergangenen, die Tradition, unmittelbar zu gewahren und dem räumlich Gegenwärtigen einzuwirken. Uralte Bräuche, an natürliche und heilige Feste geknüpft, rhythmisieren und adeln das gebundene Dasein dieser Maragaten; und das Gedächtnis an eine geschichtliche Glanzzeit der jetzt verödeten Steppe wird von ihnen als stolzes Erbteil bewahrt.

Keines der Werke Concha Espinas verleugnet es, daß die Dichterin auch das „Auge der Ewigkeit", das Wissen um die unvergänglichen Werte besitzt; keines könnte in einem noch so nebensächlichen Zuge mit einem andern verschwimmen. Um dem Reichtum des Gesamtwerkes und der Bedeutung der kantabrischen Dichterin für das nationale Spanien gerecht zu werden, mögen noch zwei der folgenden Schöpfungen knapp umrissen werden:

„Das Metall der Toten" (El metal de los muertos") zeigt eine mit der kompositorischen Schwierigkeit wachsende Meisterschaft. Die Welt und Unterwelt der Bergarbeiter, eine Menge Entrechteter, die unter dem Druck nicht zur Masse, sondern gerade durch ihn zu Persönlichkeiten werden, Seeleute, die in die Schächte verschlagen sind und gleich einer Fata Morgana die blaue, atmende Weite in die starre und zerrissene Tiefe mitnehmen; die Zauberwelt des Unorganischen, gestaltet von der lautlosen Liebe der Atome, all dies wird mit prometheischer Kraft geformt. Dann der passive Kampf des Streikes, den nicht nur die Lebenden durchfechten, sondern auch die geisterhaften Scharen jener, die seit Salomos Zeiten bei Nerva Schätze heben und selber versinken mußten, das aktivere Mitkämpfen der vergewaltigten Erde, in deren Wunden ganze Dörfer, Kirchen und Friedhöfe versinken, und schließlich die aktive Opfertat eines Bergmannes, der sein Leben hingibt, um den Hauptschacht in Brand zu stecken — das sind Geschehnisse, die den Gedanken nahelegen, die Dichterin möchte sich bei ihrem Verweilen in Nerva unter den Entrechteten den Lösungsversuchen des Sozialismus zugewandt haben. Aber gerade hier zeigt sich Concha Espina, lange vor der Erhebung, als Falangistin, die das Soziale dem Nationalen unterordnet. Der Kampf der Bergleute, dieser echten Spanier, gilt nicht dem Kapital schlechthin, sondern den englischen Kapitalisten, die mit der unritterlichen Waffe des Geldes kämpfen und das fremde Land und seine Kinder unmenschlicher ausbeuten als irgend welche spanischen Grubenbesitzer.

Noch überraschender und geradezu prophetisch spricht Geist und Wille des erneuerten Spaniens aus dem Roman „Der Hochaltar" (Altar Mayor)[8].

[8] Letzte Ausgabe: Burgos 1939.

Vor dem Altar der heiligen Grotte von Covadonga hat sich Javier mit feierlichem Schwur der jungen Teresa verlobt, um dieses Verlöbnis unter neuen Eindrücken zu vergessen. Zum zweiten Mal gerät der Unbeständige nach Covadonga und in den Bann des asturischen Mädchens; zum zweiten Mal bindet er sie vor dem Altar der Grotte an sich, mit dem „Ringe der Ewigkeit". Javiers Mutter bewegt den finanziell und seelisch abhängigen Sohn zum wiederholten Bruch und zur Ehe mit der von ihr Erwählten. Am Tage der frevelhaften Trauung, die vor dem Altar der heiligen Grotte stattfindet, brechen Unwetter los, die Hochaltäre der Berge senden schäumende Gewässer, dem Brautpaar und allen andern im großen Hotel des Wallfahrtsortes droht der Untergang. Erst da die Betrogene den „Ring der Ewigkeit" an die Hand der Jungvermählten steckt und so verzeiht und verzichtet, legen sich die Gewitterstürme. Außer der an einer Gehirnentzündung sterbenden Braut sind alle gerettet. Dieser ungewöhnliche Ausgang ist in jeder, auch in physiologischer und meteorologischer Hinsicht so wohlmotiviert, daß keine Ansprüche auf Realismus unbefriedigt bleiben. Dies ist das Bedeutsame: die Natur mit ihrer strengen Kausalität erscheint eingegliedert in eine teleologisch bestimmte, sittliche Weltordnung. Die Flüsse des heiligen Ortes sind wie eine rhapsodische Orgel, die der Schöpfer selber in alle profanen und heiligen Geschehnisse hineinspielen läßt. Die lyrische Kunst, mit der diese Naturlaute in Menschensprache umgesetzt und zu unüberhörbarer Begleitung gebannt werden, ist selbst in der hohen Kunst fast beispiellos. Wie alle großen Lyriker der neueren Zeit fühlt auch Concha Espina den Zug zur Naturvergötterung, zum Pantheismus. Die Natur ist Magd des Herrn, Vollzieherin seiner Gebote, Vollstreckerin seiner Gerichte — das ist die versöhnliche Antwort, die Concha Espina jener immer wieder wachwerdenden Frage erteilt, nicht nur im „Hauptaltar".

Concha Espina, die Falangistin, besitzt zwar auch das Auge der Zeit; aber stärker ist bei ihr das Auge des Raumes, das alles, von den gesellschaftlichen Schichten bis zu jenen des Erdinnern, erfaßt. Das Umgekehrte gilt von einem andern großen Dichter Nationalspaniens, von José Maria Pemán. Mit dem Auge der Zeit erfaßt er, der aus dem Traditionalismus hervorgegangen ist, das Vergangene, um es zu vergegenwärtigen. Die Welt der Dichterin ist das Heim, das Heim Gottes, die Kirche, und das Heim der Familie und dazu die Natur im weitesten Sinne; des Dichters Welt ist vor allem die Geschichte in ihrer ganzen Tiefe, mit ihren überragenden Gestalten, die sich in den Brennpunkten staatlicher, geistiger und religiöser Werte bewegen, an Universitäten, in Rathäusern, Fürstenschlössern und Ordenshäusern. Seine Werte

höchster Vollkommenheit, die in dialektischem Kampfe Gestalt gewinnen, sie verdichten sich am angemessensten in der dramatischen Form und sind stark genug, um dem Schauspieler und dem Regisseur das Atmosphärische, den Schmelz des Einmaligen zu überlassen, all das, worauf die kantabrische Dichterin nicht verzichten würde. Hat sie auch dramatischen Lorbeer gepflückt, so entfaltet sie sich doch am reichsten im Roman. Er gibt ihr Spielraum für das Oszillieren des Beständigen, für das Irisieren von Augen und Haaren, für den kosmischen Rhythmus.

Das Marmordenkmal der Dichterin zeigt eine sehr gesammelte, sitzende Gestalt. Das geistige Auge glaubt sie anders zu gewahren: eher wie eine Nike, deren Gewand von fremdem Sturm und von eigenem Schwung gegeißelt wird. Ganz gewiß aber sollte der weiße Marmor dieses Antlitzes einen andern Hintergrund finden als die gegensatzlose weiße Marmorwand, die das Denkmal bietet. Von jedem reinen Element, von jeder treibenden Pflanze würde dieses Haupt besser herausgehoben: das vollkommene Oval, der lieblich bittere Mund und die Augen, in deren Dunkel die dunklere Flamme einer Cypresse zu ragen scheint — Augen, deren lautere Kraft die Tiefen von Meer, Erde und Seele durchdringt und den letzten Abgrund hinter allem Leid, den Himmel erahnt.

Der Stil dieser echten Spanierin ist der klassisch christliche, der romanische, der die Natur weiht und nicht verleugnet. Ihre Geschöpfe gleichen in ihrer pathetischen Nüchternheit, in ihrem Wohlmaß den zuchtvollen Stifterfiguren des Naumburger Domes, die alle das Geheimnis eines eigensten Opfers voreinander zu hüten und vor Gott zu enthüllen scheinen. Unter diesen entsagungsstarken Männern und Frauen, gegen ein Muschelfenster, scheint die Dichterin selber zu stehen, erhoben zur Verkörperung ihres Volkes, ja, der Ekklesia, und eben darum nicht entselbstet. Sie führt eine Muschel im Wappen, das Siegeszeichen der schaumgeborenen Venus. Allein „Concha" heißt nicht nur Muschel, sondern auch und eigentlich „unbefleckte Empfängnis", kurz „Concepción". Nicht nur im Namen der Dichterin verbinden sich klassische Vollkommenheit und christliche Erneuerungskraft. Ihre Gestalt von erleuchteter Schönheit und demütigem Adel steht unweit von der besten der Mütter, im Gnadenbereich der unbefleckten Empfängnis.

DIE MAGISCHE BEWERTUNG DER EDELSTEINE BEI DEN KULTURVÖLKERN

Von Philipp Schmidt S. J.

„Die Steinwelt ist nicht tot, ihre Keime sind die Kristalle, ihre Blumen die Edelsteine. Sie sind die Knospen eines geheimnisvollen Lichtlebens in den Fluren der Finsternis, die farbigen Träume der Abgründe. Der Geist der Flamme ist in ihnen steinern verkörpert. Sie gleichen den Tränen der Sterne, vergossen in die düstere Unterwelt. Die Schätze und Kleinodien der Erd- und Felsenmutter sind sie. Sie selbst die alte Mutter, hat die Edelsteine geboren aus ihrem Herzen. Ein vergangener Frühling hat sie hervorgetrieben, als auch die Erdkugel ein Feuertropfen war, glutflüssig brodelnd und sausend. Ihre Rinde erkaltete, mit unvorstellbarer Kraft kämpften die Massen gegeneinander, bäumten sich auf, staffelten Gebirge in die rauchigen Lüfte und knirschten in der kalten heißen Enge. Aus dieser Vermählung von Heißem und Kaltem, Flüssigem und Festem, aus Druck und Gegendruck erstand der Kristall, wuchs der Edelstein ..., der Zeuge rätselvoller Schöpfungstaten, ein erlauchtes, zauberschönes Geschöpf" (Das kleine Buch der Edelsteine, Inselverlag, S. 26). Das Geheimnis ihres Werdens, umflossen vom Hauch uralter Vergangenheit, nach altem Glauben geboren aus den klaren Wassern des Paradieses, aus Ätherkräften der Sonne, der Planeten und des Mondes gebildet, umgibt sie mit Zauber und ewiger Jugend. „In ihnen ist die Majestät der Natur auf engstem Raum zusammengedrängt" (Plinius). Sie sind die höchste „Subtilität" der Natur (Paracelsus). Sie kennen kein Altern, keine Verwesung. Zeitlos sind sie. Durchsichtigkeit und Härte, märchenhaftes Farbenspiel und Lichtgefunkel, das niemals menschliche Kunst in elektrischer Schmelzglut synthetisch herzustellen vermag, ist der Adel dieser Lichtgebilde. Sagen, Legenden, Märchen, Volks- und Aberglaube aller Völker haben den geheimnisvollen Kristall mit heiligem Schimmer und dem Gefühl des Unheimlichen umwoben. Dem magischen Denken erschienen Edelsteine als Träger geheimer Kräfte, die Welt und Leben durchwirken. Besonders im antiken Zauber und nicht zuletzt im Offenbarungszauber spielten sie eine bedeutende Rolle und erfreuten sich großen Ansehens, sind sogar in dieser Beziehung mächtiger als die Pflanzen, da die Edelsteine keiner Veränderung unterliegen und nicht, wie jene, durch Welken und Vertrocknen ihre zauberische Kraft verlieren. Aber Glanz und Härte, Farbe und Seltenheit hätten nie allein diesen gleißenden Sternen der Erdentiefe ihren Adel gegeben, wenn nicht die Vorstellungswelt der Menschen ein bestimmtes religiöses und nicht in zweiter Linie ein ästhetisches Erleben mit ihnen verbunden hätte.

Die Heimat dieses uralten Glaubens magischer Kräfte der Edelsteine ist der Orient. Wie glitzert und gleißt und schimmert es vom Gefunkel dieser

edlen Gebilde in allen orientalischen Märchen. Noch heute finden sich die schönsten und zahlreichsten dieser Kostbarkeiten in den Schatzkammern indischer und persischer Fürsten. In Persien tragen Frauen nicht selten 5—6 Ringe mit Edelsteinen an einem Finger und Damen vornehmen Standes Diamantensträuße von hohem Werte. Besucher Lhasas reden von einer geradezu verschwenderischen Fülle von tibetischen Türkisen und afghanischen Lapislazuli in lamaistischen Tempeln und Palästen. Schon in den ältesten Zeiten der ersten bis dritten Dynastie (3400—2900 v. Chr.) blühte in Ägypten neben der Bildhauerei in Stein, Ebenholz und Elfenbein die Goldschmiedekunst, die ihre Arbeiten durch Einlagen von Emaille und farbigen Steinen zu verzieren vermochte. Fein ziselierte Ketten aus Gold und Silber, mit Perlen, Lapislazuli, Malachit, Amethyst und Karneol, vielfach mit einem Amulett, zu apotropäischen Zwekken, versehen oder als Talisman dienend, waren von jeher allenthalben im Gebrauch. So fanden im ägyptischen Totenkult die Skarabäen, Käfergemmen, aus edlen Steinen geschnitten, die den Toten unter die Zunge gelegt wurden, weitgehende Verbreitung, da die Käfergattung Skarabäus, eine Mistkäferart der Mittelmeerländer, als Symbol der Unsterblichkeit galt.

Auch die Fundstücke Howard Carters in den Grabkammern Tutenchamuns zeugen von der Fülle des Reichtums an echten Edelsteinen. Eine gleiche ungeheure Edelsteinkultur wie in Ägypten haben die Ausgrabungen in der Königsnekropole an den Stätten des alten sumerischen Ur in Chaldäa (1 Mos. 11, 28) als Werke der frühsumerischen Kunst um 3200 v. Chr. dem Schoß der Erde entrissen: goldene und silberne Waffen, Ohrringe und Armbänder, Vasen, Harfen aus Alabaster, überladen mit Lasurstein und Karneol. Nach Herodot (1, 195) trug jeder Baylonier einen Siegelzylinder aus Achat, Karneol, Hämatit oder aus dem bei den Völkern des alten Orient am meisten geschätzten Lapislazuli, während die der Könige aus echten geschnittenen Edelsteinen bestanden, wie Jaspis, Smaragd. Der Siegelring spielte zu allen Zeiten im Orient eine große Rolle, da sein Abdruck die Namensunterschrift ersetzte. Wie im ganzen Orient war auch beim jüdischen Volke die Steinschneidekunst seit uralten Zeiten heimisch, ja es war von Gott selbst darin unterrichtet worden (2 Mos. 31, 6). Palästina selbst besaß keine Edelsteine. Phönizier waren auch für diese Ware die Krämer Israels, wie auch die Lehrer für die Kunst der Fassung und Gravierung der edlen Steine. Edelsteine schmückten seit Errichtung des levitischen Priestertums Kultpersonen und Kultgeräte. Davids Beisteuer zum Tempelbau bestand neben Gold und Silber aus „allerhand Edelsteinen in Menge" (1 Chron. 29, 2). Phönizische Seefahrer brachten zur Zeit Salomons Edelsteine aus dem rätselhaften Lande Ophir nach Jerusalem, desgleichen die Königin von Saba. Auch als Schmuck wurden Edelsteine an Ohrringen, Nasenringen, Stirn- und Armbändern getragen. Von entscheidender Bedeutung für die Bewertung der Edelsteine bei den Israeliten mosaischer und nachmosaischer Zeit war die Verwendung im Brustschild des Hohenpriesters. Auf der Vorderseite des Aronschen Pektorales befanden sich zwölf Edelsteine in vier Reihen zu je drei Steinen mit den eingravierten Namen der zwölf Stämme Israels in eine Goldplatte gefaßt. Ob die Namen der Steine, die genau angegeben werden, mit ihren heutigen Bezeichnungen übereinstimmen, ist zweifelhaft, da die jüdischen Interpreten sich darin widersprechen. Doch weist ein wohl erhaltenes Exemplar einer jüdischen Brustplatte im Britischen Museum folgende Steine auf: Karneol, Peridot, Smaragd, Rubin, Lapislazuli, Onyx, Saphir, Achat, Amethyst, Topas, Beryll und Jaspis. Ob der eine oder andere Stein nicht im Laufe der Zeit durch einen andern ersetzt worden ist, bleibt immer noch eine offene Frage. Der große Wert der Edelsteine kommt auch in der Schilderung göttlicher Eigenschaften und himmlischer Dinge zum Ausdruck, so besonders in der Ausmalung der Schönheit des himmlischen Jerusalem als des endzeitlichen Gottesreiches. Und selbst in seinem Ringen um die Schilderung der Herrlichkeit Gottes greift der inspirierte Seher zur Symbolik von Gold und Edelsteinen: „Sie funkelte wie der kristallhelle Jaspis" (Offb. 21, 11). Wieder ist es in starker Anlehnung an das hellenistisch-mystische Zahlenschema (vier, sieben, zwölf), die in dieser inspirierten Schilderung eine Rolle spielt. Weltbild und Naturanschauung der Apokalypse stehen wohl ohne Zweifel zum Teil unter zeitgenössisch hellenistischen kosmisch-astralen Einflüssen. Schon Plato hatte das Göttliche und mit ihm die letzten Gründe des Kosmos in grandiosen mystischen Bildern geschaut und das transzendentale Reich des Geistes und der Ideen mit Hilfe von Feuer, Licht und Edelsteinen gedeutet (Phaidon), so daß Origenes behauptet, Plato „habe das, was er von den edlen und kostbaren Steinen sagt, der Beschreibung der Stadt Gottes bei Isaias (54, 11) entnommen". Man will in den zwölf Grundfesten des himmlischen Jerusalem die zwölf bekannten Tierkreisbilder sehen. Sicher ist nur, daß bei Hermes Trismegistos[1] den 36 Dekanen des Tierkreises je ein Edelstein entspricht und daß diese zum großen Teil dieselben sind, die Johannes wohlbedacht und symbolisch nennt.

Eine staunenswerte Sicherheit in der Bearbeitung edler und halbedler Steine zeigt auch die helleni-

[1] Der von den Griechen mit dem ägyptischen Thot identifizierte Hermes als der sagenhafte Begründer des religiösen und profanen Wissens.

stische Zeit, und zwar ging sie im Anschluß und auf Grund der Beziehungen, die sie zu den großen Kultzentren des Orients unterhielt, von den Ioniern aus. Wiederum sind es Karneol, Chalcedon, Achat, Sardonyx, die mit edler Beherrschung der Technik zu Gemmen verwendet wurden. In Rom kam der eigentliche Luxus mit Edelsteinen erst um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. auf. Alexandrien, das im Jahre 47 von den Römern erobert wurde, war Mittelpunkt der hellenistischen Kameenfabrikation (Steine mit Reliefbildern). Die gewaltige Wandlung von der einstigen Strenge zur spätern Üppigkeit, die sich bei den besitzenden Klassen vor allem in dem verschwenderischen Gebrauch der Edelsteine zeigt, schildert sehr anschaulich Seneka in seinem Brief über die Villa des Scipio Africanus in Liternum. Martial sagt in einem seiner Epigramme: „Edelgestein prangt viel an den Fingern: Sardonyx, Smaragd, Diamant, Jaspis an einem Gelenk."

Wie der Orient, nach Plinius in erster Linie Indien, Persien, Ägypten und Äthiopien, durch Reichtum an Edelsteinen und Pflege ihrer künstlerischen Bearbeitung die führende Rolle spielte, so hatte dort auch der von allem Rationalen losgelöste Aberglaube an geheimnisvolle okkultistisch-kosmische Kräfte, die wie allen Naturdingen so auch den Edelsteinen innewohnen und sie beleben, seine Heimat. Da der primitive Mensch gerade für sinnlich greifbare Eindrücke sehr empfänglich ist, mußten neben der Seltenheit Farbe und Licht in der Magie ein Wertmotiv von großer Bedeutung sein. Wo aber reflektiert das Licht, wo leuchtet es, wechselt die Farbe mehr als in den farbensprühen-Edelsteinen? Der Edelstein ist nach antiker Anschauung ob des Reflexes der in ihm sich brechenden und flimmernden Lichtstrahlen dem Göttlichen verbunden, ja sie nehmen in sich auf die Kräfte der licht- und lebenspendenden Sonne. Deshalb ist auch der ägyptische Gott Rê von jeher der Gott der Mantik und Magie gewesen. So erklärt sich auch, daß im Pharaonenlande die Amulette, aus Amethyst, Opal und Lapislazuli gearbeitet, im Denken und Fühlen des ägyptischen Volkes eine so ausschlaggebende Bedeutung hatten, und zwar für magische Zwecke. Zeugen für den traditionellen Aberglauben an okkulte Kräfte der Edelsteine bei den Griechen, in deren Geistesgeschichte sich vor und nach den Perserkriegen der Einfluß des Orients bemerkbar macht, sind Onokakrit, der Dichter der apokryphen Orphischen Mystik (6. Jahrh. v. Chr.), Demokrit von Abdera (460—360 v. Chr.), Plato, Aristoteles, Theophrast und im 1. Jahrhundert Dioskurides, der bedeutendste Arzt und Botaniker des Altertums, sowie Plinius im 37. Kapitel seiner in Anlage und Ausführung staunenswerten, aber kritiklosen Naturgeschichte. Von dieser reichen Literatur ist als das bedeutendste Steinbuch die sog. „orphischen Lithika" aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. auf uns gekommen, die mit einem Prooemium beginnen, das die folgende Belehrung über die Zauberkraft der Edelsteine — 27 behandelt der Dichter — als ein Geschenk des übelabwehrenden Zeus für die Menschen anpreist, diesen von Hermes zur Abwehr allen Ungemachs überbracht (Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber [Leipzig 1921] 142). Plato betrachtet die Edelsteine als mit göttlicher Kraft beseelt. Diese uralten magischen Anschauungen enthielten neue Nahrung durch den stoischen Pantheismus der untergehenden Antike und die Magie und Mantik der derselben Zeit angehörigen hellenistischen Gestirnreligion. Mit dem Glauben an die „Sympathie und Antipathie der Dinge" ist die Astralreligion aufs engste verknüpft, weshalb auch Steine mit Planeten oder Tierkreisbildern versehen als Amulette und Talismane getragen wurden. Als die Planeten Geburtsherrscher geworden, zierten ihre Bilder Schmuckstücke aller Art. So kennt der philosophisch-theosophische Traktat des Hermes Trismegistos Amulette, die den 36 Dekanen, d. h. den Gottheiten der 36 Teile des Tierkreises entsprachen, und er beschreibt diese Sterngötter genau nach Namen und Gestalt zum Einschneiden in den für jeden eigens bezeichneten Edelstein.

Da seit uralter Zeit die Grenzen zwischen Aberglaube und Heilkunde fließende gewesen sind, wurden die Edelsteine auch zu Heilzwecken benutzt. Je seltener und kostbarer sie waren, um so heilkräftiger galten sie. Der sympathisch-homöopathische Grundsatz similia similibus sprach dabei wesentlich mit. So galt der rote Karneol und Jaspis als Heilmittel gegen Blutungen, der grünlichgelbe Chalcedon und Beryll gegen Leber- und Gallenleiden, der Amethyst gegen Trunksucht; Adamas, der Diamant, der durch Feuer und Hammer unbezwingbare, machte seinen Träger unbesiegbar. Unverständliche und barbarische Zauberworte, mystische Zeichen, mit denen man alles verband, was aus Mythologie, Symbolik, Astronomie und vornehmlich Astrologie bekannt war, vermehrten die magische Kraft. Dieser abstruse medizinisch-magische Aberglaube, der in der römischen Kaiserzeit üppig blühte, beherrschte alle Schriftsteller der hellenistisch-römischen Kulturwelt, den einen mehr, den andern weniger.

In die germanische Welt kamen diese Ideen von den geheimnisvollen Kräften der Edelsteine als Reste des Heidentums durch die Antike. Während der Glaube an die zauberische Kraft der Pflanzen in der germanischen Kulturwelt, besonders in der Zaubermedizin, seit den frühesten Zeiten, wie schon Tacitus berichtet, eine bedeutende Rolle gespielt hat, ist der Steinglaube unsern Vorfahren etwas Fremdes geblieben. Deshalb gibt es auch für den Edelstein keinen deutschen Namen, und auch in die Märchen, Sagen und Legenden ist

er erst spät und vereinzelt eingewandert und läßt dann auch noch seinen antiken Ursprung erkennen. Christlichen Schriftstellern wie Epiphanius von Eleutheropolis (367—403) in seiner Schrift „De gemmis", Isidor von Sevilla im 16. Buch seiner Enthymologien (636), Hugo von St. Viktor u. a. gaben die zwölf Edelsteine im Brustschild des jüdischen Hohenpriesters und in der Mauer des himmlischen Jerusalem Anlaß, meist gelegentlich, und dann im Anschluß an Plinius, über die symbolische und heilwirkende Bedeutung der Edelsteine zu handeln. In weitere Kreise drang im Mittelalter die Kenntnis von den magischen und heilbringenden Kräften der Edelsteine durch das kleine Steinbuch des Dichters und Schriftstellers Bischofs Marbod von Rennes (1123), das weit verbreitet und viel zitiert wurde. Dieser „liber lapidum seu de gemmis" war ein Gedicht, das in 743 Hexametern in 60 Kapiteln 60 Edelsteine oder Halbedelsteine nach geographischem Vorkommen, mineralischen Besonderheiten und altüberlieferten vermeintlichen Heilwirkungen, in Anlehnung an Plinius, behandelte. Für die große Wertschätzung dieses Steinbuches spricht die Tatsache, daß es schon bald nach seinem Erscheinen ins Altfranzösische, Italienische, Hebräische und Dänische übersetzt wurde und noch in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit von 1511 bis 1799 vierzehnmal aufgelegt wurde. Grundsätzliche Erörterungen über die Kräfte edlen Gesteins finden sich erst in der Physica der heiligen Hildegard, der gelehrten Äbtissin auf dem Rupertsberg bei Bingen. Als Kind ihrer Zeit ganz befangen in den okkultischen Vorstellungen von übernatürlichen Zauberkräften, gibt sie im Kapitel von den Steinen ein getreues Spiegelbild altüberlieferter volkskundlicher Anschauungen über die Kräfte der Edelsteine. Sie erblickt in ihnen herrliche Gottesgaben, „im Orient von Sonnenglut und Feuer und Wasser erzeugt, deshalb haben sie auch Feuer und Wasser und viele Kräfte und Wirkungen in sich, so daß man sehr viel mit ihnen unternehmen kann". Ob sie sich bei Abfassung ihrer Abhandlung über die Edelsteine an vor- und nachchristliche Autoren angelehnt hat, steht nicht fest. Jedenfalls hat sie in ihrer mystischen Veranlagung und vermöge ihrer eigenen schöpferischen Vorstellungswelt Eigenes und Neues in diese so eigenartige Darstellung der Steinkunde aus langjährigem Studium und reicher Erfahrung sowie aus Volkstradition hineinverwoben. Auch geht sie in der Beschreibung der heilkräftigen Wirkungen weit über die alten Steinbücher hinaus. Heilwirkung ist nach ihrer Ansicht aber nur in Verbindung mit Gebeten und Beschwörungen möglich. Wie sie als Kind ihrer Zeit ganz befangen ist in den abstrusen Anschauungen über die magischen Kräfte der Edelsteine, beweist beispielsweise ihre Ansicht über den Hyazinth und den Diamant: „Der Hyazinth hilft gegen Augen, die verdunkelt oder ‚swerent' sind, aber auch gegen Bezauberung. Wer verzaubert ist, nehme ein warmes Roggenbrot, schneide die Rinde in Kreuzform ein, ziehe einen Hyazinth durch den Einschnitt und spreche: ‚Gott, der dem Teufel alle Kostbarkeit der Steine nahm, möge auch von mir allen Zauber nehmen und mich von dem Schmerz des Wahnsinns lösen.' Wer am Herzen leidet, mache mit dem Hyazinth ein Kreuz über das Herz.' ‚Der Diamant erstickt Bosheit, Lüge, Zornwut. Er macht das Fasten leicht, wenn man ihn im Munde hat. Er hilft bei Lähmung nach Apoplexie und bei Gelbsucht. Dem Teufel ist er sehr verhaßt, weil er Standhaftigkeit verleiht."

Konrad von Megenberg, Domherr und Ratsherr in Regensburg, einer der bedeutendsten Männer seiner Zeit (1309—1378), legt in seinem „Buche der Natur", der ersten deutschen Naturgeschichte, die damalige Anschauung über die Entstehung der Edelsteine in Anlehnung an astrologische Ideen dar: „Es ist eine Frage, wie die edlen Steine in den Adern der Erde wachsen. Die Meister sagen, die Steine wüchsen in der Erde aus dem Erddunst und aus der Feuchtigkeit, die in den Erdadern eingeschlossen ist, denn in den Dünsten und der Feuchtigkeit sind die vier Elemente beschlossen: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Und der Steine Form und Gestalt ist von der Kraft der Sterne, die Gewalt und Macht haben, zu wirken Form und Bildung. Die Farbe der Steine machen die Sternkräfte nach der Mischung von Dunst und Feuchtigkeit. Ist das Erdreich sehr feucht, so wird der Stein schwarz oder dunkel, ist aber viel Wasser da, so wird er klar, von viel Luft wird er gelb und bleich und von Feuer wird er rot. Es ist auch eine große Frage, woher die großen Kräfte und die wunderbare Macht der Steine kommt, denn sie besitzen große Kraft über die Gesundheit des Menschen und andere Dinge." Bezüglich der medizinalen Verwendung der Steine wiederholt er vielfach die Anschauungen des Plinius, so wenn er vom Amethyst schreibt, daß er der Traurigkeit widersteht, den Menschen wachsam macht, böse Gedanken vertreibt. „Der Stein wäre wertvoller, wenn er nicht so gemein wäre, aber man findet ihn häufig im Mohrenlande, das Ägypten heißt, und in dem Land India. Man findet ihn auch in Deutschland, aber der ist nicht gut."

Wesentlich fortgeschritten sind die Werke des arabischen Mediziners und Philosophen Ibn Sina Avicenna (1037), die hinüberleiten zu den Steinbüchern der Scholastik, die nach dem Stande der damaligen Naturwissenschaften deutlich das Fortwuchern jener uralten Volksvorstellungen dokumentieren. In seinen fünf Büchern über die Mineralien verbreitet sich Albert der Große eingehend im Anschluß an die Welt- und Lebensauffassung des Aristoteles über die Natur der Edelsteine, ihre

heilenden und zerstörenden Kräfte, ihren Ursprung und ihre alchemistische Herstellung. Eine wichtige Quelle war für ihn das Steinbuch des Arnoldus Saxo, des ersten Enzyklopädisten des 13. Jahrhunderts, den er aber niemals erwähnt. Wenn er auch in seinem Steinbuch einmal schreibt: „die Naturforschung besteht nicht darin, daß man das von andern Mitgeteilte leichtgläubig nacherzählt, sondern daß man die in den Naturerscheinungen sich offenbarenden Kräfte erforscht[2], so enthält seine Mineralogie bei aller gewohnten Gelehrsamkeit des Verfassers vielfach die Irrtümer und abergläubischen Anschauungen der ihm vorliegenden Lapidarien und der Volkstradition. Völlig verliert der Glaube an die magischen Kräfte der Edelsteine den Boden der Tatsachen und wird zum phantastischen Treiben in der Vorstellung vom Stein der Weisen, dem Stein aller Steine. Dieser imaginäre, nie gesehene und immer gesuchte lapis philosophorum war mit seinen geradezu unglaublichen Eigenschaften der folgerichtige Abschluß dieses Glaubens und das ersehnte Endprodukt aller alchemistischen Prozesse. Das Eindringen solcher Verworrenheiten in die alchemistischen Schriften war ein Zeichen ihres Verfalles. Der fortschrittliche Geist eines Paracelsus, der, wie er selbst sagt, „kein Anhänger des Steins der Weisen ist und kein Geübter darin", entwickelte aus dem Glauben an die Heilkraft der Steine eine neue Richtung, die sog. Iatrochemie, d. h. die Chemie, die sich mit der Herstellung von Heilmitteln befaßt und die sinnvolles Streben in die entartete Alchemie des Mittelalters brachte und den Anstoß zu wichtigen chemischen Entdeckungen gegeben hat (Ganzenmüller, Die Alchemie im Mittelalter [Paderborn 1938] 182). Nach und nach wurde der Glaube an die Wunderkraft der Steine nicht nur Gemeingut der mittelalterlichen Gelehrten, sondern drang durch die immer häufiger erscheinenden Steinbücher auch in die Volksanschauung und Volksmedizin. Die medizinische Verwendung der Edelsteine als mineralische Arzneien in pulverisiertem Zustande war in den Apotheken des Mittelalters allgemeine Praxis, wegen ihrer Kostspieligkeit aber nur wohlhabenden Patienten möglich. Paracelsus rühmt sie als „Stärkungs- und Verteidigungsmittel von allen üblen Zufällen, die in jedes Rezept gehören". Dieser Glaube an die medizinische Wirksamkeit der Edelsteine erhielt sich bis tief in die Neuzeit hinein. So führt Zedlers Universallexikon (1732 bis 1754) zwar bei jedem Edelstein gewissenhaft auf Grund alter Quellen und des damals noch herrschenden Aberglaubens seine innere und äußere Heilkraft an, kritisiert sie aber vom Standpunkt des Chemikers und Arztes aus und sagt im allgemeinen: „Was dem Gebrauch der Edelsteine zu Arzneien betrifft, so kommt das meiste auf bloßen Aberglauben hinaus, es werden nur folgende fünf in den Apotheken geführt: Granat, Saphir, Hyazinth, Karneol, Smaragd" (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens). Noch vor einigen Jahren hat ein englischer Arzt ein Werk herausgegeben (Precious Stones Curative by W. J. Jernie), in dem er auf Grund der chemischen Zusammensetzung der Steine nachzuweisen sucht, daß dieser Glaube kein Aberglaube sei.

Trotz allen Vorgehens kirchlicher Stellen war der traditionelle, zäh verankerte Edelsteinaberglaube bei Gebildeten und Ungebildeten nicht auszurotten. Schon die offizielle Theologie der Kirchenväter hatte sich damit auseinanderzusetzen. Ihre Stellung zu Edelgestein war einmal mit der Verwerfung von Luxus und Üppigkeit gegeben. Besonders ist es Clemens von Alexandrien, der, obwohl er sonst die kulturelle Bedeutung der Antike überall anerkennt, in scharfen Worten alle aufdringliche Verschwendung tadelt, wie sie in verletzender Weise bei den Heiden zu Tage trat. Während er aber den mäßigen Gebrauch künstlichen Schmuckes nicht nur nicht verwirft, sondern als Beitrag zur ehrbaren Erscheinung des Lebens empfiehlt, urteilt der montanistische Rigorismus Tertullians viel schärfer: „An einem hanfenen Faden schnürt man eine Million Sesterzen auf; ein zarter Nacken trägt ganze Landgüter und Häuserkomplexe herum, zierliche Ohrläppchen verursachen Ausgaben von Kapitalien, und jeder einzelne Finger der linken Hand macht je einen Geldsack zuschanden. So weit geht die Macht der Prunksucht, daß einzelne Dämchen den Ertrag eines Vermögens am Leibe tragen" (Über die weibliche Putzsucht. i. B. c. 9). Gegenüber der Abneigung gegen den Luxus und der magischen Deutung der Edelsteine findet sich gemäß der bekannten Symbolfreudigkeit der Kirchenschriftsteller meist im Anschluß an die Apokalypse eine reiche Edelsteinallegorie, die sich dann durch die ganze geistliche Literatur des Mittelalters fortsetzt. Überall findet sich in Anlehnung an das prophetische Buch des Neuen Testamentes die Freude an kostbarem Gestein. Daneben tritt neben die Allegorie und Mystik der kindlich naive Wunderglaube des Mittelalters und dessen mangelnde Naturerkenntnis, die ihrerseits begleitet ist von der Idee, daß Gottes Gedanken in den Dingen der Natur verborgen liegen. Der allgemeinen Volksanschauung Rechnung tragend, gestattete die Kirche das Tragen von Edelsteinen, namentlich Besessenen, sofern dabei keine abergläubischen Gebräuche, Beschwörungen und Zauberformeln in Anwendung kamen. Sie hatte sogar eine eigene Weiheformel für die Edelsteine, die zuerst nachweisbar der Dominikaner Thomas von Chantipré (1270) bietet, die sich im Mittelalter großer Verbreitung erfreute und die auch der hei-

[2] De min. l. 2, Ar. 2, c. 1, t. 2, p. 277

lige Thomas übernommen hat. Wie schließlich aber doch mit der Verwerfung der magischen Kräfte der Edelsteine der allegorisch-symbolischen Deutung derselben der Sieg ward, zeigt ein offizielles kirchliches Dokument über eine amtlich anerkannte Vision aus den Akten der Heiligsprechung der edlen Römerin Francesca Bussa de' Leoni, Ehefrau des Lorenzo Ponziani. Als diese am 25. Dezember 1432 die Menschwerdung des Logos betrachtete, soll ihr die Mutter Gottes erschienen sein, geschmückt mit einer dreifachen Krone, welche sie als Symbole der Demut, der Jungfräulichkeit und der himmlischen Glorie kennzeichnete. Die Krone der Demut bestand aus schneeweißen Rosen, die der Jungfräulichkeit aus zwölf Sternen, die in verschiedenen Farben leuchteten, die dritte Krone aus zwölf Edelsteinen, deren Namen, Farbe und Bedeutung in den Akten also angeführt sind (Rivista Storica Benedettina Anno III, Fascicolo IX, Maggio, pag. 116: Francesca Romana nella storia e nell' arte, 1384—1440):

Name:	Farbe:	Bedeutung:
1. Diamant	Wasserhell	Charakterstärke
2. Rubin	Rot	Liebe
3. Saphir	Blau	Treue
4. Smaragd	Grün	Gehorsam
5. Balasrubin	Rosa	Erleuchtung
6. Aquamarin	Meergrünlich	Gedächtnis
7. Sardonyx	Weiß-rot	Verstand
8. Granat	Dunkelrot	Wille
9. Türkis	Hellblau	Wahrhaftigkeit
10. Karneol	Fleischrot	Mut
11. Topas	Goldgelb	Beharrlichkeit
12. Amethyst	Violett	Wissenschaft.

So ist die Sprache der Symbolik uralt. Sie zieht sich durch die Antike und hellenistische Zeit hinein ins Mittelalter, in den Grundzügen konstant, in Einzelheiten mehr oder weniger abwechselnd. Während aber die Verbindung zwischen Religion und Magie zu den Wesenselementen der Heidenwelt gehört, hat das Christentum bei seiner endgültigen Lösung vom Juden- und Heidentum sich bemüht, wie andern antiken Kulturäußerungen so auch der Deutung und Bewertung der Edelsteine einen höheren Geist einzuhauchen und einen tieferen Sinn.

Erst in unserer durch magisches Denken und Handeln so stark beeinflußten Zeit erlebt die alte okkulte Weisheit, daß es nicht gleichgültig ist, welchen Stein man trägt, in der grassierenden Mode der Monatsteine wieder eine neue Auferstehung. Der Juwelier belehrt heute den Käufer von Schmuck, daß nach uraltem Glauben den Edelsteinen magische Kräfte innewohnen, die für den Träger entsprechend seinem Geburtsmonat besonders wirksam sind. Es ruht die Theorie der Monatssteine auf der astrologischen Anschauung, daß die Sonne während eines Jahres alle zwölf Tierkreisbilder durchwandert und in jedem etwa einen Monat verweilt. Es wird der Glücksstein demnach aus dem Tierkreiszeichen, dem beherrschenden Planeten dieses Zeichens, dem Geburtsbeherrscher, und dem Sonnenstand ermittelt. Da das astrologische Jahr nicht mit dem Kalendermonat beginnt, also nicht mit dem ersten, sondern mit dem 21. (Anfang 21. März mit dem Tierkreiszeichen Widder), wird der Monatsstein also jeweils vom 21. des Monats an bestimmt. Wer demnach am 1. April geboren ist, soll nach dieser Lehre den Stein tragen, der für alle zwischen dem 21. März bis 21. April Geborenen als Monatsstein gilt. Wie das Horoskop durch die Stellung der Planeten die Faktoren zu erkennen geben soll, die das Leben der Menschen maßgebend beeinflussen, so soll durch diese Erkenntnis auch die Möglichkeit gegeben sein, durch einen individuell zusammengesetzten Edelsteintalisman ausgleichend und fördernd zu wirken je nach den planetarischen Grunschwingungen der Edelsteine. Die Reihenfolge der Monatssteine ist heute mit mehr oder weniger Abweichungen folgende:

Diamant vom 21. März bis 21. April — Herrschsucht,
Moosachat vom 21. April bis 21. Mai — Ausdauer,
Goldberyll vom 21. Mai bis 21. Juni — Regsamkeit,
Smaragd vom 21. Juni bis 21. Juli — Gemütstiefe,
Rubin vom 21. Juli bis 21. August — königliche Gesinnung (Jovialität),
Jaspis vom 21. August bis 21. September — Sorgsamkeit,
Aquamarin vom 21. September bis 21. Oktober — ausgleichendes Wesen,
Topas vom 21. Oktober bis 21. November — Genialität,
Karfunkel vom 21. November bis 21. Dezember — Religiosität,
Sardonyx vom 21. Dezember bis 21. Januar — Ordnungsliebe,
Saphir vom 21. Januar bis 21. Februar — Vielseitigkeit,
Amethyst vom 21. Februar bis 21. März — Hilfsbereitschaft.

Sicher ist für den Menschen die Natur mit ihren geheimnisvollen Kräften immer ein verschlossenes Buch nach Goethes Wort:

„Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich die Natur des Schleiers nicht berauben;
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben."

Jedenfalls lüftet das okkulte Lehrsystem von den magischen Wirkungen der Edelsteine mit dem verworrenen Gerede von uralten Forschungen und dem Gang der Eingeweihten durch die Jahrhunderte in keiner Weise den Schleier von den vielen Geheimnissen. Die Darlegung des verworrenen Systems ist auch seine Kritik.

DAS KREUZ VON HERCULANUM

Wohl selten wurde eine Sitzung der Pontificia Accademia di Archeologia mit solcher Spannung erwartet wie die letzte vom 30. November 1939. Als Hauptthema war der erste offizielle Bericht von Amadeo Majuri, dem staatlichen Ausgrabungsleiter von Pompeji und Herculanum, über den aufregenden Fund eines Kreuzes in Herculanum angesetzt. Schon Ende Juni waren einige etwas enthusiastisch gehaltene Artikel im „Giornale d'Italia" erschienen, die von einem Kreuz und einem Betstuhl berichteten. Das mitleidige Lächeln der Facharchäologen belehrte die Umwelt, was man von diesen Funden zu halten habe. Aufreizend war aber auch für sie die sich bald bestätigende Meldung, daß der mysteriöse Fund schon im Februar 1938 — also über ein Jahr früher — gemacht und bisher von der Ausgrabungsleitung geheim gehalten worden sei.

So ist die Erwartung begreiflich, die den Kreis der Archäologen — die meisten von internationalem Ruf — erfüllte, als Exzellenz Majuri seinen Vortrag begann. Er erklärte zunächst den Grund der so späten Veröffentlichung. Überzeugt von der großen Bedeutung des Fundes für die christliche Archäologie, habe er es für seine Pflicht gehalten, erst die Ausgrabungen des Hauses, in dem das Kreuz gefunden wurde, zu Ende zu führen, um dann aus dem Gesamtbefund eine Deutung geben zu können. Die dann folgende Beschreibung des Tatbestandes, die durch ausgezeichnete Lichtbilder für die Zuhörer fast zu einem Besuch an Ort und Stelle wurde, war auch für die Optimisten eine Überraschung.

An der Hauptstraße des im Jahre 79 n. Chr. durch den Ausbruch des Vesuv verschütteten Herculanum wurde durch die Grabungen ein reiches Patrizierhaus freigelegt, die sogenannte Casa del Bicentenario. Dieses heidnische Haus weist klare Spuren einer späteren Umgestaltung — etwa um 55 n. Chr. — auf, die das untere Geschoß in Läden und das Obergeschoß in Mietwohnungen umwandelte. An der Straßenfront befinden sich reich gehaltene Räume, die als heidnisch kenntlich sind. Um den hinteren Hof ziehen sich ärmliche Wohnungen, zu denen ein eigener Aufgang führt. Hier liegt nahe an der Treppe das kleine Zimmer, in dem das Kreuz gefunden wurde. Die beiden Wände rechts und links vom Eingang weisen bescheidene Ornamente auf. Die gegenüberliegende Wand zeigt genau in der Mitte ein Rechteck aus feinem Stuck. Wiederum genau in der Mitte dieses Stuckfeldes befindet sich die tief eingeschnittene und klar umrissene Spur eines 45 : 36 cm großen, lateinischen Kreuzes. Die genaue Untersuchung ergab, daß an dieser Stelle ein sorgfältig gearbeitetes Holzkreuz in den Stuck eingebettet und mit Nägeln befestigt war. Dieses Holzkreuz ist vor der Katastrophe des Jahres 79 entfernt worden. Das zeigen das Fehlen des — sonst immer bei Holz in Herculanum vorhandenen — verkohlten Restes, die Nagellöcher und die Beschädigung des Stuckes. Rechts und links neben dem Stuckfelde war, etwa in der Höhe des ersten oberen Drittels, je ein kräftiger Nagel. Daraus folgert Majuri, gestützt auf andere, heidnische Beispiele, daß dort zwei Flügel befestigt waren, die das ganze Feld überdecken und damit das Kreuz unsichtbar machen konnten.

Unter dem Kreuz — ein wenig nach rechts verschoben — steht an der Wand auf einem podiumartigen Untergestell ein eigenartiges verkohltes Möbelstück von 92 cm Höhe. Die ersten Zeitungsberichte nannten es einen Betstuhl. Und tatsächlich ist dies der erste spontane Eindruck, den man empfängt. Die sorgfältige Prüfung ergab, daß wir es weder mit einem Betstuhl noch mit einem Schränkchen, wie man wegen der eingelegten Gefächer hätte vermuten können, sondern mit einem hölzernen Hausaltar zu tun haben. Er ist vermutlich erst durch den in Strömen eindringenden Schlamm aus seiner Stellung unter dem Kreuz nach rechts verschoben worden. Man fand darin übrigens noch zwei Lämpchen und ein Würfelspiel.

Man begreift nach dem Gesagten leicht die Bedeutung dieser Entdeckung. Eine kultische Verehrung des Kreuzes im apostolischen Zeitalter, noch vor dem Jahre 79, wäre damit bewiesen. Das bedeutet für die christliche Archäologie, oder genauer für die christlichen Archäologen, einen Sprung um über zweihundert Jahre zurück.

Majuri zog dann noch einige Folgerungen, die aber mehr im Bereich der Wahrscheinlichkeiten blieben. So deutete er außer den Möglichkeiten eines eucharistischen Kultes auch an, daß das Kreuz wohl zur Zeit der Neronischen Verfolgung von Heiden gewaltsam entfernt worden sei.

Wie zu erwarten, blieben die Ausführungen nicht ohne Widerspruch. Es war jedoch für Majuri, den überlegenen Kenner von Pompeji und Herculanum, der überdies erst nach anfänglicher Ablehnung durch sein eineinhalbjähriges intensives Studium des Kreuzes von Herculanum zur entschiedenen Bejahung seines christlichen Charakters gekommen ist, nicht sehr schwer, die relative Harmlosigkeit und Schwäche der vorgebrachten Schwierigkeiten gegenüber dem klaren Tatsachenmaterial darzutun. Das galt vor allem von dem, was gegen die christliche Deutung des Kreuzes eingewendet wurde.

Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß uns auch alle weiteren Theorien und Folgerungen Majuris in gleicher Weise einleuchtend und richtig scheinen. Wir wollen drei Hauptpunkte ins Auge fassen: das Kreuz, den Kult, die Christenverfolgung.

Die Anerkennung des Kreuzes in Herculanum als ein christliches Zeichen schließt die Behauptung ein, daß um diese Zeit in Herculanum Christen waren. Schon längst hat man nach Christen im nahen Pompeji gesucht und auch vereinzelte Anzeichen gefunden, wie eine Inschrift, eine kreuzartige Darstellung — die heute nicht mehr existiert — und das in seiner Deutung so umstrittene Buchstabenquadrat: sator-arepo-tenet-opera-rotas. Die positive Möglichkeit, ja sogar Wahrscheinlichkeit kleiner Christengemeinden ist nicht zu leugnen, wenn man sich erinnert, daß nach dem ausdrücklichen Bericht der Apostelgeschichte (28, 11—15) Paulus im Jahre 60 in Puteoli schon eine Gemeinde vorfand, die ihn für sieben Tage einlud und einen Boten nach Rom sandte. Welche Schwierigkeit kann da bestehen, daß

in dem nur etwa 22 km entfernten Herculanum auch eine Gemeinde war oder doch noch vor 79 entstand? Man muß das im Gegenteil, wenn man an die rasche Ausbreitung des Christentums denkt, beinahe erwarten. In dieser Hinsicht bietet also eigentlich die Auffindung eines christlichen Zeichens in Herculanum keine besondere Überraschung. Nur weil es das erste klare Zeichen ist, das wir haben, und weil es gerade ein Kreuz ist, löste es Erstaunen aus.

Doch möchte uns auch das unberechtigt erscheinen. Wenn wir nämlich einmal die Apostelgeschichte[1] und die Apostelbriefe[2] nachschlagen, wenn wir weiter die ältesten Dokumente christlicher Literatur, wie etwa die Briefe des Ignatius[3] und Polykarp[4], den sogenannten Barnabasbrief[5] oder die Schriften Justins[6] durchblättern, so ist dort so oft und so eindeutig und eindringlich vom Kreuz und vom Kreuzesholz die Rede, daß man leicht begreift, wie den frühen Christen das Kreuz zum Symbol ihres neuen Glaubens werden mußte. Gerade von der Zeitliteratur ausgehend, konnte einem viel eher die umgekehrte Schwierigkeit kommen, warum wir keine Spur eines Kreuzes fanden, wo doch die ganze Gedankenwelt dieser Menschen davon erfüllt war.

Kann man da ernstlich — wie es geschah — die Einwendung machen, daß ein christliches Kreuz in so früher Zeit unserem Wissen widerspricht? Unser Wissen bestand doch nur darin, daß wir noch keines gefunden hatten. Es ist aber sehr natürlich, daß man um so weniger findet, je weiter man zeitlich zurückgeht. Denn die Zahl der christlichen Gemeinden ist eben im 2. Jahrhundert geringer als im 3., und im 1. geringer als im 2. Ebenso ist durch die natürliche Zerstörung der Zeit von den früheren Jahrhunderten immer weniger erhalten als von den späteren. So naheliegend diese Erwägung ist, so lehrt sie uns doch, von vornherein unsere Erwartung auf Monumentenfunde der ersten Frühzeit auf ein Minimum einzustellen und nicht voreilig Schlüsse zu ziehen. Nehmen wir einmal an, der Gedanke an das „lignum crucis", das „Kreuzesholz", wie es immer wieder in den Schriften vorkommt, habe die ersten Christen bestimmt, mit Vorzug Holz zur Anfertigung des Kreuzes anzuwenden (wie heute!), was bei der starken Symbolkraft des Holzes in diesem Fall und der zugleich einfachen Herstellungsmöglichkeit nicht so fernliegt — das Kreuz von Herculanum war von Holz! —, so wäre leicht einzusehen, warum nur ein glücklicher Zufall uns eines überliefern konnte.

Ferner kann man auch von den Zeugnissen des frühesten 3. Jahrhunderts her auf das Bestehen des Kreuzessymbols im 2. Jahrhundert schließen. Minucius Felix[7] und Tertullian[8] berichten uns z. B. von dem überreichen Gebrauch, den die Christen damals bei allen Handlungen von diesem heiligen Zeichen machten und wie es ihnen natürlich war, es überall in der Natur wiederzufinden. Das Spottkruzifix vom Palatin in Rom spricht unzweideutig vom Kult des Kreuzes bei den Christen, ja setzt diesen auch im heidnischen Volksteil als sprichwörtlich bekannt voraus. Wenn wir von all diesen Gegebenheiten aus mit vollem Recht auf das Bestehen des Kreuzessymbols im 2. Jahrhundert schließen, dann ist von da der Abstand zum Kreuz von Herculanum nicht mehr so groß, daß er den erschrecken könnte, der nüchtern in Erwägung zieht, wie es sonst mit unsern archäologischen Beständen steht. Haben wir nicht vielmehr aus einer bloßen Lücke in den Denkmälern einen voreiligen Schluß gezogen? Hat nicht schon die Ausgrabung von Dura-Europos mit seiner bildgeschmückten Synagoge ein ähnliches Dogma der Archäologie umgestoßen, daß es nämlich jüdische Bilddarstellungen um diese Zeit gar nicht gegeben habe.

Um der Deutung des Kreuzes von Herculanum als christliches Zeichen zu entgehen, wurden auch einige andere Deutungen vorgeschlagen. Eine davon wollte in dem Kreuz eine Axt sehen, wie sie auf südfranzösischen Denkmälern vorkommt. Wer diese Axtform kennt und das klare Lichtbild des herculanischen Kreuzes vor Augen hatte, konnte über diesen unglücklichen Einfall nur den Kopf schütteln. Etwas weniger befremdend wirkte der Vorschlag, in dem Kreuzholz eine Stütze zu sehen, die erst den eigentlichen Kultgegenstand tragen sollte. Eine derartige Form, eine Wandstütze zu gewinnen, wäre in Pompeji und Herculanum ein Unikum, müßte aber doch — wenn überhaupt gebräuchlich — bei einem so häufigen Gegenstand, wie es nun einmal ein Wandhaken ist, beinahe in jedem Hause wenigstens als Spur gefunden werden. Ferner hat das Holz dafür eine viel zu geringe Tiefe. Vor allem aber, warum hat man es denn mit Gewalt entfernt, ohne die störenden Spuren in der Wand zu tilgen? Das pflegt man bei einem in die Wand eingelassenen Holz doch schwerlich zu tun, es sei denn, daß dieses Holz eben eine Bedeutung hat, die einer solchen Handlungsweise einen Sinn gibt.

Es wurde auch gefragt, ob dieses Zeichen nicht einem andern, unbekannten Kult angehören könne. Das vollkommene Schweigen der gelehrten Runde — mit Ausnahme des seltsamen Axt-Vorschlages — war wohl eine deutliche Antwort, wenn man bedenkt, daß darunter Fachgelehrte wie Franz Cumont saßen. Es ist eigentlich zu begreifen, wenn der Berichterstatter des „Giornale d'Italia"[9] hier seinem Unmut etwas die Zügel schießen läßt und die christlichen Archäologen, zu denen er vermutlich selbst gehört, auffordert, lieber zu erforschen, wie das Kreuz in Herculanum in so früher Zeit Kultobjekt sein konnte, als auf die Suche nach unbekannten Kulten zu gehen. Wollen wir denn mit zweierlei Maß messen? Wenn wir ein klares Kreuzzeichen haben, von dem wir doch sicher wissen, daß es ein christliches Zeichen ist, warum sollen wir dann von irgend einem unbekannten Kult die Lösung erwarten, um sie dann der eigentlich natürlichen Erklärung vorzuziehen? Wenn im Jahre 64 in Rom nach dem unverdächtigen Zeugnis des Tacitus eine „große Zahl" (ingens multitudo) Christen für ihren Glauben

[1] Apg. 5, 30; 10, 39; 13, 29.
[2] 1 Kor. 1, 17—18; Gal. 2, 19; 3, 13; 5, 11; 6, 12—14; Eph. 2, 16; Phil. 2, 9; 3, 18; Kol. 1, 20; 2, 14; Hebr. 12, 2; 1 Petri 2, 24.
[3] Eph. 9, 1; 18, 1; Trall. 9, 2; Philad. 8, 2; Smyr. 1, 1.
[4] Ep. ad Phil. 7; 8; 12.
[5] 5, 13; 8, 5; 9, 8; 11, 6—8; 12, 1—7.
[6] Dial. 73; 86; 96; 138.
[7] Octavius 29.
[8] De corona 3.
[9] „Giornale d'Italia" vom 2. Dez. 1939, S. 3.

starben, warum soll dann vor dem Jahre 79 kein Kreuz, das Symbol dieses Glaubens, gefunden werden? Vielleicht würden wir sogar bei einer erneuten Durchsicht unseres Materials feststellen können, daß manches Kreuzzeichen voreilig einer späteren Zeit zugesprochen oder gar als „unecht" ausgeschaltet wurde.

Über das, was Majuri über Kult und Verfolgung sagte, können wir uns kürzer fassen. Es scheint uns zunächst wichtig, die mehr hypothetischen Fragen von den gut begründeten sauber zu trennen. Denn die Schwierigkeiten, die man gegen die Aufstellungen Majuris über den Kult und die Verfolgungsspuren erheben kann, haben mit seiner hinreichend begründeten Deutung des Kreuzes als christliches Symbol nichts zu tun. Im Mittelpunkt der Kultfrage steht der sogenannte Altar. Man wird Majuri wohl auch in dieser Erklärung im wesentlichen recht geben, wenn auch zögernder als im ersten Fall. Übereilt scheint es uns ebenso, eucharistischen Kult anzunehmen, wie ihn abzulehnen. Denn wir wissen zu wenig, um mit Grund diese Frage positiv oder negativ zu entscheiden. Warum genügt nicht ein einfacher Hauskult, wie er den Römern geläufig war etwa von den Lararien her? Man hing da Lämpchen auf und brachte Blumen an. Vielleicht haben manche gerade unter den ersten Christen diese ihnen vertraute äußere Form, ihre Frömmigkeit zu betätigen, auch im neuen Glauben beibehalten. In Herculanum sind unregelmäßige, kleine Nägel um das Kreuz herum gewesen. Rechts und links neben dem Stuckfeld sind in gleicher Höhe zwei Nägel, wie wir schon erwähnten. In dem sogenannten Altar hat man zwei Lämpchen gefunden. Wäre es nicht denkbar, daß die beiden Nägel statt der Flügel, wie Majuri meint, zwei Lämpchen und die kleinen Nägel um das Kreuz Blumen getragen haben? Doch sind wir damit im Bereich bloßer Möglichkeiten.

Auch bei der Frage, aus welchem Grund das Kreuz entfernt wurde, kommt man schwerlich über reine Hypothesen hinaus. Die Neronische Verfolgung hat nach dem, was wir darüber wissen, nicht über Rom hinausgegriffen. Das schließt aber nicht aus, daß die Kunde von den grausigen Martyrien in Rom und der ihnen vorausgehenden Hetze die Christen in Herculanum zur Vorsicht zwang, oder auch daß ein fanatischer Heide einen Gewaltakt verübte. Schließlich bleibt auch die Möglichkeit, daß das Kreuz erst auf der Flucht vor dem Schlammstrom des Vesuv entfernt wurde. Es bleiben zu viele Möglichkeiten, um eine bestimmte als sicher anzugeben. Leider haben die übrigen Räume der Wohnung keine weiteren Anhaltspunkte ergeben, durch die wir in dieser wie in der vorigen Frage des Kultes zu einer begründeten Auffassung kommen könnten.

Zusammenfassend können wir also nach dem, was wir bis heute kennen, mit vernünftiger historischer Gewißheit sagen, daß der Fund in der Casa del Bicentenario von Herculanum uns das erste christliche Kreuzzeichen gebracht hat. Daß es den Menschen, die es dort anbrachten, ein Gegenstand der Verehrung war, zeigt der Ehrenplatz, den es in der Mitte der Wand auf einer eigens angelegten Stuckfläche empfing, und vielleicht auch der „Altar", der darunter stand, Wie diese Verehrung sich äußerte und warum das Kreuz verschwand, werden wir wohl schwer jemals mit Sicherheit erfahren. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß die christliche Archäologie durch diese Entdeckung um wichtige Erkenntnisse bereichert worden ist und diesen Fund stets zu den großen Glückstagen ihrer Geschichte rechnen wird.

E. Kirschbaum S. J.

ANDACHT ZUR SCHÖPFUNG

„In klarer Einfachheit, mit der stummen Ehrfurcht vor den tiefsten Geheimnissen der Schöpfung, umgeben die Worte die unfaßlichen Wunder Gottes: — Geburt und Tod —, in denen der Ring unendlichen Lebens sich öffnet und schließt — mit behutsam-stillem Glanz", — in diesen Worten entwirft Max Wegner im Vorwort zu seiner Sammlung „Junge Dichtung der Gegenwart"[1] das Programm einer Dichtung, die das Grundgefühl einer neuen Andacht zur Schöpfung künden will. Es ist eine Andacht, die bewußt den Drang ins Unendliche und den Willen zum Großen und die Sehnsucht ins Jenseits in die Erde hinein ausgewirkt will:

Wer das Unendliche will,
muß sich ans Endliche ganz
stündlich verschwenden.

Wer das Größte errang
hat am Geringsten zuerst
fast sich verblutet.

Wer das Jenseitigste sinnt,
wohn ganz im Leben! (13)

Aber diese Richtung, in der ursprünglich noch das eigentlich Christliche lebt als Fleisch- und Erdwerdung (zu Speise und Trank) des Unendlichen Gottes, geht in eine Göttlichkeit der Erde selber, unter eben den christlichen Symbolen von Brot und Wein:

„Aus ihren Säften reifen
uns Wein und heiliges Brot.
Wer wollte nicht begreifen :
Erde gibt Leben und Tod" (20).

„Du Erde, bist unser großer Altar,
dir sei alle Frucht und die Mühe geweiht" (79).

Eben darum erscheint das Göttliche aber auch in dem, was die bloße Erde kennzeichnet: die jähe Leidenschaft des Kampfes, und als Folie die bange Einsamkeit. Es heißt gewiß: „unser Himmel — ist der große Krieg —auf Erden. — Wir leben im Kampf — unser ewiges Leben" (111). Aber es heißt eben darum: „Wir schreiten verstummt über einsames Moor — und werden die Heimat nicht finden... Wir suchen den Gott in dem Blitz und dem Sturm — und in der unendlichen Weite" (91).

In den Dichtungen von Wilhelm Schloz und Hans Hahne[2] geschieht der Versuch, diese Andacht bewußt

[1] Wir glauben! Junge Dichtung der Gegenwart, hrsg. von Max Wegner. (126 S.) Stuttgart 1937, Georg Truckenmüller. M 2.—

[2] Vom ewigen Krieg. Ges. Dichtungen von Wilhelm Schloz. (79 S.) Stuttgart 1935, Georg Truckenmüller. M 1.—

Jahresfuge. Von Hans Hahne. Stuttgart 1935, Karl Gutbrod. M 6.50

zu formen. Der „Ewige Krieg" von Wilhelm Schloz bewegt sich zwischen einer Mystik des „ewigen Sein" mit dem „mütterlichen Herzen" (67) und einer wilden Lust der Revolte des „Ketzers" (49 f.), zwischen einem stillen Sich-bergen in „Mutter Erde" (9) und dem Ruf „Zwischen Maschinen stell kühn das Heiligtum —, wenn du leben willst, Volk!" (76). Die Botschaft von diesem neuen Heiligtum lautet gewiß:

„Stell über dich
als ewigen Brunnenmund der Gottheit selbst
die heilige Mutterschaft.
Stell um die Mutterschaft als Heiligstes,
wie einen Wall aus Feuer und aus Blut
die Mannesschaft.
Stell über Mutterschaft und Mannesschaft
auf ihrer Brücke höchsten Schwung als Thron
das Leben selbst
als deine Gottesschaft." (76)

Aber als reales Dunkel muß der Verkünder bekennen:

„Wie Tiere aus dem Gatter
beugt das Heimweh
uns über unsichtbare Mauern
zum Acker,
uns,
Menschen ohne Wurzel
ausgetan" (75).

Hans Hahnes „Jahresfuge" ist dem gegenüber formbewußter. Die Andacht zur Schöpfung gliedert sich, fast wie in einer Kultordnung, in die Abfolge der Runen: Natur, Zeit, Menschen, Mutter, Gottheit, Narro, — und dies im Rhythmus von Not, Ruf, Erhebung, Ausfahrt, Zugriff, Beglückung, Gesellung, Weite, Kraft, Bewährung, Verheißung. Es ist ein zielbewußter Aufbau: von „dumpfschleiernd Nebel über allen Weiten" (2) zu „über dem bunten Leben leuchtender Lebensglaube" (151). Es ist Botschaft vom „Allvater": „sein Atem ist Ewigkeit, — sein Maß Unendlichkeit" (28). Aber es ist ebenso Botschaft im Zeichen der „altgriechischen Mutter-Göttin": „nehmt zurück aus meines Marmors Muttermahnen — eurer Vorzeit schmerzvoll-hohes Gottesahnen" (141). Und doch bricht immer wieder das Christliche deutschen Volkes und deutscher Erde als eigentlich geheim bestimmende Form durch. Die „Romanische Kirche" wird Symbol in ein neues „Lichtmal" (60). Und der „Dom Sankt Elisabeth" ist die Form für „ein Lied jungfrauenzart, — gebannt in eines Menschenschicksal trauerschwere Klänge" (146).

Was hier fast Programmrede ist und eben darum nur gelegentlich das ungezwungene Leben durchläßt, gibt sich in den Dichtungen von Eleonore Lorenz[3] unmittelbarer, wenngleich sie in ihrem Inhalt nicht selten durch eine Programmthese bedingt erscheinen und in ihrer Form den bewußten Einfluß Weinhebers zeigen. „Heimat" heißt das Grundwort der Andacht zur Schöpfung: „darin umfangen — sind Gott und Mensch und Reich" (Bekenntnis 5). Aber es ist Heimat als „Landschaft der innersten Seele" (13), weil der Stein der Städte alles umschließt: „Wir sind im Stein — o Wälder stumm und groß" (11). So ist es „Gott, Schicksal, Leben" als Eine Selbigkeit im Innern der Seele:

„Gott, Schicksal, Leben — nenn dich, wie du willst,
wenn du nur recht aus meinem Tiefsten quillst,
Und preßt du mich durch alle deine Namen —
ich danke dir. Du läßt mich wachsen. Amen." (45)

Es ist ein Gott als „Dunkel ..., fremd und ungewiß" (35), ja als ein „Gequälter" fordernd „meines Leides Leidenschaft" (37): „Du bist ein Nichts und wiegst doch überschwer" (39), „und Gnade ist die brausende Gewalt, — in der du führst mich zu dir selber wieder" (38). Diese „Gewalt" enthüllt sich in „Komm, göttlich Feuer" als Gewalt der Einheit eines unbändigen Lebens: „Schöpfer und Erschaffnes ..., — du ewig neues ungestilltes Werde" (14). Die dionysische Opferlust ist darum Kult-Akt dieses Lebens: „in die Macht des schwarzen Gotts gebunden" (19), „daß süßer Tod erblüht aus vollstem Leben" (ebd.), „um zu vergeh'n an deiner Grausamkeit" (27). Die Andacht zum Leben gewinnt Eros zur Form: „Ich kenne, Eros, dich, ältester Sohn — der großen Mutter — du bist's, der mich schlägt" (39). Eben darum ist das Letzte aber auch das starrende Rätsel der Frau. Es erscheint das Lächeln der Isis: „auf deinem verschlossenen Antlitz — webt silbernen Hauches die Ahnung deines verlorenen Lächelns" (51). Denn „Spielball sind wir furchtbarer Gewalt" (83). So geschieht in den Sonetten „Gott ist die Kraft" die Beschwörung des „Gegen-Gottes": „im Gesetze spricht der Gott sich aus, — um unser Ja zur reinsten Form zu hören" (59). Leben soll Werkzeuglichkeit dieses Gottes sein: „ich will nur Werkzeug sein in deinen Händen, — von dir gespeist, damit ich Gabe bin" (7). Aber die Erfahrung bekennt: „O unsichtbare Peitsche, die mich treibt — im Kreis umher in meinem eigenen Leben, — daß mir von allem, was mir je gegeben, — nur immer bitt'rer Nachgeschmack verbleibt!" (14). —

Damit aber wird die „Andacht zur Schöpfung" zu einer gesteigerten Anschaulichkeit nicht eines Ruhens in der Stille der Schöpfung, sondern eines Hin- und Hergerissen zwischen ihren verabsolutierten Gegensätzen: absoluter Lebenstrieb, absoluter Gesetzeszwang. Das ist der Preis dafür, wenn der persönliche Gott Schöpfer zu einer göttlichen Qualität der Schöpfung wird. Die positive Antwort liegt dann in dem, was wir als Ausgangspunkt dieser „Andacht zur Schöpfung" sahen: die „Ehrfurcht vor der Schöpfung", weil sie nicht nur vom persönlichen Schöpfer her ist, sondern weil der persönliche Schöpfer im Geheimnis der Menschwerdung sich selbst in sie hinein gesenkt hat als ihr „Leben". Das Blühen und Reifen und Fruchten der Äcker ist gottgesegnet, weil der persönliche Gott zum „Weizenkorn" ward, das „in die Erde fällt und stirbt und viele Frucht bringt". Das Blühen und Reifen und Fruchten des Lebens ist gottgesegnet weil Gott, der „Geist ist", „Fleisch ward" und fortlebt in der Kirche als seinem „Leib". Die echte „Andacht zur Schöpfung" hängt also an der unverminderten Echtheit des vollen Geheimnisses der Menschwerdung. Die Naturalisierung dieses Geheimnisses aber führt in den Widerspruch der anonymen Absoluta: absoluter Trieb oder absolutes Gesetz.

Erich Przywara S. J.

[3] Bekenntnis. (47 S.) Stuttgart 1937, Georg Truckenmüller. M 1.80 — Komm, göttlich Feuer. (147 S.) ebd. 1938. M 3.80 — Gott ist die Kraft. (62 S.) ebd. 1938, M 1.80

DIE BAMBUTI-PYGMÄEN VOM ITURI

Die Rassenkunde hat die grundlegende Aufgabe, die heute lebenden Menschheitsgruppen nach ihren körperlichen und geistigen Verschiedenheiten zu beschreiben, nach Rassenkreisen, Rassen und deren Mischformen übersichtlich zu ordnen. Danach hat die Rassengeschichte, namentlich an Hand fossiler Funde, die Entstehung der Formenmannigfaltigkeit in ihrem Werdegang und wirkursächlich aufzuhellen. Von der Lösung dieser Aufgaben ist die Rassengeschichte noch weit entfernt. Aber soviel steht fest: in den drei großen Rassenkreisen der Europiden, Mongoliden und Negriden leben nebeneinander altertümlich-primitive und fortschrittlich-progressive Rassen. Manche wollen in den Ureinwohnern Australiens die altertümlichste aller lebenden Rassen sehen, aber Paul Schebesta S. V. D. dürfte recht behalten, wenn er den ersten, vorliegenden Band „Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri“[1] mit dem Satze schließt: „Darüber kann kein Zweifel bestehen, daß die Bambuti nicht nur rassisch, sondern auch psychologisch und kulturgeschichtlich ein Urphänomen unter den Rassen und Völkern der Erde sind“ (S. 404). Was Psychologie und Kulturgeschichte der Bambuti zum Beweise bringen können, ist einem zweiten und dritten Bande vorbehalten. Hier sei aus der Fülle neuer, überraschender Tatsachen des ersten Bandes nur das besprochen, was der Aufmerksamkeit aller wert ist. Ein Wort über den Verfasser.

P. Schebesta S. V. D. kommt aus der Schule des Altmeisters W. Schmidt S. V. D. und ist daher wie dieser in erster Linie Ethnologe. Ausgedehnte Forschungsreisen führten ihn zweimal zu den afrikanischen, einmal zu den asiatischen Zwergvölkern. Über letztere wird er erst berichten, wenn die Forschungsergebnisse der ersten Reise auf einer zweiten ergänzt und vertieft wurden. Schebesta gilt in Fachkreisen unbestritten als der beste Kenner der Zwergvölker, so daß niemand berufener erscheint als er, uns ein Standardwerk über „Die Pygmäenvölker der Erde“ zu schenken, wie er es plant. Daß extrem kleinwüchsige Menschenrassen nur im negriden Rassenkreis bekannt sind, ist eine merkwürdige Tatsache.

Was von Homer bis Aristoteles über afrikanische (und asiatische) Zwergmenschen berichtet, von Strabo und vom Mittelalter als Kindermärchen belächelt wurde, haben überzeugend erstmals der deutsche Afrikaforscher G. Schweinfurth (um 1870) und nach ihm zahlreiche Reisende bestätigt. Etwa zwischen dem 4^0 n. und dem $4—5^0$ s. Br. leben noch heute in Afrika ziemlich rassereine Zwergwuchsvölker, Pygmäen, dort und jetzt bei uns Bambutide genannt und weniger rassereine Zwerghafte, Pygmoide, Bambutoide. Als ausgesprochene Waldmenschen findet man sie nur im tropischen Regenwald.

In den Steppen nördlich und südlich des äquatorialen Urwaldgürtels leben hochwüchsige Graslandneger, Sudanneger und Nilotide im Norden, Bantuvölker im Süden. Nicht wenige Negergruppen sind rodend und siedelnd in das Wohngebiet der scheuen, gutmütigen Zwerge eingedrungen, haben sie in Gruppen zersprengt, als Wirtsvölker in eine gewisse Abhängigkeit gebracht und ihr eigenes Rassengepräge durch häufige Heiraten mit Pygmäenmädchen mehr oder weniger bambutisiert. Man bezeichnet sie als Waldneger.

Verhältnismäßig rassereinen scheinen die Bekwi-Pygmäen in Gabun und Kamerun zu sein; hingegen haben die Babenga am Sanga, Dscha und Ubangi und die Bacwa-Zwerge in der Equateur-Provinz ihre Rassenreinheit und kulturelle Selbständigkeit weitgehend verloren. Die klein- bis mittelwüchsigen Khoisaniden, d. s. die Buschmänner und Hottentotten, bilden als Steppenform eine auch anthropologisch gekennzeichnete Sondergruppe. Am rassereinsten sind noch die zentralafrikanischen Bambuti mit ihren Untergruppen Áka, Efé und Basua, die nördlich des Äquator im Stromgebiet des Ituri wohnen. Als Schebesta diese Tatsachen, zum Teil erst auf Grund eigener Feststellungen, überschaute, machte er die Ituri-Bambuti zum Hauptgegenstand in die Tiefe vordringender Forschung und benannte nach ihnen den ersten Band.

Im 1. Teil erfahren wir viel Neues über Geschichte, Geographie und Demographie der Ituri-Bambuti. Mit etwa 35 000 Köpfen mögen sie ein Drittel der afrikanischen Zwerge ausmachen. Ein Schweifgebiet von 100 000 km², rund 3 km² auf den Kopf, reicht völlig hin, sie durch Wildbeuterei und Sammeltätigkeit ausreichend, ja gut zu ernähren. Von Zeit zu Zeit verbrennen sie ihre Laubhütten, um sie anderswo wieder aufzuschlagen. Jede Spur von Ackerbau, jedes Sammeln auf Vorrat fehlt. Sie leben in kleinen Clans von durchschnittlich 50 Personen. Mal sind es mehr, mal weniger. Das erleichtert die Sammeltätigkeit, beugt der Ausbreitung etwaiger Epidemien vor. Trotz mangelnder Hygiene ist der Gesundheitszustand gut. Noch sind Wohn- und Nahrungsraum im Gleichgewicht. Die Frauen gebären etwa jedes zweite Jahr, was Vergreisung wie Überbevölkerung verhütet; es sind also stationäre Völkchen. Gefahr für den Bestand droht nur von außen durch weiteres Vordringen der rodenden Waldnegerbauern und durch die waldfressende Zivilisation überhaupt.

Nach der Anthropologie (2. Teil) sind die Ituri-Bambuti die kleinwüchsigste aller lebenden Menschenrassen. Die Hemmung des Wachstums und der Gewichtszunahme erfolgt in den drei Streckungsperioden der Kinder gleichmäßig proportional, ist demnach rassisch-hormonal bedingt. Das Letztere ist sicher richtig, aber das Mißverhältnis des langen, plumpen Rumpfes zu den kurzen Beinen bei den Erwachsenen ist doch wohl ein echter Infantilismus, ein Beibehalten kindlicher Proportionen, ganz im Gegensatz zum Ebenmaß der Glieder bei den asiatischen Pygmäen. Im Mittel beträgt die Wuchsgröße der Männer 143 cm, der Frauen 136 cm. 108 bezw. 112 cm sind die kleinsten jemals gefundenen Maße für einen Mann und eine Frau. Die Arme sind überlang, die Hände zierlich, die Füße weniger. Eine starke Durchkrümmung der Wirbelsäule (Lordose) läßt den Bauch entsprechend vortreten.

[1] Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen in drei Bänden von Paul Schebesta S. V. D. 1. Band. Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Ituri-Bambuti (Belgisch-Kongo). (mit 1 Karte, 32 Bildtafeln, 16 Erläuterungsskizzen, XVIII + 430 S. u. 8 S. Sachregister.) Brüssel 1938. 250 frs. bel.

Die meist elfenbeinhelle Haut ist faltenarm, im Gegensatz zu den ausgemergelten Gestalten der Buschmänner. Das engspiralige Pfefferkornhaar fühlt sich nicht wollig an wie Negerhaar, ist schwarz mit bräunlichem Schimmer; Bart und Körperbehaarung sind stärker entwickelt als beim Neger. Der Kopf wirkt plump, sein Umfang ist groß, die Form mittellang bis kurz; Langköpfe finden sich nur in 7—8%. Die steile Stirn mit Stirnhöckern, die oft blasenartig zusammenfließen, und die großen, braunen, kräftig umrandeten Augen haben etwas Gewinnendes, aber umso abstoßender wirkt das Gesicht. Über den Jochbögen ist der Schädel eingeschnürt; die eingesattelte Nasenwurzel mit breiter, knopfartiger Nasenkuppe der Frauen, die weniger eingesattelte, breite, klobige Trichternase der Männer ist das größte, häßlichste Nasengebilde der Menschheit. Die Oberlippe ist konvex über die Zähne vorgezogen. Starke Nasen-Mundfalten bilden mit dem breiten Mund ein wüstes Dreieck. Die schmalen, keineswegs negerhaft-wulstigen Lippen zeigen rotschimmernde Schleimhäute. Ein fliehendes Kinn ist häufig. Das alles sind Rasseninfantilismen, deren Gesamtheit einmalig ist, die Bambuti als eine Sonderform von den Khoisaniden absondert, von den hochwüchsigen Negerrassen aber geradezu kluftartig trennt, zugleich die früher weitverbreitete Meinung wissenschaftlich abtut, Pygmäen seien nur pathologische Kümmerformen.

Den Paläontologen ist Déperet's „Gesetz" stammesgeschichtlicher Größenzunahme geläufig. Es gilt auch für den Menschen, obwohl es von Anthropologen und Erbbiologen außeracht gelassen wird. Nach dem Krieg wurde bei den Jugendlichen fast aller Kulturvölker eine Beschleunigung der Entwicklung und ein beachtliches Überschreiten des Streckenwachstums über das frühere Mittelmaß hinaus festgestellt. Der Durchschnittsmensch von heute paßt nicht mehr in die Ritterrüstungen des Mittelalters. Erst auf der Entwicklungsstufe des rezenten Menschen verschob sich bei zahlreichen Rassen das Längenmaß nach der Seite des Hochwuchses. Auf der vorausgehenden Neandertalstufe herrschte Mittelwuchs vor. Deshalb sind wir berechtigt im Sinne des genannten „Gesetzes" für die Vorneandertalstufe Kleinwuchs zu fordern. Natürlich beruht das Beobachtungsmaterial, aus dem das „Gesetz" abgeleitet ist, auf erblicher Änderung des hormonalen Gefüges. Niemand wird, ohne verlacht zu werden, die zwerghaften Paläohippiden als Kleinmutanten mittelwüchsiger Pferdeahnen ansehen; nichts zwingt uns, E. Fischer beizustimmen, wenn er (Menschl. Erblehre Bd. I. 1936, 261, 262, 272) alle Pygmäen kurzerhand den Minusmutanten im Pflanzen- und Tierreich gleichstellt, sie als kleinwüchsige Mutanten mittelwüchsiger Rassen erklärt, ohne diese aufweisen zu können. Wir können mindestens mit gleichem Recht die Pygmäen als Rassen deuten, die einen urtümlichen Kleinwuchs beibehielten. Umso mehr, als die Blutgruppenforschung diese Annahme stützt. Sie „hat einwandfrei dargetan, daß die Bambuti einen von den Negern wie auch von den Bastarden verschiedenen Blutgruppenindex haben. Es wurde nachgewiesen, daß bei fortschreitender Bastardierung die Blutgruppen B und AB abnehmen, dafür A und O zunehmen. Im Blutgruppenbild nähern sich die Bastarde also den Negern." Unter diesen Bastarden (S. 357) versteht Schebesta die Waldneger.

Wollte man gegen die Auffassung der Pygmiden als urtümlich kleinwüchsiger Formen einwenden, der Oberschenkel der Bambutiden sei im Mittel nur 36 cm lang, der (einzige!) Oberschenkel des Frühmenschen von Peking (Nature v. 2. 4. 1938) aber 40 cm, was bereits mittlere Wuchsgröße des Körpers besage, so antworte ich: 1. In Peking „liegen Reste von etwa 40 Individuen vor, die von sehr primitiven Stadien bis ganz in die Nähe des Neandertalers führen" (von Koenigswald, Die Naturwiss. 1939, 620); kein Wunder daher, wenn bei solcher Variationsbreite des Pekingmenschen einzelne Individuen bereits mittlere Wuchshöhe eines Neandertalers erreichten; 2. der rezentmenschlich anmutende Oberschenkel, den Dubois in den Trinilschottern auf Java fand, beweist nach von Koenigswald (a. a. O.), daß der Frühmensch von Java als Reliktform unter Menschen lebte, deren Oberschenkel bereits rezent-menschliche Merkmale aufwies. Die weiteren, erst jüngst von Dubois veröffentlichten Oberschenkel vom gleichen Fundort bekräftigen das nur. In gleicher Weise finden wir heute in bis dahin genügend gesicherten Rückzugsgebieten Afrikas und Asiens neben mittel- und hochwüchsigen Rassen normalwüchsige Zwergrassen, und kein wissenschaftlich durchschlagender Grund verwehrt uns, sie mit Schebesta als urtümlich kleinwüchsige Menschen anzusehen.

Leider fehlen uns bislang prähistorische Bambuti-Funde völlig. Niemals haben sie erhaltungsfähige Werkzeuge aus Stein und Bein verfertigt, und die Huminsäuren des Regenwaldbodens sind der Fossilierung knöcherner Überreste feindlich. Was sich an Steinwerkzeugen längs der Flußläufe des Ituriwaldes fand und findet, deutet auf neolithische Eindringlinge. Schon zwischen diesen und den Bambuti, so vermutet Schebesta, dürfte es zu einer Symbiose gekommen sein, in der die Zwerge ihre eigene Sprache bis auf kümmerliche, von ihm erstmals nachgewiesene Reste verloren. Heute sprechen sie die sudaniden und bantuiden Sprachen ihrer Wirtsherren, obwohl sie doch auch diesen fremdrassig gegenüberstanden.

Im 3. Teil nimmt der Verfasser zu der brennenden Frage Stellung, in welchem Verwandtschaftsverhältnis die Bambuti zu den übrigen Negerrassen Afrikas stehen. Er tritt u. a. dem „Vorurteil" entgegen: die Buschmänner seien eine homogene, alte, ja die uralte afrikanische Rasse und zugleich die Urheber der alten Felsmalereien. Für ihn sind die Bambuti die Urbewohner Afrikas, die Buschmänner aber eine Mischform aus Bambutiden und einer fremdartigen, eingewanderten Rasse. Er weist auf Dart hin, der im Buschmann als Komponente den Boskoptyp feststellt, der prähistorisch nachweisbar von Norden nach Süden zu einer Zeit einwanderte, da es noch keinen Buschmanntyp gab, und als weitere Komponente einen kleinwüchsigen Buschtyp, der an die Bambuti denken läßt. Heute ist der Buschmann eine spezialisierte Steppenform, der Wombuti (Einzahl von Bambuti) eine ebensolche Waldform. Wer der Auffassung zuneigt, die Bambuti seien keineswegs in den Urwald abgedrängte, sondern im Urwald entstandene Altform müßte den „Buschtyp"-Einschlag im Buschmann aus dem Wald in die Steppe holen. Ist die umgekehrte Vorstellung nicht natürlicher: die Zwerge flüchteten erst vor prähistorischen Einwanderern in den Wald; die Zurückgebliebenen ver-

schmolzen mit ihnen? Ob eine dieser beiden Annahmen zutrifft, muß sich noch zeigen.

Die progressiven Negerrassen müssen selbstverständlich in einer weniger progressiven, „palänegriden" Schicht wurzeln. Einige Forscher möchten in den Bambuti wohl „eine Sonderform, aber keine Grundform" sehen, eine abwegige Spezialisierung, eine Minus-Mutante mittelwüchsiger Waldneger. Eine palänegride Waldnegerschicht, die zum Teil auch außerhalb des Waldes zu finden sei, sei die typische Altform Afrikas und die Wurzelform der jüngeren, progressiven Negerrassen. In der Überschrift eines Abschnittes „Die Palänegriden oder Negro-Bambutiden" (S. 386) kennzeichnet Schebesta bereits seine Ansicht dahin: die sogenannten Palänegriden seien weiter nichts als vernegerte Bambutide. In der Tat, liest man bei Eickstedt (Rassenkunde, 1934, S. 533) die Aufzählung der die „Palänegriden" kennzeichnenden Rassenmerkmale, so findet man eine gute Beschreibung der Bambutiden, von denen sie nur durch einen harmonischeren Körperbau und mittlere Wuchshöhe abstechen. Das spricht für Schebesta. Ferner die seßhaften bananenbauenden Waldneger sind die Wirtsherren der Zwerge und aus ihrer fortgesetzten Einkreuzung mit Pygmäenfrauen, die nicht angenommen, sondern belegt und erwiesen ist, muß sich aus Neger- und Bambutidenblut eine Kontaktform ergeben, die sich mit den Palänegriden Eickstedts deckt. Sind sie auf diesem Wege der Einkreuzung entstanden, dann sind die Bambuti die eine Komponente, die Herkunft der andern bleibt eine noch offene Frage. Nur eingehende Erforschung der Waldneger, neben der vorliegenden Erforschung der Bambuti, kann die Frage beantworten. Einstweilen bleibt die Frage nach dem Ursprungs- und Verwandtschaftsverhältnis zwischen der hellhäutigeren Altform der Bambuti-Pygmäen und den dunkelhäutigen jüngeren Negerrassen ein wahrhaft dunkles Problem.

Felix Rüschkamp S. J.

BESPRECHUNGEN

KUNST, LEBEN, GOTT

Die abendländische Leidenschaft, oder Zur Kritik der Existenz, von Max Bense. 8° (124 S.) München 1938, R. Oldenbourg. Kart. M 3.50

Die Formwerdung des Menschen. Die Deutung des dichterischen Kunstwerks als Schlüssel zur menschlichen Wirklichkeit. Von Theophil Spörri. 8° (248 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. M 4.40

Form als Schicksal. Von Karl Scheffler. 8° (170 S.) Erlenbach-Zürich 1939, E. Rentsch. M 3.—; geb. M 4.—

Es gibt zwei Weisen, das Geheimnis der großen Kunst zu öffnen in das Geheimnis des Lebens überhaupt. Die eine ist mit dem Namen Plotins bezeichnet: sie geht von der reinen Form aus und sichtet zu Gott hin als der Reinen Form schlechthin, von der innern Einheit der Form hin zum schlechthin Einen. Die andere Weise trägt mit Vorzug den Namen der Romantik: sie sieht im Kunstwerk das geballte Leben, und durch dieses hindurch ahnt sie das Göttlich-Unendliche.

Bense sieht Kunst und Ästhetik auf der Seite der „Ordnung": in „Immanenz" und „Spiel" und in einem „Verhältnis zum Sein". Sie ist damit der Gegenpol zum Ethischen und seiner Grundkategorie des „Niveau": in „Transzendenz" und „Schöpfung" und in einem „Verhältnis zum Werden" (43).

Umgekehrt öffnet sich für Scheffler grade das tiefste Geheimnis des Lebens im Geheimnis der reinen Form. Es sind einerseits Melodien „transformierte Gefühle" (17), anderseits aber „ist jeder seelische Vorgang eine unsichtbare Form" (19), und dies, weil „Kunstform ... Schwingung, reines Gefühl aber ... ebenfalls Schwingung" ist (163). Reinste Form entsteht darum gerade dann, wenn ihr Schöpfer, „selbst verzweifelnd noch, voller Anbetung ist" (49). Ja zuletzt ist sie Offenbarung Gottes selbst: „die Aktivität Gottes" ist „den Menschen als Rhythmus und Klang offenbart" (79). „In Formen, nur in ihnen, offenbart sich dem Menschen die ewige Aktivität Gottes" (14).

Spörri sieht im Grunde das gleiche. Das Leben des Menschen versteht sich gerade vom Kunstwerk her: als „Einigung der Gegensätze in der gereiften Form" (41) im „Urmotiv der Mitte" (49). Denn umgekehrt ist in der „Poesie" der „Grundvorgang des menschlichen Daseins" mächtig (11, 198).

Aber für Scheffler und Spörri ist es bezeichnend, daß sie zuletzt nur den Gegensatz zwischen der reinen Form und einem formlosen Leben sehen, während Bense, aus derselben Erfahrung heraus, die reine Form als unwirklich Abstraktes richtet, um im Leben das Werden als das Eigentliche zu preisen. Es ist der Kampf der Absolutismen: Form als Gott oder Leben als Gott. Gott aber ist das Geheimnis, das erst durch die Spannung zwischen Form und Leben blickt.

E. Przywara S. J.

CHRISTUS

Christus alles und in allem. Von F. Dander S. J. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik. 8° (100 S.) Innsbruck 1939, F. Rauch. Kart. M 2.40

Die Frage nach Sinn und Aufgabe einer „Verkündigungstheologie" ist immer noch nicht so beantwortet, daß sich alle einverstanden erklärten. „Genug der theoretischen Erörterungen, endlich soll einmal ein Beispiel zeigen, was wir meinen." So will wohl diese Skizze eines christozentrischen Aufbaus der „Seelsorgsdogmatik" verstanden sein. Doch sie ist mehr als ein Paradigma. Der Theologiestudierende kann am Ende seiner Studien an Hand dieses Büchleins einen klaren Überblick und eine wertvolle Zusammenschau aller Traktate der Dogmatik gewinnen; aber auch der Seelsorger, der eine dogmatische Predigt zu halten hat, kann hier das zu verkündende Heilsgeheimnis im lebendigen Organismus des Christusgeheimnisses schauen.

Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura. Von R. Šilić O. F. M. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge Bd. 3.) 8° (284 S.) Breslau 1938, Müller & Seiffert. Geh. M 12.—

Viele bemühen sich heute, das Heilswerk Christi als lebendige Gegenwartswirklichkeit zu erweisen. Der Verfasser setzt sich in aufgeschlossener, vorsichtig abwägender Weise auseinander mit solchen Versuchen von protestantischer (H. Chr. v. Hase, Die Gegenwart Christi in der Kirche, Gütersloh 1934) und katholischer Seite (Casel, Soehngen, Bauhofer, Kastner), immer im Hinblick auf Bonaventura und die Scholastik. Nicht alles vermag zu überzeugen, z. B. was er sagt gegen Guardinis Versuch (Schildgenossen 1925), der „Mysteriengegenwart" eine philosophische Grundlage zu geben. Das „positive Moment in der Theorie der Mysteriengegenwart" sieht er darin, daß wir „in der Eucharistie nicht vor allem das ständige Weilen" sehen sollen, sondern „eine eigen-persönliche Begegnung Christi und der Gläubigen in der Kommunion". Die Lehre von der Mysteriengegenwart will mehr; die Aussprache darüber ist noch nicht abgeschlossen.

Jesus. Von Martin Dibelius. (Sammlung Göschen Bd. 1130.) Berlin 1939, Gruyter & Co. Geb. M 1.62

Dieses Büchlein wendet sich an weiteste Kreise, an Gläubige wie Ungläubige. Die oft allzu leichtgläubige Selbstsicherheit des Ungläubigen kann dieser Meister geschichtlichen, vor allem formgeschichtlichen Verfahrens erschüttern. Er zeigt ihm, daß die immer wieder auftauchende Meinung, die Geschichte Jesu sei der ins Menschliche versetzte Mythus eines Gottes, durch die Geschichtsforschung der letzten fünfzig Jahre immer unglaubwürdiger wurde, daß kein Buch der Antike in so alten, so zahlreichen und relativ so übereinstimmenden Texten auf uns gekommen ist wie die Evangelien und die Paulusbriefe, daß die weltgeschichtliche Wirkung des Christentums um so rätselhafter wird, je weniger Glauben man den christlichen Berichten schenkt. Leider hat das Büchlein dem Gläubigen weniger zu bieten. Zwar bekennt sich der Verfasser ausdrücklich zum christlichen Glauben und anerkennt das Geschehen in Jesus als echtes Zeichen der Wirklichkeit Gottes; doch kann man das Urteil des Verfassers über die Wunder Jesu und seine Auferstehung nicht echten Glauben nennen. J. B. Schoemann S. J.

Auf den Spuren des Meisters. Reisen durch Palästina. Von H. V. Morton. (Übersetzung von H. C. Röcker.) Mit 32 Bildertafeln. gr. 8° (332 S.) Berlin 1939, Reimer, Andrews & Steiner. Kart. M 7.—

Mit offenem, suchendem Auge hat Morton das Land der Offenbarung durchzogen, um es zu entdecken, wie es war, als dort die Patriarchen ihre Verheißungen erhielten, als der Tempel gebaut wurde, als der Meister sein Evangelium verkündete und seine Wunder wirkte. Es sind zum größten Teil ganz persönliche Erlebnisse und Eindrücke, die mit einer Lebendigkeit und Anschaulichkeit erzählt werden, daß der Leser davon gefangen wird, und wer selbst vor Jahren dieselben Wege gewandert ist, fühlt die eigenen Beobachtungen aufleben und stimmt dem Verfasser zu, wenn er die heiligen Bücher einen zuverlässigen Führer durch das Leben des heutigen Palästina nennt (131). Noch heute ist dieses Leben bis in kleinste Züge, wie es vor Jahrhunderten war. Immer nimmt die Erzählungskunst Mortons den Leser gefangen und hält ihn in ihrem Banne. R. Merk S. J.

Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat. Von Gerhard Kittel. 8° (56 S.) Stuttgart 1939, W. Kohlhammer. Kart. M 1.20

Es ist eine urmenschliche Versuchung, in Konfliktsfällen eine vollständige Scheidung von Gut und Bös zu verfechten und die bedrängende Macht dem Teufel zu verschreiben. Ausgehend von einer derartigen grundsätzlichen Verkennung der staatlichen Wirklichkeit und einer jüngst besonders von K. Barth und seinen Schülern durchgeführten Deutung der diesbezüglichen biblischen Texte, untersucht der Verfasser die Zeugnisse der Schrift und der ersten kirchlichen Schriftsteller, die über den Staat, die staatliche Macht und ihre Träger handeln. Die sachlich und nüchtern durchgeführte Erklärung findet, daß sowohl die biblischen wie die frühpatristischen Zeugnisse im Staat und seiner Autorität eine für die Dauer des irdischen Lebens im Bereich ihrer Zuständigkeit anzuerkennende gottgesetzte Einrichtung sehen. Auch das Fluchwort der Apokalypse ändert an diesem grundsätzlichen Befund nichts. Es bezieht sich nur auf den konkreten Mißbrauch staatlicher Macht gegen die Ordnung Gottes. Geradezu heroisch wirken die Aussagen und die Gebete der ersten Christenheit für den Staat und den Imperator, wenn man bedenkt, unter welchen Umständen diese Zeugnisse entstanden. Wird so der Staat dem Fluch entrissen, so wird er genau so entschieden auf seinen eigenen Ort verwiesen: er ist gottgesetzte irdische Wirklichkeit, mit allen Zuständigkeiten, aber auch mit allen Begrenzungen, die damit gesagt sind. Ihm gebührt nicht der Fluch, ihm gebührt aber auch nicht die anbetende Vergötzung. — Leider wird die Idee der begrenzten Irdischkeit so extrem durchgehalten, daß auch für eine freie Erhöhung innerweltlicher Wirklichkeit von Gott her (sichtbare Kirche, Sakramente) kein Raum mehr bleibt. A. Delp S. J.

CHRISTLICHES LEBEN

Ja, Vater. Alltag in Gott. Von Richard Gräf C. S. Sp. 10. Aufl. kl. 8° (294 S.) Regensburg 1938, F. Pustet. Geb. M 3.80

Selig die Hungernden. Von R. Gräf. 3. u. 4. Aufl. kl. 8° (202 S.) Regensburg 1938, F. Pustet. Geb. M 3.—

Die beiden Bücher finden eine auffällig freudige Aufnahme, schnelle Folge von hohen Auflagen und weite Verbreitung. Von „Ja, Vater" werden bereits 12 Übersetzungen vorbereitet. Das Geheimnis dieses Erfolges ist wohl angedeutet, wenn man „Ja, Vater" das „Trostbuch der Zeit" nannte. Die beiden Bücher bringen die frohe Botschaft vom Vatergott zu den religiös suchenden und oft so unsicheren Menschen unserer Tage. Sie wollen das religiöse Leben vereinfachen durch das „Jasagen", die schlichte treue Erfüllung des Willens Gottes im Alltag als Grundgesetz des ganzen Strebens. Die „Hungernden" sollen im Glauben die Kraft finden, die Welt und das Leben zu verstehen und zu meistern. Die Gedanken dieser frohen Botschaft und die einfachen, praktischen Ratschläge wirken ermutigend und befreiend. Man kann also auch im Alltag zu Gott gehen und in Gott leben! Der Verfasser bietet eine Reihe von ermutigenden, frohmachenden Kapiteln über Fragen des religiösen Lebens, von denen starke Impulse ausgehen. Eine glückliche Führung oder ge-

eignete Lektüre muß dann aber eine planvolle Zusammenfassung der aszetischen Fragen und ihre Weiterführung auf höhere Stufen vermitteln, damit das religiöse Leben nicht verharmlost erscheint, wie es an einzelnen Stellen, z. B. bei der Besprechung des Partikularexamens, nicht ganz vermieden ist. Sehr wohltuend ist die reiche Verwendung der Heiligen Schrift; sie ist schon fast zu reich: das Wort Gottes kann seine Kraft und seinen Inhalt nicht ganz hergeben, es gibt dafür aber den Büchern seine eigene Weihe. O. Pies S. J.

Vater. Von Joseph Kuckhoff. kl. 8⁰ (144 S.) Dülmen 1938, Laumann. Kart. M 1.30

Die in zweiter Auflage vorliegende Schrift zeichnet Würde und Verantwortung des Vaters im Lichte des katholischen Glaubens. In Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Zusammenwirken von Natur und Gnade entfaltet sie den Segen christlicher Vaterschaft für die einzelnen, Volk und Kirche. Der Blick ist auf das hohe Ideal gerichtet, weniger auf die Hinführung zu solcher Höhe. Ab und zu unterläuft ein überschwenglicher, also ungenauer Ausdruck.

M. Pribilla S. J.

Kleine Lehre von Gottes großer Welt. Von Hans Hilger. 8⁰ (150 S. mit 38 Abb.) Freiburg i. B. 1939, Herder. Geb. M 3.20

Über die religiöse Unterweisung in der Familie, die lebendige Verkündigung des Glaubens an die Kinder durch die Eltern ist schon viel gesprochen und geschrieben worden. Hier zeigt ein Vater von neun Kindern, wie er diese Aufgabe praktisch erfüllt. Vor allem aber als tiefgläubiger Christ spricht Hilger zu seinen Kindern von Gottes großer Welt. Über den Wald und die Tiere, über die Berge, über Feuer und Wasser, über Brot und Wein unterhält er sich mit ihnen. In ihre kindliche Welt, die allerdings ganz die Welt von unverdorbenen, natürlich-religiösen Landkindern ist, in die Märchen und Sagen und die Geschichte der Heimat stellt er die großen Geheimnisse der Schöpfung und Erlösung, der Gnade und Gotteskindschaft. Eltern und Jugendseelsorgern zeigt das Büchlein auf eine freundliche und zugleich tapfere Art, wie sie ihre hohe Aufgabe an der Seele des Kindes erfüllen können. Den Zwölf- bis Vierzehnjährigen kann es ein schönes Lesebuch sein; ihrem Verständnis sind auch die vielen Zeichnungen angepaßt. E. Rommerskirch S. J.

LITERATURGESCHICHTE

Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, herausgegeben von Dr. Heinz Kindermann. Reihe Realistik des Spätmittelalters, Band 6: *Lyrik des späten Mittelalters,* herausgegeben von Dr. Hermann Maschek. 8⁰ (317 S.) Leipzig 1939, Reclam. M 7.50; geb. M 9.— Reihe Politische Dichtung, Band 2: *Heimkehr ins Reich,* herausgegeben von Dr. H. Kindermann. 8⁰ (LVIII und 427 S.) Leipzig 1939, Reclam. M 7.50; geb. M 9.—

Von der großangelegten Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler, die der Verlag Reclam herausgibt, sind in kurzer Frist schon 100 Bände erschienen. Der Plan, entstanden in den Jahren, wo großzügiges Planen ein Wagnis war, ist der Verwirklichung sicher. Die rein äußere Menge der vorgesehenen Bände, erst recht der innere, geistige Gehalt verdienen unsere Anerkennung. Die beiden vorliegenden Bände können gut das ganze Werk charakterisieren. Maschek gibt nicht nur irgendwie eine Blütenlese der spätmittelalterlichen realistischen Lyrik, sondern zugleich ein Kulturbild der Zeit. Die Dichter (Adelige, Bürger, Fahrende), die Stoffe (Religion, Natur, Liebe, Weinseligkeit, Satire, Lehrspruch), alle mannigfaltigen, kunstvollen und kunstlosen Formen sind irgendwie vertreten. Einige Grobheiten möchte man zwar gern missen; aber sie gehören schon zum Zeitbild. Mit Takt kann man auch den religiösen Volksgeist dieses Jahrhunderts aus den Proben herauslesen: echtes Empfinden, Gewohnheitschristentum, innerer Abfall. Doch gehört zur Zeichnung der Zeit auch die rein geistliche Dichtung, die in einer andern Entwicklungsreihe zu finden ist. Die Bemerkung, daß Folz Ende der Epoche sei, darf der Leser nicht so verstehen, als ob die gesamte Lyrik der Zeit zu Ende sei. In Gehalt und Formung, Bild- und Stoffwahl künden sich schon die Renaissance- und Barockmotive der folgenden Jahrzehnte an. Daß man hier die Erbschaft des hohen Mittelalters, den Geist der Spätzeit und die Übergangsstimmung zum folgenden Abschnitt erkennt, ist das beste Lob für die Treffsicherheit des auswählenden Herausgebers. — H. Kindermann selbst gibt als 100. Band die politische Dichtung von 1866 bis 1938 heraus, die aus der Sehnsucht der Ostmark und des Sudetenlandes nach Einigung im großen Deutschland geboren ist. Zwar ist die tatsachenreiche Einführung in ihrer Form stellenweise zu laut; auch stehen die Zeugnisse auf verschiedener künstlerischer Höhe; aber hier ist ebenfalls ein Überblick der nach der Einheit strebenden Gesamtentwicklung und der sie tragenden Kräfte und Dichter geboten, dem man kaum neue Züge einfügen kann. Ein erschütterndes Bild, voll Sehnsucht, Leid, Mut, Kampfgeist und Freude über den Endsieg!

H. Becher S. J.

ROMANE

Hexenkampf. Friedrich-Spee-Roman. Von Hans Eschelbach. 8⁰ (566 S.) Bonn 1939, Veritas-Verlag. Geb. M 8.—

Man muß dem Dichter dankbar sein, daß er seine Altersreife der Gestaltung eines Themas schenkte, die gleicherweise den geschichtlich gut gesehenen Kämpfer gegen Hexenwahn und falsche Gerichtsbarkeit wie den lebendigen Menschen und Jesuiten vor uns hinstellt. Vieles dabei ist freie dichterische Erfindung, aber angelehnt an den bekannten Dichter des religiösen Volksliedes und an den unermüdlich tätigen Seelsorger. Es wird viel Leid gezeichnet — das Leid des Dreißigjährigen Krieges und des Hexenwahns —, aber hier vollendet sich das Bild dieses kerndeutschen und kernkatholischen Menschen. Seiner Zeit war er Bahnbrecher einer besseren Zukunft. G. Kurz S. J.

Stimmen der Zeit, herausg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit H. Becher S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftleitung: Th. Hoffmann S. J., München 22, Veterinärstr. 9. — Verantwortlich f. d. Anzeigenteil: M. Brendel, Freiburg i. B. — Z. Z. gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.-G., Freiburg i. Br. — Druck: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

1939 G 8884

DER KRIEG ALS GEISTIGE LEISTUNG

Von Alfred Delp S. J.

„Der Krieg wird von der realen Macht und den idealen Kräften getragen, die in einem Volk zusammenwirken."[1] Das ist einer der Schlußsätze des einleitenden Kapitels „Vom Wesen des Krieges", mit dem H. Stegemann den ersten Band seines neuen Werkes „Der Krieg, sein Wesen und seine Wandlung" beginnt, schon hier umrißhaft die Ergebnisse der geschichtlichen Darstellung des Phänomens Krieg vorwegnehmend. Die angeführten Worte nehmen den Krieg aus dem Raum des rein Materiellen, Sachhaften, Machtmäßigen heraus und bringen ihn in Beziehung zur geistigen Wirklichkeit. Er ist ebenso ursprünglich, ja noch früher, eine Angelegenheit und Aufgabe des Geistes.

Dies gilt nicht nur für die gewaltige geistige Arbeit, die seine Planung und Leitung verlangt, ohne die er zum sinnlosen Waffenlärm und brutalen Töten entartet. Unabhängig von Planung und Vorsatz ist der Krieg seiner Form und Struktur und seinem innern Gesetz nach jeweils ein Ergebnis der geistigen Lage. Was Scheler allgemein formulierte: „Aus dem Geiste entspringt und für den Geist ist der Krieg in seinem tiefsten Kern"[2], das bringt Stegemann in die kühlere Gestalt eines geschichtlichen Ergebnisses: „Stets hat er den Zustand gespiegelt, in dem die Menschheit und das Völkerleben jeweilen sich befanden" (Stegemann a. a. O. 3).

Tiefer, als die Verwurzelung des Ereignisses Krieg in das geistige Leben der Zeit hinabreicht, greift der konkrete Krieg in das geistige und sittliche Leben des einzelnen ein, der innerhalb des dem Krieg verpflichteten Raumes lebt. Er ist hier zunächst nur ein Sonderfall der Notwendigkeiten, vor die ein Mensch im Lauf seines Lebens gestellt wird. Die Stunden und geschichtlichen Wirklichkeiten seines Schicksals wählt der Mensch sich nicht selbst. Sie sind ihm vorgegeben, und ihm bleibt nur die Aufgabe, damit fertig zu werden. Der Mensch ist unter diesem Betracht nicht Herr seines Schicksals; aber er soll sein Meister sein und sich ihm überlegen erweisen. „Den Krieg zu ertragen, ohne an ihm zu verderben ...", nennt Stegemann diese Pflicht (a. a. O. 9). Der Krieg begegnet dem einzelnen als Ereignis, das er nicht gerufen hat und dessen Liquidierung nicht in seiner Macht steht. Er ist als Forderung, gleichsam als zu vergeistigende Materie vor uns gestellt, und seine Meisterung bedarf der geistigen Kraft, beim gläubigen Menschen bis hinein in die Herztiefen des Religiösen.

Anders ist natürlich die geistige Leistung am Kriege und durch den Krieg für den Menschen, der unmittelbar in den Dienst des Krieges gerufen ist, für den Krieger, und anders für den Menschen, der ihn nur mehr mittelbar zu verspüren bekommt. Aber beide werden mit ihm nicht fertig ohne geistigen Einsatz und geistige Leistung. „Der Krieger oder der Soldat ist schlechthin dem Kriege als Objekt verhaftet und ihm dienstbar" (Stegemann a. a. O. 9). Die Eigenart dieser Verhaftung fordert ein Höchstmaß geistigen Einsatzes; mit reiner Vitalität und Kampfeslust wird der Mensch der Situation Krieg nicht gerecht; er wird ihn also nicht ertragen, ohne an ihm zu verderben. Selbst Ernst Jünger[3], für den der Satz gilt: „Der Krieg ist ebensowenig eine menschliche Einrichtung wie der Geschlechtstrieb, er ist ein Naturgesetz, deshalb werden wir uns niemals seinem Banne entwinden ..." (37), selbst er, der im Kampf „eine von vornherein gegebene Lebensform" sieht (46), er, der sich so sehr dem Kampf als vorgeistigem Ereignis verfallen fühlt, daß er schreibt: „Nicht wofür wir kämpfen, ist das Wesentliche, sondern wie wir kämpfen" (78), selbst dieser Romantiker des Krieges findet den letzten Sinn der kriegerischen Lage darin, „jedem Schicksal gewachsen zu sein" (50), und erlebt den Kampf als „Ansprung der Idee gegen die Materie" (40), eben die Materie, den Stoff der zu bewältigenden geschichtlichen Stunde.

Am klarsten hat dieses Bedürfnis nach geistiger Leistung, ohne die das Ereignis Krieg nicht zu bewältigen ist, Clausewitz in seinem klassischen Werk „Vom Kriege"[4] gesehen und gezeichnet. „Wenn wir einen Gesamtblick auf die vier Bestandteile werfen, aus denen die Atmosphäre zusammengesetzt ist, in welcher sich der Krieg bewegt, auf die Gefahr, die körperliche Anstrengung, die Ungewißheit und den Zufall, so wird es leicht begreiflich, daß eine große Kraft des Gemütes und

[1] H. Stegemann, Der Krieg, sein Wesen und seine Wandlung (Stuttgart 1939) S. 20.

[2] Max Scheler, Der Genius des Krieges (Leipzig 1915) S. 10.

[3] Ernst Jünger, Der Kampf als inneres Erlebnis (4 Berlin 1929).

[4] Karl v. Clausewitz, Vom Kriege (Berlin 1867). Die Zitierung erfolgt nach Teilen (I usw.) mit beigegebener Seitenzahl, nicht nach Büchern.

des Verstandes erforderlich ist, um in diesem erschwerenden Element mit Sicherheit und Erfolg vorzuschreiten, eine Kraft, welche wir nach den verschiedenen Modifikationen, welche sie von den Umständen annimmt, als Energie, Festigkeit, Standhaftigkeit, Gemüts- und Charakterstärke im Munde der Erzähler und Berichterstatter kriegerischer Ereignisse finden" (I 50). „Der Krieg ist das Gebiet körperlicher Anstrengungen und Leiden; um dadurch nicht zu Grunde gerichtet zu werden, bedarf es einer gewissen Kraft des Körpers und der Seele, die, angeboren oder eingeübt, gleichgültig dagegen macht" (I 45). „Gehen wir den Forderungen nach, welche der Krieg an seine Genossen macht, so treffen wir auf vorherrschende Verstandeskräfte.... Der Krieg ist das Gebiet der Ungewißheit, drei Vierteile derjenigen Dinge, auf welche das Handeln im Krieg gebaut wird, liegen im Nebel einer mehr oder weniger großen Ungewißheit. Hier also erst wird ein feiner und durchdringender Verstand in Anspruch genommen, um mit dem Takte seines Urteils die Wahrheit herauszufühlen" (I 45).

Schon unter diesen Rücksichten wird der Krieg einen Menschen und ein Volk, die ihn nur mit dem physischen Einsatz meistern wollen, unterlegen finden, wie auch für solche Menschen und Völker die rückwirkende, erzieherische Kraft des kriegerischen Schicksals ausbleibt. Das Ringen mit dem Ungewissen der Existenz und des schwankenden Schicksals bildet den Menschen, der dies alles geraden Sinnes durchhält, weiter und macht ihn stark. „Obgleich sich unser Verstand immer zur Klarheit und Gewißheit hingedrängt fühlt, so fühlt sich doch unser Geist oft von der Ungewißheit angezogen..., und so wird Wagnis und Gefahr das Element, in welches er sich wirft wie der mutige Schwimmer in den Strom" (I 20). Von diesem Menschen, für den die gemeisterte Unsicherheit des kriegerischen Daseins zugleich eine potenzierte menschliche Leistung bedeutet, mag dann auch der Satz Schelers (a. a. O. 119) von der „erkenntnisdisponierenden Bedeutung des Krieges für absolute Wirklichkeiten" gelten.

Die geistige Leistung, die der Krieg zu seiner Meisterung verlangt, ist jedoch nicht eingeschränkt auf den Aufschwung der Verstandes- und Charakterkräfte. Sie reicht bis in den Raum des Sittlichen und empfängt erst dort ihre letzte Höhe, Schärfe und Tragfähigkeitsprobe. Auch hier sieht Clausewitz, der soldatische Denker, wiederum klarer und tiefer als manche andere, die nach ihm schrieben. Im Gegensatz etwa zu Scheler, der den Aufschwung des Geistes und die läuternde Kraft des Krieges fast automatisch einsetzen läßt, oder zu Jünger, der den teilweisen sittlichen Abbau seiner Erlebniswelt als notwendigen Tribut an kämpferische Lust und kämpferischen Ernst schweigend in Kauf nimmt, oder zu Stegemann, der den einzelnen und seine persönliche Leistung weitgehend untergehen läßt in der historischen Abfolge der Taktiken, Ausbildungen, Rüstungen usw., schreibt der preußische General ein Kapitel über „moralische Größen", „die zu den wichtigsten Gegenständen des Krieges gehören" (Clausewitz I 165). „Denn ich muß es noch einmal sagen: es ist eine armselige Philosophie, wenn man nach alter Art seine Regeln und Grundsätze diesseits aller moralischen Größen abschließt und, wenn diese erscheinen, die Ausnahmen zu zählen anfängt..." (I 166). Zu diesen moralischen Größen rechnet Clausewitz unter anderem den Volksgeist des Heeres, der sich zusammensetzt aus Enthusiasmus, Eifer, Meinung und Glauben. „Und so sind denn auch die meisten Gegenstände, welche wir in diesem Buche durchlaufen, halb aus physischen, halb aus moralischen Ursachen und Wirkungen zusammengesetzt, und man möchte sagen, die physischen erscheinen fast nur wie das hölzerne Heft, während die moralischen das edle Metall, die eigentliche, blank geschliffene Waffe sind" (I 167).

Wir stehen damit in dem Raum, in dem der Krieg am meisten und betontesten geistige Leistung sein muß, will man ihn ertragen, ohne an ihm zu verderben. Es ist mit andern Worten die Frage nach der sittlichen Haltung im Kriege gestellt. Die Frage ist keine allgemeine, sondern eine konkrete. Die Frage, die sich stellt, verlangt also eine sittliche Meisterung des Krieges, in den wir gestellt sind. Wir haben ihn nicht gerufen, es ist auch nicht in unsere Macht gestellt, ihn aus der Welt unserer Wirklichkeit zu entrücken. Wir müssen mit ihm fertig werden.

Die Antwort auf diese Frage, wie sie sich uns stellt, ergibt sich aus dem innern Gesetz heutiger Kriege, vielleicht des Krieges überhaupt. Die Behauptung Jüngers, daß die Eleganz des kämpferischen „Wie" ohne Rücksicht auf das „Warum" genüge, ist ungenügend. Es muß ein Wert sichtbar werden, der Einsatz und Leistung ermöglicht, versittlicht und verdient. Auch der Rückzug Stegemanns auf die gleichsam katastrophenartige Notwendigkeit und Tatsächlichkeit („Der Krieg steht am Anfang der Geschichte und beherrscht das Leben der Völker, so viele ihrer auch zum Lichte drängten, kamen und gingen", Stegemann 3) vermag nicht zu befriedigen. Er besagt trotz aller Wucht des Einsatzes doch im Letzten Resignation, Verzicht auf geistige Erfassung und Durchdringung.

Der einmal existente Krieg hat sein eigenes Gesetz. Er ist zwar, wie eine der tiefsten Einsichten Clausewitzens sagt, „kein isolierter Akt", sondern kommt aus einem Gesamtzusammenhang politischen Geschehens und tendiert zur Schaffung einer neuen Ordnung, die er organisch mit der Welt, aus der er entsprungen ist, verbindet. Aber einmal ausgebrochen, kennt er nur sein Gesetz, und nach die-

sem ist er „ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen" (Clausewitz I 3). Und „nie kann in die Philosophie des Krieges ein Element der Mäßigung hineingetragen werden, ohne eine Absurdität zu begehen" (I 4). Nach dieser Ordnung transzendiert der existente Krieg seinen Beginn, seine Ursache, die Ordnung, die ihn führt, und stellt sie unter sein eigenes Gesetz. „Der Krieg ist ein Akt der Gewalt, und es gibt in der Anwendung derselben keine Grenzen" (I 6). Dem einmal ausgebrochenen Krieg wohnt die Tendenz zur totalen Intensivierung seines Zweckes und seiner Mittel inne, und vorab dem modernen Krieg erleichtern die technischen Fortschritte diese Tendenz, ja sie fordern sie gerade. „Da die größere Anhäufung von Zivilisationsmitteln von einer größeren Menschenansammlung ausgegangen ist und auch der Krieg der Tendenz der Massenbildung folgte, um ein entsprechendes Gewicht in die Waagschale zu werfen, hat er sich auch auf die Benützung und Ausräumung größerer Kriegstheater eingerichtet. Das ist um so natürlicher, als durch die Kriege nicht mehr einzelne, verloren im Raum stehende Gegner ins Feld gerufen werden, sondern die ganze ausgefüllte Welt in Mitleidenschaft gezogen wird. So bilden sich weit größere Kriegslager, die Millionenarmeen ausspeien, so werden ganze Landbreiten zu Werk- und Wohnstätten des Krieges, der jetzt einem Feldzug von vornherein das Gepräge einer Daueinrichtung aufdrückt. Damit ist auch die Tendenz gestiegen, den Krieg möglichst aus allen Quellen zu speisen und auf alle Lebensverhältnisse zu erstrecken, um der Waffenwirkung sicher zu sein" (Stegemann 6 f.).

Infolge seines Gesetzes und der heutigen Kriegsmittel zielt der moderne Krieg tatsächlich, über alle verlautbarten Absichten und Versicherungen hinaus, auf die totale Vernichtung des Gegners. Es handelt sich hier nicht um eine Ethik des Krieges, auch nicht um die Frage der sittlichen Erlaubtheit einer solchen Kriegführung, sondern um die reine Tatsächlichkeit. Ihr gegenüber hat sich die letzte geistige Leistung dem Krieg gegenüber, die sittliche Haltung und Meisterung, auszusprechen. Und diese Tatsächlichkeit des Krieges geht — zum mindesten heute — auf die Entmachtung, die Vernichtung des letzten Substrates der gegnerischen Kampfkraft — und das ist über alles Geordnete und Gestaltete hinaus das Volk mit seiner Einheit und Gemeinschaft. Die letzte geistige Leistung dem Kriege gegenüber ist also bedingt durch das Verhältnis, in dem der Mensch und Christ zu seinem Volk steht.

Diese Frage ist indessen keine echte Frage mehr, insofern sie kein neues Problem aufwirft. Wie wir Katholiken in der Frage nach der Stellung des Christen zum Staate auf eine klare und saubere Tradition hinweisen müssen und ihr verpflichtet sind, so auch in der Frage nach dem Verhältnis zum Volk, das ein anderes und anders begründetes ist als die Stellung zum Staate. Das Volk ist ein Ergebnis der Schöpfungsordnung, an das uns ursprüngliche Beziehungen und Pflichten binden. Es brauchen nur ein paar Zeugen der christlichen Tradition aufgerufen zu werden, um das Selbstverständliche dieser Aussage sichtbar zu machen. Von Augustinus bis Thomas geht die von Cicero übernommene Behandlung der Frage nach der Stellung zum Volk unter dem Thema der Pietas, und die gleiche Wegstrecke entlang vernehmen wir immer wieder die gleiche Bestimmung: „pietas, per quam sanguine iunctis patriaeque benevolens officium tribuitur et cultus" (cf. Aug., De civ. Dei 10, c. 1, n. 3, und Thomas 2, 2, q. 101, a. 1). Klarer umschreibt Thomas die Rechtsträger, denen wir durch die Pietas verpflichtet sind: immer wird die Wirklichkeit umschrieben, die wir heute Volk nennen, die Menschen des gleichen Blutstandes: „Ad certas et determinatas personas, scilicet ad parentes, consanguineos et conterraneos se extendit" (ebd.).

Der eigentliche Sinn und Grund dieser Haltung sind die Ehrfurcht, die Treue und Verpflichtung gegen das Lebensganze, in das der Mensch gestellt ist. „Es ist zu sagen, daß der Mensch auf vielfache Weise andern verpflichtet ist, und zwar gemäß deren Vorrang und gemäß den mannigfachen Wohltaten, die er von ihnen empfangen hat. In allen Fällen hat aber Gott den obersten Rang, ist er doch der Allerhöchste und unser höchster Seins- und Lenkungsgrund. Dann aber folgen als unser Seins- und Lenkungsgrund die Eltern und das Vaterland, sind wir doch von ihnen bzw. in ihm geboren und ernährt worden. Und so ist der Mensch nächst Gott vor allem den Eltern und dem Vaterland verpflichtet. Wie es Aufgabe der Religion ist, Gott die Ehre zu erweisen, so ist es nachfolgend Sache der Pietät, den Eltern und dem Vaterland die gebührende Ehre zu erweisen." [5] Klar wird die Verpflichtung zum Volk, der Begründung und der Absicht nach, von der Verpflichtung zum Staate, die eine andere Begründung und Absicht hat, abgehoben: „Die Pietät auf unser Verhältnis zum Vaterland, insofern es gewissermaßen unser Seins-

[5] „Respondeo dicendum, quod homo diversimode fit aliis debitor secundum eorum excellentiam" und „secundum diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum: qui et excellentissimus est et nobis essendi" und „gubernandi summum principium; secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum homo est maxime debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet, exhibere cultum parentibus et patriae" (2, 2, q. 101, a. 1 c).

ursprung ist, während legale Gerechtigkeit das Wohl des Vaterlandes berücksichtigt, insofern es das Allgemeinwohl darstellt."[6]

Die Bindung an das Volk, die Thomas hier darlegt, hat den Charakter eines „debitum legale" (vgl. 2, 2, q. 80, a. 1; Pesch, Prael. IX 243 ff.), d. h. sie beruht auf einem Rechtsanspruch des Volkes und findet sein Maß im Maß der Bedürftigkeit des Rechtssubjektes.

Kein Christ ist durch sein Christsein aus der Seinsordnung und ihren Bindungen entlassen. Wir beweisen höhere Treue nicht durch Treulosigkeit. Es ist nicht unsere Art, den Krieg zu verherrlichen als den Idealzustand männlichen Lebens, aber da er existente Wirklichkeit ist, muß und wird er uns willig finden, mit ihm fertig zu werden und ihn zu meistern, auch aus einer letzten geistigen Haltung und Verantwortung heraus. Für die letzten und äußersten Horizonte unseres Daseins aber gilt das Bewußtsein, daß jede geschichtliche Stunde „direkt zu Gott" ist, und daß jede echte Situation, die wir gemeistert haben in Einsatz und Bewährung, Tor und Weg ist unmittelbar in die Heimat Gottes — ob wir den Sieg unseres Volkes selber noch schauen, oder ob wir — wie unsere gefallenen Helden — ihm unser Leben weihen durften.

[6] „Pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune" (ebd. a. 3 ad 3; vgl. 2, 2, q. 122, a. 5 c ad 1 u. 2).

RELIGIÖSES ERLEBNIS UND GOTTESBEWEIS

Von August Brunner S. J.

Die Frage der Gottesbeweise will nicht zur Ruhe kommen, besonders seit Scheler in seinem sonst an Einsichten so reichen Werk „Vom Ewigen im Menschen" ihnen jeglichen Wert für die Bildung einer religiösen Überzeugung abgesprochen hat[1]. Das mag zum Teil unter dem Einfluß der Phänomenologie geschehen sein, die besonders in ihren Anfängen allem Beweisverfahren abhold war und sich auf bloßes anschauendes Erfassen der Wesenheiten beschränken zu können glaubte. Jedoch genügt diese Abneigung gegen das schlußfolgernde Denken, die ja seitdem bedeutend zurückgegangen ist, allein nicht, um die Zweifel, ja die erregte Gegnerschaft gegen jegliche Art Gottesbeweis, die von Zeit zu Zeit auftauchen, zu erklären. Es muß sich hier doch mehr und Objektiveres dahinter verbergen. In der Tat ist es ja auch äußerst selten, daß ein Ungläubiger durch die Gottesbeweise, besonders wenn sie in streng wissenschaftlicher oder gar syllogistischer Form vorgelegt werden, zum Gottesglauben gelangt sei. Liest man die Bekenntnisse von solchen religiösen Umwendungen, so sind es meist sehr andere Gründe, die zum Glauben an das Dasein Gottes geführt zu haben scheinen, Gründe, die oft so schwierig zu fassen und in den Formeln der Sprache, geschweige der Logik, fast gar nicht auszudrücken sind, so daß sie gänzlich im Irrationalen zu liegen scheinen. Was aber wäre solchem dunkeln Irrationalen ferner und ihm gegenüber hilfloser als die sonnenklare, aber dafür anscheinend so tiefenlose Durchsichtigkeit des syllogistischen Verfahrens! Liegt also der Grund unseres Gottesglaubens nicht vielmehr ausschließlich in den dem Verstande unzugänglichen Gebieten des Glaubens, des Vertrauens? Besitzen wir nicht eine von dem wissenschaftlichen Verstande ganz verschiedene Fähigkeit unmittelbaren Erfühlens des Göttlichen, das seine Gewißheit unmittelbar in sich selber trägt und keines rationalen Beweises fähig ist, eines solchen aber auch gar nicht bedarf? Das Göttliche ist, so sagte schon Scheler, ein Wert, kein wertfreies Sein, und kann darum auch nicht mit den Verfahren angegangen werden, die wesentlich das Sein zum Gegenstande haben.

Aber, so wird man von anderer Seite einwenden, wenn unsere Überzeugung vom Dasein Gottes auf einem unüberprüfbaren Irrationalen beruht, muß dann nicht auch Gott selber in dieses Irrationale versinken? Gegenstand und Akt oder Fähigkeit entsprechen einander. Wenn Gott, wie das Christentum lehrt, persönlicher Natur ist, so ist er hellste, sonnenklare Vernünftigkeit. Wie sonderbar wäre es, wenn er dann gerade für den menschlichen Verstand unzugänglich sein sollte! Besteht da nicht die Gefahr, daß Gott der dunkle, wesenlose Grund der Wirklichkeit wird, ihre tiefste Tiefe, aus der sich die Gegenstände unserer Welt aufsteigend erst bilden? Daß er die Helle des Verstandes und die Freiheit der Entschließung, die Würde der Persönlichkeit nach vielen frucht- und ziellosen Versuchen erst im Menschen erreicht? Zu dieser Lehre vom Göttlichen ist Scheler am Schluß seines Lebens auch gelangt. Und es ist kein Zweifel, daß ähnliche Auffassungen für viele unserer Zeitgenossen etwas Bestechendes und Verführerisches haben. Man denke nur an die Existentialphilosophie, an die mannigfachen mystischen Pantheismen, die heute um Anhänger werben. Ist aber das Gefühl nicht ein höchst trügerischer und unsicherer Grund, verräterisch wie Moorboden, auf den man die schicksalschwerste Entscheidung menschlichen Daseins nicht aufbauen darf? Wir wissen ja heute besser als

[1] Vgl. z. B. J. Hessen, Die Werte des Heiligen (Regensburg 1938).

früher, wie stark die Auslegung von Gefühlen bedingt ist durch die Geschichte des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft, in der er geformt wurde. Jegliche solche Auslegung ist dann zeitbedingt, vorläufig; bleibend ist nur ein unbestimmtes, formloses Gefühl, das zudem für viele etwas Unzulängliches bleibt, für alle die, die bekennen müssen, daß sie solche Erlebnisse mehr oder weniger mystischer Art nie gekannt haben. Es hilft auch nicht weiter, daß man solchen Menschen empfiehlt, zur Wirklichkeit Vertrauen zu haben. Ist es nicht Sache des Temperamentes, ob man dieses Vertrauen aufbringen will? Wo der Optimist nichts als Gutes und Erhebendes findet, das ihm die letzte Sinnfülle der Wirklichkeit und ihre durchgehende Wertgeladenheit erahnen, ja mit Händen greifen läßt, da sieht der Pessimist nichts als Elend, Qual, Unsinn und Trug. Es gibt ja so viel Leiden. Und wenn man sich darauf beruft, daß dieses Leiden doch wieder seinen Nutzen hat, so wird er antworten, daß dies sehr oft gar nicht zu sehen ist. Und wenn es selbst der Fall wäre, so ließe sich doch nicht leugnen, daß eine Welt, wo die gleichen Ziele ohne Leiden verwirklicht würden, doch bedeutend werthafter und sinnvoller wäre; daß aber eine Welt, in der das Leiden eine Notwendigkeit sei, ihm wenig oder gar kein Vorschußvertrauen auf die Güte und Sinnfülle des Weltgrundes einflößen könne. Mit beißender Schärfe bringt Iwan in den „Brüdern Karamasow" von Dostojewskij diese Auflehnung gegen die Tatsache des Leidens zum Ausdruck. Wenn aber Vertrauen oder Mißtrauen auf die letzte Sinnfülle der Welt Sache des Temperamentes oder zufälliger Erlebnisse ist, wie ist es dann mit der Zuverlässigkeit des Gottesglaubens bestellt? Man kann sich auch nicht auf den guten Willen berufen; denn warum soll der Wille, der grundlos Vertrauen verschenkt, besser sein als der, der es mit ebensoviel oder sowenig Grund versagt? Beweise, die des guten Willens bedürfen, um zu schließen, sind keine schlüssigen Beweise.

Man kann wohl kaum leugnen, daß beide Seiten in ihrer Weise recht zu haben scheinen. Es muß darum eine Lösung gefunden werden, die auch beiden Seiten gerecht wird und zugleich die psychologischen Widerstände gegen die Gottesbeweise verständlich macht. Fragen wir darum, was die Gottesbeweise eigentlich sind, was sie sein müssen und was sie nicht sein wollen.

Gottesbeweise sollen uns das Dasein Gottes gewiß machen. Dasein stellen wir sonst gewöhnlich fest, und zwar aus Sinneseindrücken. Unmittelbar unterrichten diese uns über das Dasein sinnlich wahrnehmbarer, also stofflicher Dinge. Zuweilen aber bleibt der bloß sinnliche Eindruck unerklärlich, wenn er nicht als Vermittlung eines Unsichtbaren verstanden wird. In der menschlichen Rede haben wir ein allen bekanntes Beispiel. Der Sinn ist sinnlich nicht faßbar, wird aber im sinnlichen Laut oder dem gesehenen Schriftbild verstehbar. Andere Dinge hingegen sind eben da und weisen nicht wieder, wenigstens nicht so unmittelbar, weiter ins Unsichtbare. Ist nun das Dasein dieser Welt von Dingen, in der wir stehen, und vor allem unser eigenes Dasein selber, so in sich abgerundet, so ruhig und klar in sich beschlossen, daß kein Blick darüber hinausdringt, ja hinausdringen kann, weil es ein solches Darüber gar nicht gibt? Oder spricht es vielmehr, wenn auch ohne Stimme und Wort, aber doch vernehmlich, von einem andern, der nicht zu dieser Welt gehört? Die Stimme aller Völker und Zeiten in ihren Mythen zeugt dafür, daß eine solche Botschaft immer und überall vernommen wurde; aber ihre Vielgestaltigkeit läßt uns auch befürchten, daß ihr Inhalt Mißverständnissen und Entstellungen ausgesetzt ist. Im Bemühen, die Welt zu verstehen, hat der Mensch allzu oft seine eigenen Gedanken, Sorgen und Wünsche in sie hineingelesen und sie so wenigstens zum Teil verfälscht, auch da, wo er glaubte, unmittelbar zu sehen und zu verstehen[2]. Wir wissen ja, daß der Künstler die Natur nicht in ihrem reinen Ansichsein erfährt, sondern durch das farbige Mittel seiner Stimmung hindurch. Und sein Werk vermittelt uns ebensowenig objektive Erkenntnis dieser Wirklichkeit, sondern setzt uns durch geeignete Formen instand, ähnliche Erfahrungen nachzuerleben. Die Welt, so wie er sie schaut und ausdrückt, lebt nur in ihm und in denen, die mit Hilfe seines Werkes sein Erlebnis innerlich nachvollziehen. Kunst klärt uns auf über menschliche Gemütshaltungen und Stimmungserlebnisse der Welt gegenüber, nicht über die Welt an sich. Sie ist Ausdruck. Könnte das religiöse Erlebnis nicht, wie Dilthey meinte, gleicher Natur sein? Die Buntheit des Mythus und seine Bedingtheit von der geschichtlichen Lage läßt solche Fragen wohl aufkommen. Die im religiösen Erlebnis gegebene Transzendenz des Gegenstandes gegenüber dem erfahrenden Akte ist nicht ohne weiteres für das Gegenteil entscheidend. Erfährt doch auch der Künstler seine Stimmung als eine Eigenschaft, eine Atmosphäre des Gegenstandes, als etwas, was er nicht in ihn hineingetragen hat. Alle Gegenstände transzendieren gegenüber dem sie erfassenden Akte, je nach der Gegenstandsart auf andere Weise, ohne daß damit schon das wirkliche Dasein z. B. der logischen Wahrheiten verbürgt wäre.

Um solchen Bedenken und Schwierigkeiten zu entgehen, muß sich ein Beweis für das Dasein Gottes auf etwas Objektives und unzweifelhaft Wirkliches stützen. Nur Existenz führt uns zu Existenz.

[2] Vgl. vom Verfasser „Mythus und Dogma": diese Zeitschrift 133 (1937) 1—9.

Bloße Gedanken oder Vorstellungen oder Gefühle lassen uns im Reiche der Gedanken oder Vorstellungen oder Gefühle. Nur von der wirklichen, daseienden Welt aus gelangen wir zu einem wirklichen Gott. Was ist es aber in der wirklichen Welt, was uns vom Dasein Gottes Kunde gibt? Es sind gewisse, überall anzutreffende Eigenschaften des Existierenden als solchen, die uns zeigen, daß diese Existenz bedingt ist, nicht aus sich, aus eigener Kraft besteht. Existenz ist aber immer ein unteilbares Ganzes; man ist oder ist nicht; kein Mittleres ist dazwischen auch nur denkbar. Ist also die Existenz der Dinge, die wir kennen, und der Welt, die aus diesen Dingen besteht, irgendwie abhängig, bedingt, so ist sie als Ganzes abhängig, bedingt, aus sich nicht seiend und darum eines andern bedürftig, der sie in die Existenz gestellt hat und dauernd in ihr erhält. Es ist das, was die heutige Philosophie die Kontingenz der Welt nennt, und die sich äußert in der Abhängigkeit der Dinge voneinander, in der bloßen Tatsächlichkeit der konkreten, d. h. allein wirklich seinkönnenden Seienden, während alles Ableitbare und darum über die Tatsächlichkeit hinaus Verstehbare bloße Abstraktion, d. h. an sich Unwirkliches ist. Keinem Idealismus ist es je gelungen, das Konkrete, also die wirkliche Welt abzuleiten, selbst da nicht, wo er durch die Erfahrung das Ziel, wohin ihn die Ableitung führen sollte, bereits gegeben erhält. Aller Idealismus muß sich ans Allgemeine halten und sich damit behelfen, daß er die Konkretheit irgendwie entwertet, obschon doch nur das Konkrete wirklich ist.

Es ist hier nicht der Ort, den hier angedeuteten Gang der Gottesbeweise breit auszuführen. Nur auf eines kam es uns an: es zeigt sich, daß sich die Gottesbeweise in ihrer philosophischen Form an eine Eigenschaft der wirklichen, konkreten Dinge halten, aber insofern sie an allen Dingen vorkommt, d. h. sie nehmen vom Konkreten nur einen, wenn auch überall verwirklichten, objektiven, von aller Erlebnisbedingtheit unabhängigen Zug. Sie bauen auf auf etwas, was sich überall findet, was nicht bestimmten Seienden oder bestimmten Zeiten allein vorbehalten ist und daher nur an ihnen oder von ihnen allein erfahren werden könnte. Diese Beschränkung bedeutet einen unschätzbaren Vorteil und einen unvermeidlichen Nachteil. Der Vorteil besteht in der absoluten, über jede Ausnahme erhabenen Sicherheit der Beweise. Was eine Eigenschaft innerweltlicher Existenz als solcher ist, wird immer und überall gefunden und kann auch nicht einmal zufälligerweise irgendwo oder irgendwann anders sein. Das besagt aber nicht weniger, als daß die Gottesbeweise an sich metaphysische Sicherheit besitzen, eine Sicherheit, die unangetastet bleibt von der Irrtumsmöglichkeit, die der menschlichen Erkenntnis in so vielen andern Erkenntnissen anhaftet. Wir können uns über einzelne Dinge und Tatsachen im Irrtum befinden; selbst die Existenz einzelner Dinge kann nur vermeintlich sein. Daß aber Innerweltliches existiert, und daß es als Beeinflußbares und Abhängiges, als dieses konkrete und unwiederholbare Einmalige existiert, das eben einmal da ist, ob wir wollen oder nicht, daß das Wirkliche so existiert, darüber ist kein Irrtum möglich. Und über jeden Irrtum erhaben ist auch der Satz vom zureichenden Grunde; bedingte, kontingente Existenz weist untrüglich über sich hinaus auf das unbedingt, absolut Daseiende, das von nichts bedingt ist, also aus sich, kraft des eigenen Wesens ist, also Gott.

Eine so untrügliche Sicherheit ist aber auch das Geringste, was wir in einer so schicksalschweren Sache fordern müssen. Ist doch das Dasein Gottes kein abstrakter, allgemeiner Grundsatz wie etwa die mathematischen Wahrheiten. Seine Wirklichkeit ist eine andere als die der vom Kunstwerk angeregten, aber selbst nur im Geiste des künstlerisch schaffenden oder genießenden Menschen schwebenden reinen, schönen Form. Dasein ist immer etwas, dem wir wegen seiner Härte und Unerbittlichkeit Rechnung tragen müssen. Vor allem aber Dasein eines absoluten, allmächtigen Wesens, das unsere eigene Existenz und die unserer Welt in seinen Händen trägt. Das Dasein eines solchen Wesens mit den sich daraus ergebenden Folgen entscheidet unerbittlich und unwiderruflich über unser Schicksal. Je nachdem dieses Wesen persönlicher oder unpersönlicher Natur ist, wird unser Verhalten ihm gegenüber von anderer Natur sein müssen. Ist es unpersönlich, dann ist das Weltgeschehen so etwas wie eine Naturkatastrophe, die vorangeht unbekümmert darum, was sie an Werten schafft oder zerstört, unbekümmert auch um alles Flehen und Rufen der verzweifelten Menschheit. Ein solches Absolutes kann nicht hören und noch weniger erhören. In einer solchen Welt wäre unser Dasein als ein sinnloses Geschehen hinzunehmen und, so gut es geht, zum Ende auszuhalten. Stehen wir aber einem persönlichen Gott gegenüber — man könnte ebensogut sagen, gibt es einen Gott, da ein unpersönlicher Weltgrund diesen hohen und schönen Namen nicht verdient —, so wird unsere Beziehung zu ihm ein persönliches Verhältnis werden; er wird hören, verstehen, erhören, beglücken oder bestrafen können je nach der Haltung, die wir zu ihm einnehmen. Dann wird es nicht mehr sinnlos sein, zu ihm zu rufen, als ein Narr, der auf Antwort wartet, auch dann nicht, wenn wir seine Wege nicht verstehen, weil er himmelhoch über unserer Menschenweisheit dahinschreitet, wie das von dem Unendlichen zu erwarten ist. Dann schauen wir vertrauend auf zu ihm wie das Kind zum Vater, auch wo wir noch weniger verstehen als Kinder vom Tun der Er-

wachsenen. Die Frage nach Gott und seinem Wesen entscheidet unser Schicksal; auf diese Antwort hin müssen wir nicht dies oder jenes Gut wagen, sondern uns selbst, unsere Person; es geht um alle unsere Werte, es geht um unser Heil. Da darf keine Täuschung möglich sein; da muß der Beweis an sich mit dem Sein selber unzertrennlich verknüpft sein und nur mit ihm fallen können, mag auch die Schwäche des einzelnen Menschen an Einsicht im Einzelfall versagen.

Aber mit diesen Erwägungen sind unsere Anfangsschwierigkeiten nur noch größer geworden. Wie ist es möglich, daß die Gottesbeweise so absolut sicher sein können und daß sie doch gerade auf die Menschen, die man überzeugen möchte, so wenig Eindruck oft machen? Sollen wir, um die Sicherheit nicht aufgeben zu müssen, voraussetzen, daß jeder Ungläubige schlechten Willens ist und seiner tieferen Einsicht widersteht aus Gründen, die sich nicht ans Licht wagen und die sich darum das vornehme Gewand intellektueller Schwierigkeiten umwerfen? So wenig ein solches Verhalten in sich unmöglich ist oder in keinem Einzelfall tatsächlich vorkommt, so ungerecht und unrichtig wäre es, wenn wir einer Theorie zuliebe solche allgemeinen Urteile vor jeder Erfahrung fällen wollten. Zudem sind es nicht bloß die Ungläubigen, die an der Überzeugungskraft der Gottesbeweise zweifeln, sondern auch Gottesgläubige, ja zuweilen gerade sehr innige Seelen. Ist es also nicht doch so, daß man guten Willen haben muß, um sie einzusehen? Aber da treten unsere früheren Bedenken in den Weg. Zudem hat noch niemand für die Einsicht in die Wahrheit mathematischer Sätze guten Willen verlangt. Man sieht ihre Richtigkeit der Beweise ein und nimmt die Ergebnisse ohne Schwierigkeit und Ausflucht an, oder man kann nicht sehen, nicht weil es an gutem Willen gebricht, sondern weil die Einsicht zu schwierig zu erlangen ist. Einsichten hinwieder, an denen sich das Schicksal eines jeden entscheidet, dürfen nicht wie die Wahrheiten der höheren Mathematik einer kleinen Schar Auserlesener allein zugänglich sein.

Die Schwierigkeit ist nicht so ausgangslos, wie sie vielleicht scheinen mag. Unsere vorherigen Überlegungen enthalten schon alle Mittel, sie zu beantworten. Wir sprachen nicht bloß von einem Vorteil, den die Begründung der Gottesbeweise auf eine allgemeine Eigenschaft innerweltlicher Existenz ihnen brächte, sondern auch von einem Nachteil. Um diesen Nachteil zu sehen und zu verstehen, müssen wir aber zunächst noch einer andern Frage uns zuwenden, dem Verhältnis von Sein und Wert. Sind diese beiden, wie Scheler meinte, zwei Regionen der Wirklichkeit mit ihren eigenen Gesetzen und eigenen Organen des Zugangs? So daß in unserer Frage die Gottesbeweise die Seinssphäre durchwandernd die erste Ursache träfen, dagegen das Wertfühlen an der Spitze der Werthierarchie das höchste Gut und Heil erschaute und so allein die Grundlage der Religion abgäbe? Aber da stellt sich sofort die Schwierigkeit ein, daß die Werte doch sind, etwas Wirkliches sein müssen; und auch das höchste Gut muß sein, existieren, es sei denn bloß ein schöner Gedanke ohne Wirklichkeit. Einem unwirklichen Gott entspräche aber eine unwirkliche Religion. Sein und Wert lassen sich also so nicht trennen, wenn sie auch nicht völlig dasselbe sind. Es ist vielmehr so, daß ein Seiendes gerade wegen seines besondern Seins und Wesens für andere Seiende seinsfördernd oder seinsmindernd bis zur Zerstörung sein kann; und das gleiche gilt von den verschiedenen Seinsschichten innerhalb eines und desselben Wesens, wie z. B. im Menschen sinnliche und geistige Tätigkeit. Werthaft, ein Gut nennen wir nun ein Seiendes, das für ein anderes seinsfördernd ist, unwerthaft oder ein Übel, insoweit es seinsmindernd ist. Die abstrakten Werte enthalten nun diese seinsfördernden Momente rein für sich. Die Werte beruhen also auf den objektiven Beziehungen der Seienden untereinander; sie sind nicht bloß Subjektives. Aber weil zwei Seiende in Frage kommen, so ist ihre Veränderlichkeit größer als die des Seins; denn es kann die Veränderung an beiden Endpunkten einsetzen. Eine Speise kann schlecht schmecken, weil sie verdorben ist, oder weil der Geschmacksinn durch Krankheit verändert ist. Weil aber das Gutseinkönnen auf dem Sein aufruht, gänzlich von ihm abhängt und mit ihm steht und fällt, so ist das Sein selbst als der grundlegende Wert zu betrachten. Und so viele Arten von Seienden es gibt, so viele Arten von Werten gibt es, da jede Art von Seienden zu vielen andern Arten in eigenartige Beziehungen treten kann. Es bewährt sich also der grundlegende Satz der scholastischen Philosophie, daß alles Sein werthaft ist. Und als das unendliche Sein wird darum Gott, wenn er existiert, auch die unendliche Fülle der Werte sein, das höchste Gut.

Bei all dem ist aber nun zu beachten, daß wir bis jetzt von den Werten im allgemeinen, also abstrakt gesprochen haben. Das Allgemeine, das hätten wir dabei gerade feststellen können, berührt uns aber sehr wenig oder gar nicht. Diese Tatsache wird uns nun die Antwort in unserer Schwierigkeit ermöglichen. Was auf unser Tun und Lassen von wirklichem Einfluß ist, das ist dies, was wirklich oder vermeintlich auf unser Ergehen und unser Schicksal Einfluß haben kann. Von wirklichem Einfluß ist aber nur Wirkliches, Existierendes. Was nie wirklich ist oder wird, berührt uns nicht, bleibt im Reiche bloßer Möglichkeit und Einbildung. Wir können darum auch sagen, nur das Konkrete ist für uns ein wirkliches Gut oder Übel, das uns angeht. Die Antwort des Menschen auf solche för-

dernde oder schädigende Einflüsse, auf wirkliche Wertbeziehungen ist aber das Gefühl. Diese Antwort ist besonders im Gewirre vielfacher Überlegungen und Einflüsse sehr oft viel feiner als die ausdrückliche Erkenntnis, die alle diese Einflüsse entwirren und im einzelnen vor sich hinstellen möchte. Deshalb mag es oft scheinen, als werde der Wert nicht durch die Erkenntnis, sondern durch das Gefühl wahrgenommen. Dies ist nicht richtig; das Gefühl ist an sich nicht gegenständlich gerichtet, sondern zeigt den Zustand des Subjekts an. Es unterrichtet unmittelbar nicht über das Ansichsein der Welt, sondern über das Befinden des Ich. Da aber das Ich in der Welt steht und sein Befinden dauernd von ihr beeinflußt wird, so offenbart das Gefühl über diesen Umweg auch die Welt, aber zunächst nur, insofern sie Wert oder Unwert für mich ist. Nur durch Erkenntnis können wir entwirren, was in einem Gefühlszustande bloß subjektiv vom Ich her bedingt ist, und was daran uns die Wirklichkeit so zeigt, wie sie an sich ist, damit wir dann in unserem Verhalten dieser Wirklichkeit Rechnung tragen können.

Betrachten wir nun die Gottesbeweise, wie die Philosophie sie uns vorlegt, so erkennen wir ohne Mühe, daß die Welt, von deren Kontingenz, Existenzbedingtheit sie sprechen, nicht meine oder deine Welt oder die Welt irgend eines andern Einzelmenschen ist. Sie ist vielmehr der Inbegriff aller einmal existierenden Welten endlicher Seiender überhaupt und enthält als solche gerade die Züge und nur die, welche der Daseinsweise aller dieser Welten gemeinsam sind. Diese Welt, so wirklich sie an sich ist, berührt mich oder dich nicht mehr unmittelbar. Mit dem meisten davon komme ich nie in wirkliche Beziehung. Wirklich betreffen mich in ihr nur die Seienden, die meine Welt ausmachen, in der ich lebe und in der sich mein Schicksal entscheidet. Darum wird die Kontingenz dieser allumfassenden Welt mich im allgemeinen gefühlsmäßig und entscheidungsmäßig kalt lassen und damit auch die erste Ursache und der höchste Wert, deren Dasein sich aus ihrer Kontingenz zwingend ergibt. Dieser Gott bleibt zu abstrakt und zu farblos, nicht bloß als erste Seinsursache, sondern auch als höchstes Gut. Der Beweis ist richtig und schlüssig; aber er geht mich in gewissem Sinne nichts an, ist nicht existentiell geworden. Ganz anders ist es, wenn mir an meiner Welt die Kontingenz ihres und meines Seins offenbar wird. Dann erhebt und erzittert mein Sein bis in seine tiefen Wurzeln, es erfährt sich als hilflos schwebend über der Vergänglichkeit und dem Nichts, schwebend, solange eine mächtige Hand es festhält, eine Hand, gegen die es keine Wehr gibt, aber auch eine Hand, von der dieses Dasein kommt, an das ich mich so klammere, für das ich so in Angst bin, ja zuweilen ganz Angst bin. Hier geht es um mein Schicksal, hier handelt es sich nicht um Sein und Wert im allgemeinen, sondern für mich, jetzt und für immer. Da ist die Kontingenz etwas, was mich aufwühlt bis in die Abgründe meines Seins, mich erfüllt mit Grauen ob meiner Nichtigkeit, aber auch mit hoffendem Vertrauen auf die Güte dieses Wesens, das mir um nichts und ohne Entgelt das Dasein mit all den Gütern, um dessentwillen es so begehrenswert erscheint, gespendet hat. Ein freier, königlicher Spender. Denn daß ich gerade bin, das ist keine Notwendigkeit; wie könnte ich sonst die Kontingenz meines Daseins erfahren? Es ist nur der Ausfluß eines freien Entschlusses; es ist freie Gabe. So steht hinter meiner Welt und meinem Dasein, von ihnen verborgen und enthüllt, wie der Schleier verdeckt und offenbart zugleich, sichtbar-unsichtbar, gegenwärtig und doch nicht faßbar, ein Seiendes, frei in seinen Entschlüssen wie in seinem Sein, ein persönliches Seiendes, der Gott, vor dem ich nichts bin, durch den ich alles bin, was ich bin, der für mich ist, was nie ein endliches, bedingtes Seiendes sein kann, mein Schöpfer und mein Herr. Vor diesem Gott kann ich niederfallen, vor ihm neigt sich anbetend mein ganzes Sein. In seine Hände befehle ich mein Schicksal.

Die Welten der einzelnen Menschen als Ausschnitte aus der gesamten Wirklichkeit sind an sich sehr verschieden, je nachdem, was an ihnen wahrgenommen wird. Darum ist auch nie im voraus zu sagen, wo und woran die Kontingenz des Seins einem Menschen zum Bewußtsein kommen wird. Es ist nicht nötig, wie das manchmal besonders von der protestantischen Theologie angenommen wird, daß dieses Bewußtwerden sich in einer Krise vollzieht, die alles umwirft und umwertet. Dies kann der Fall sein, und wird es vor allem da sein, wo der Mensch vom Unglauben oder bloßen Wortglauben zu einem lebendigen, entscheidenden Glauben übergeht. Aber in einer gläubigen Umgebung kann der Mensch, besonders dann, wenn die religiöse Führung darauf achtet, daß seine Vorstellung von Gott sich harmonisch mit seinen sonstigen Erfahrungen reifend von Kindlichkeit zur Männlichkeit entwickelt und nicht als Ruine einer sonst entschwundenen kindlichen Welt in der Welt des Erwachsenen stehen bleibt, bis sie unterhöhlt zusammenbricht, den übernommenen Glauben mit seinen Lebenserfahrungen bereichern, aus allen Schwierigkeiten sein Gottesbild zu immer größerem Reichtum und immer ehrfurchtheischenderem Geheimnis berichtigen und erfüllen. Besonders in einer christlichen Umgebung, wo ihm von Anfang an die viel reichere Quelle göttlicher Selbstmitteilung in Offenbarung fließt, wird er viel eher die Welt im Lichte dieser Offenbarung zu betrachten und verstehen lernen, als aus ihr erst zur Erkenntnis Gottes aufsteigen. So kann es kommen, daß der

innigfrommen Seele Gottes Dasein aus der Welt so klar entgegenleuchtet, daß es wie ein unmittelbares Schauen an Klarheit alles andere überstrahlt und eines Beweises nicht zu bedürfen scheint.

Aber nicht nur das Hindernis der zu großen Abstraktheit und Allgemeinheit kann die Wirksamkeit der Gottesbeweise herabsetzen oder ganz verhindern; in einzelnen Fällen kommt auch ein neues, schweres Hindernis hinzu. Die Frage nach dem Schicksal, nach Sinn oder Sinnlosigkeit des Lebens stellt sich in irgend einer Form für jeden Menschen und ist durch die Notwendigkeit, mit der sie sich stellt, gerade ein Zeichen für die Bedingtheit und Unsicherheit unseres Daseins. Gott kennt keine Frage nach dem Sinn seines Daseins, weil er ihn in göttlicher Seinssicherheit klar in sich trägt. Und überall sucht der Mensch sein unsicheres Dasein an irgend etwas anzuklammern, durch das es ihm allein als lebenswert erscheint. Was dies ist, wenn es nicht Gott ist, ist dem Menschen selbst oft nur sehr dunkel bewußt und kann nur schwer zu gegenständlicher Klarheit gebracht werden. Es mag etwas in sich Schlechtes, Unerlaubtes sein; daß eine solche Heimkehr zu Dingen und Taten, die mit dem guten Verhältnis zu Gott unvereinbar sind, von Gott abwenden muß, ist klar. Man hat das Unerlaubte vorgezogen und damit einschlußweise Gott verworfen; Gott erscheint nicht mehr als das Heil, als der Inbegriff aller Werte, sondern als der, der einem gerade das Gut versagen möchte, auf das man einzig Wert legt. Gott ist zum Gegner, zum Unwert geworden. Mit tiefem Verständnis des Menschenherzens schildert die Versuchungsgeschichte in der Heiligen Schrift (1 Mos. Kap. 3) diese Psychologie der Abwendung von Gott. Aber es ist gar nicht nötig, daß der Mensch zwischen Gott und einem Unerlaubten wähle. Er kann auch etwas Erlaubtes, ja Pflichtgemäßes einen solchen Platz in seinem Leben einnehmen lassen, daß alles um dies eine kreist und von ihm Rang und Wert erhält. Gott selbst ist in einem solchen Leben nicht mehr die alles entscheidende hohe Macht, der der Mensch sich anbetend unterwirft, sondern nur noch ein Mittel, das vergötzte Geschöpf zu erhalten und seinen Besitz zu sichern. Solange er sich dazu bequemt, der gehorsame Diener des Menschen zu sein, empfängt er auch das ihm zustehende Maß an religiösen Ehrenbezeugungen und Gaben. Wenn er es aber wagt, sich dieser seiner Aufgabe zu entziehen, dann hat er auch alles Recht auf irgend eine Gegenleistung verscherzt; sein Dasein hat in der Welt eines solchen Menschen keinen Sinn mehr.

Es ist klar, daß in diesen Fällen, deren Grundstruktur wir vereinfachend etwas kraß zeichnen mußten, Gott nur dem Namen nach Gott war. Sein Platz war in Wirklichkeit längst von irgend einem unendlichen Gut, irgend einer irdischen Liebe besetzt. Ein Geschöpf war zum Götzen geworden. Aber kein Mensch kann zwei Absolute haben. Der Platz ist nur einmal zu vergeben. Darum muß in solchen Fällen Gott weichen. Die Kontingenz des eigenen Daseins hat in dem angebeteten Geschöpf seine Stütze, das Leben in ihm seinen Sinn gefunden und bedarf weiter nichts. Für einen solchen Menschen sind die Gottesbeweise doppelt unwirksam. Er braucht ja diesen Gott nicht; er könnte nur stören. Was ein solcher Mensch an den Gottesbeweisen nicht mehr sehen kann, ist aber nicht ihre logische Folgerichtigkeit, also ihre Schlüssigkeit als Beweise. Was er nicht zugeben kann, ist vielmehr die Tatsache der Kontingenz des eigenen Daseins, die ja für ihn, für sein Empfinden durch den Besitz des vergötterten Geschöpfes aufgehoben ist. Mit den Gottesbeweisen mag das im allgemeinen seine Richtigkeit haben wie mit der höheren Mathematik; aber was geht das einen solchen Menschen an? Alles Beweisen stößt hier ins Leere. Aller Beweis muß von einer Tatsache ausgehen, die im Obersatz ausgedrückt steht. Diese Tatsache kann aber ein solcher Mensch nicht mehr sehen; für ihn verliert sich der logisch gewiß richtige Beweis im Unwirklichen; denn er hat seinen Ansatz im Tatsächlichen verloren. Alles Vordemonstrierenwollen hat in einem solchen Fall keinen Zweck. Durch den Gang des Lebens muß der Mensch erst inne werden, daß das, woran er Sinn und Ziel seines Daseins gefunden zu haben glaubte, ihm das nicht bieten kann, was es zu versprechen schien. Kommt eine solche Erfahrung plötzlich, dann gerät der Mensch in die Sturmfluten einer seelischen Krise. Er kann sich in verzweifeltem Trotz auf sich versteifen und in krampfhaftem Ringen das Nichts dem Sein vorziehen. Er kann sich auch demütig den Irrtum eingestehen und auf den Trümmern seine Welt neu aufbauen, in der demütigen Unterwerfung unter die Wirklichkeit, die sich im Zusammenbruch seiner bisherigen Welt offenbarte, Lösung, Friede und neue tiefere Freude findend.

So setzt das Einsehen der Gottesbeweise tatsächlich eine gewisse moralische Haltung voraus. Aber nicht die Schlüssigkeit des Beweises soll dadurch zustandegebracht werden, was unmöglich und unlogisch wäre, sondern die Einsicht in die Tatsache, die dem Beweis zum Ansatz und Ausgangspunkt dienen muß, fordert eine gewisse seelische Haltung. Diese Haltung ist dem Menschen natürlich und nicht erst herzustellen. Aber sie verschwindet bei dem, der für Gott keinen Platz mehr hat, für den Gott nur Störung, Unwert bedeuten würde, weil er das, was Gott zusteht, dem Geschöpfe geweiht hat. Der Mensch darf keine Bedingungen stellen; er darf Gott nicht nur dann annehmen wollen, wenn er so ist, wie er ihn gerne haben möchte. Er muß die Wirklichkeit Gottes als göttlich anerkennen, als eine solche, die ist, was sie ist, unabhängig und unbekümmert um alles, was nicht

Gott selber ist; denn sonst wäre er eben nicht Gott. Dem demütigen Herzen werden so die Erfahrungen des Lebens Gott immer mehr offenbaren und zugleich geheimnisvoller werden lassen. Denn gerade je weniger wir Gott nach unsern Wünschen und Sehnsüchten uns zurecht machen, um so mehr werden wir ihn zu erkennen bekommen, wie er ist, so viel größer, so viel gewaltiger, als das kleine Menschenherz träumen kann, und doch auch so viel näher, so viel gütiger, so viel väterlicher. So weit wie der Himmel über der Erde, und doch nahe dem Herzen, das ihn bekennt.

Es wird hier auch verständlich, daß die Überzeugung vom Dasein Gottes niemals zu einem fertigen, sachlichen Besitz werden kann. Für jeden Menschen besteht die Versuchung, bald in größeren, bald in kleineren Dingen, bald in gröberer, bald in feinerer Weise, bald mehr, bald weniger bewußt und entschlossen, Gott zum bloßen Werkzeug der Wunschverwirklichung herabzuwürdigen. Vom anbetend-demütigen Beten, das in vollkommener Unterwerfung die Gabe nicht vom eigenen Bemühen, sondern einzig von der freien Güte Gottes erwartet und auch die abschlägige Antwort nicht als Unrecht empfindet, führen viele Stufen und Übergänge zu der gerade entgegengesetzten Haltung des trotzigen Bestehens auf Erfüllung der eigenen Forderung. Religion und Magie sind nicht so sehr verschiedene Klassen äußerlicher Zeremonien, sondern zwei entgegengesetzte innere Haltungen, die sich in Formen äußern können, die zum Verwechseln ähnlich sind. Immer wieder muß der Mensch die Aufrichtigkeit seines Glaubens und die Reinheit seiner Hingabe prüfen und erneuern. Mit Recht nennt das christliche Bewußtsein jedes Leid und jeden Verlust eine Prüfung. Und diese Prüfung ist bis zum Lebensende nicht abgeschlossen. Von der Reinheit solcher Haltung hängt es ab, ob und wie sehr Gott uns als das hohe persönliche Wesen gegenwärtig ist oder als unpersönliche Sache immer mehr und immer tiefer versinkt und eins wird mit der Welt.

Was ist also nun der Sinn und Nutzen der philosophischen Gottesbeweise? Offenbar nicht der, oder wenigstens nicht zuvörderst der, den Ungläubigen gleichsam mit logischem Zwang zu bekehren. Wie im allgemeinen die Philosophie die methodisch-kritische Reflexion auf die Vielheit unserer Erfahrungen ist, um sie von allem bloß Irrtümlichen und bloß Menschlich-Subjektivem zu befreien und so aus ihr das Ansichsein der Wirklichkeit herauszulösen, so sind die Gottesbeweise die philosophische Reflexion auf die vielgestaltigen Kontingenzerfahrungen der Menschen aller Zeiten und Orte, um aus ihnen das zurückzubehalten, was allgemein und allgemeingültig ist und was in jeder echten religiösen Überzeugung in immer neuer konkreter Gestalt verwirklicht immer mitenthalten ist. Die philosophische Überlegung zeigt nun ausdrücklich, daß solche Überzeugung keine bloße Einbildung, nicht die Ausgeburt unserer Wunsch- oder Angstträume, nicht die Übertragung bloß subjektiver Denkformen und Denkgewohnheiten auf die Wirklichkeit ist, sondern auf dem Felsgrund des Wirklichseins als solchen gründet. Eine Philosophie, die sich die Frage nach dem Grunde der Wirklichkeit nicht stellte, wäre keine Philosophie mehr.

Dies ist in kurzen Worten die wesentliche Leistung der Gottesbeweise, mögen sie in loserer Form ausgeführt oder in streng syllogistischer Form knapp auf die Wesenszüge des Beweisganges zusammengefaßt werden. Von Zwang kann dabei keine Rede sein, weil der Begriff Zwang hier überhaupt kein Anwendungsgebiet hat. Niemand empfindet die Einsicht auch unangenehmer Wahrheiten als ungebührlichen Zwang. Ein Beweis ist an sich einsichtig, schlüssig und damit „zwingend", oder er ist kein Beweis. Aber die Gottesbeweise können, wenn auch nicht so notwendig, noch einen andern Dienst leisten. Persönliche Erfahrungen lassen sich nicht übertragen. Wohl aber kann man von ihnen umschreibend zu solchen sprechen, die ähnliche Erfahrungen besitzen oder wenigstens nachzuvollziehen imstande sind. Mein Sehen kann ich keinem wie eine Sache überreichen; aber wer selber Augen hat, versteht vieles von dem, was ich ihm von meinen Seherfahrungen mitteile, weil meine Worte seine eigenen Erfahrungen wachrufen. Erfahrungen, Einsichten können stumm und ungeformt in einer Seele schlummern, als wären sie nicht da, bis ein richtiges Wort zur rechten Zeit sie zum Leben erweckt. Dann blühen sie auf, wachsen und tragen Frucht. Auch die religiöse Erfahrung kann verschüttet liegen oder stumm ihr Wort noch nicht gefunden haben, oder sie kann sich der Gründe nie bewußt geworden sein, auf denen sie eigentlich ruht. Dann kann der Gottesbeweis Weckruf bedeuten und den Hörer instandsetzen, freudig von dem ganz Besitz zu nehmen, was immer schon sein war, oder zur Auswirkung kommen zu lassen, was noch kraftlos, vielleicht unter allzu viel oberflächlichem Getue erdrückt, in der Seele lag. Dies wird um so eher gelingen, je mehr die Form, in die sich solche Beweisführung kleidet, der Welt des Hörers entstammt, je wahrscheinlicher sie möglichen Erfahrungen seines Lebens nahe kommt, je mehr sie eine von den Gestalten zum Sprechen bringt, die seine Welt bevölkern. Dabei verbürgt die wissenschaftliche Form doch auch den ehrfürchtigen Abstand und die indirekte Mitteilung, die immer da am Platze ist, wo man an die letzten Geheimnisse eines Daseins rührt. Der Sprechende drängt sich dann in diese scheu verhüllten Kammern des Herzens nicht plump ein; die Türen bleiben offen und verraten doch nichts, was ungesagt bleiben muß.

In dieser Einkleidung hat sich vielleicht in der Neuzeit ein großer Wandel vollzogen. Lesen wir die mittelalterlichen Formulierungen, so stoßen wir meist auf kosmisches, materielles Geschehen als Ausgangspunkt. Man hat ihnen das zum Vorwurf gemacht. Aber dabei hat man nicht bedacht, daß der antik-mittelalterliche Naturbegriff ein anderer war als unser naturwissenschaftlicher. Jener Mensch lebte vertraut in der Natur, sie gehörte zu ihm, und er verstand sie mit menschlichen Kategorien. So fand er in diesen Vorgängen verobjektivierend, was sein Inneres bewegte; sie spiegelten sein eigenes Sein gleichsam wieder; in ihnen fühlte er sich betroffen. Die heutige Naturwissenschaft und Technik hat mit diesem gewiß oft zu menschlichen Verstehen aufgeräumt. Sie hat uns gelehrt, daß wir im Stofflichen nur feststellen und wirkursächlich erklären können.

Im mechanischen Geschehen der Sternbewegungen finden wir nicht mehr so leicht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Konstruieren, Machen liegt dem heutigen Großstadtmenschen näher als Wachsen, Werden. Darum bekümmert ihn der Hinweis auf die Bewegung weiter nicht. Er hat auch gelernt, daß Zielstrebigkeit in der Natur nicht immer da ist, wo wir sie zu sehen meinen, weil wir sie leicht in die Natur hineinsehen. Die stoffliche Welt erscheint nicht mehr als eine übersichtlich geordnete und sinnvoll abgeschlossene Stufenordnung, aus der die Vernünftigkeit des Weltgrundes hell entgegenleuchtet. Zu dieser neuen, unvertrauten Einstellung der Natur gegenüber kommt noch ein anderer Grund. Die Fortschritte der Kultur haben an vielen, mehr oberflächlichen Stellen mehr oder weniger Sicherheit gegen unvorhergesehene Bedrohung gebracht. Der heutige Mensch fühlt sich vom Naturgeschehen insoweit weniger abhängig, als er gelernt hat, es zu lenken und zu beherrschen. Darum wird sich der heutige Gottesbeweis unmittelbarer dem Menschen und seinem Dasein hinwenden müssen. Dieses Dasein empfindet seine unaufhebbare Bedrohtheit ja zu jeder Zeit, und heute vielleicht wieder stärker als je. Aber man muß die Stellen zu finden wissen, wo sie heute sich meldet: man muß von jenen Bezirken sprechen, aus denen sich wie aus dem bloß Stofflichen der Puls menschlichen Lebens noch nicht zurückgezogen hat, ja überhaupt nicht zurückziehen kann. Die vielen neuzeitlichen Versuche, die Gottesbeweise durch etwas Wirksameres zu ersetzen, lassen sich von hier aus verstehen und in dem, was an ihnen haltbar ist, hier einordnen. Sie werden vor allem viel unmittelbarer von dem Selbstzeugnis des Menschendaseins, besonders auch wie es uns die Religionsgeschichte immer mehr zugänglich macht, als von den Naturvorgängen allein auszugehen haben und so der religiösen Erfahrung in unmittelbarerer Weise das Wort geben. Religiöse Erfahrung und Gottesbeweise werden dann nicht nebeneinanderstehen oder sich gar ausschließen, sondern diese werden auf jenen aufbauen und uns dafür deren echten Gehalt von jeder bloßen Zutat des Irrtums und des Scheines gereinigt in seiner ausnahmslosen Zuverlässigkeit aufleuchten lassen.

EIN UNVERSTANDENES UND MISSDEUTETES ZEICHEN IM RITUS DER TAUFWASSERWEIHE

Von Joseph Braun S. J.

In dem in seinen Hauptbestandteilen schon im sogenannten gelasianischen und im sogenannten gregorianischen Sakramentar vorliegenden Ritus der Taufwasserweihe am Karsamstag findet sich gegen Schluß der feierlichen Präfation, durch die die Weihe vollzogen wird, eine eigenartige Zeremonie. Es ist die Zeremonie des dreimaligen Anblasens des Taufwassers in Form eines kleinen Gabelkreuzes (Y). Voraus geht eine dreimalige Einsenkung der brennenden Taufkerze in das Taufwasser, bei der der Priester ebenso oft, aber jedesmal in höherer Tonlage, singt: „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti." Es folgen im Präfationston die Worte: „Totamque huius aquae substantiam regenerandi foecundet effectu" („Und befruchte den ganzen Bestand dieses Wassers mit der Fähigkeit, die Wiedergeburt zu bewirken"), die Herausnahme der Kerze, der Schluß der Weihepräfation und das Eingießen der heiligen Öle, Katechumenenöl und Chrisam, in das Wasser. Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen, die sich ausschließlich auf den besten Quellen, den Sakramentaren, Pontifikalien und Ritualen, aufbauen, ist nur die Zeremonie des dreimaligen Anblasens des Taufwassers.

Alter der Zeremonie

Eingefügt wurde die Zeremonie in den römischen Ordo der Taufwasserweihe, wie er sich in völlig gleicher Form im Gelasianum und Gregorianum findet, im Frankenreich.

Sie begegnet uns hier schon in dem um 775 geschriebenen Sakramentar von Gellone (Guilhem-le-Désert), einem der gelasianischen Sakramentare, das Bestandteile des gregorianischen Sakramentars in sich aufgenommen und die dem Gelasianum ursprünglich eigene Aufteilung in drei Bücher aufgegeben hat. Es ist das früheste Beispiel eines römischen Sakramentars, in dem

uns im Taufwasserweiheordo die Zeremonie begegnet. Ihren Platz aber hat die Rubrik, welche das dreimalige Anblasen vorschreibt, in ihm noch nicht, wie später, vor dem Gebet „Descendat" oder in diesem, sondern, was sehr zu beachten ist, erst am Schlusse desselben unmittelbar vor der Rubrik, welche von dem Eingießen des Chrisam in das Taufwasser handelt. Zwei etwas jüngere Beispiele bieten ein 798 begonnenes, 800 vollendetes gregorianisiertes Gelasianum aus St-Remi zu Reims, das sich nur in einer Abschrift erhalten hat, und das dem Anfang des 9. Jahrhunderts entstammende, der gleichen Klasse angehörende Sakramentar von Angoulême, in denen die das Anblasen betreffende Rubrik jedoch nicht mehr der Präfation am Schluß des Gebetes „Descendat" angefügt, sondern diesem bereits vorausgeschickt bzw. nach den Worten „Spiritus tui" eingefügt ist.

In das gregorianische Sakramentar hat die Zeremonie erst seit dem dritten Viertel des 9. Jahrhunderts Eingang gefunden. Die frühesten Handschriften desselben, in denen sie uns im Ritus der Taufwasserweihe begegnet, sind die Sakramentare Cod. Vat. Reg. 337 und Cod. Vat. Ottob. 313 in der Vatikanischen Bibliothek, das Sakramentar Rodrads von Corbie von etwa 855 in der Nationalbibliothek zu Paris und ein Sakramentar von etwa 895 in der Kölner Dombibliothek (Cod. 137), alles Sakramentare, die im Frankenlande oder doch diesseits der Alpen geschrieben wurden. Andere Handschriften des 9. Jahrhunderts, die die Zeremonie im Ritus der Taufwasserweihe bereits kennen, sind ein „Ordo romanorum in ebdomada maiore" aus der zweiten Hälfte desselben in der Bibliothek zu Wolfenbüttel und ein von J. Metzger herausgegebenes Pontifikale alemannischen Ursprungs aus dem Ende des Jahrhunderts in der Bibliothek zu Donaueschingen. In keiner dieser Handschriften steht die das Anblasen des Wassers vorschreibende Rubrik mehr am Schlusse der Weihepräfation wie im Sakramentar von Gellone. Bei den vorhin genannten gregorianischen Sakramentaren geht sie vielmehr dem Schlußgebet „Descendat" voraus, im „Ordo baptismi" der Wolfenbütteler und der Donaueschinger Handschrift ist sie nach den Worten „Spiritus tui" eingeschoben.

Herkunft der Zeremonie

Die Zeremonie entstammt, obwohl sie seit Jahrhunderten Bestandteil des römischen Ordo der Taufwasserweihe ist, nicht dem römischen liturgischen Brauch.

Denn sie fehlte als solche nicht nur im ursprünglichen Gelasianum, das in dem berühmten Cod. Vat. Reg. 317 noch vorliegt, sondern auch im ursprünglichen Gregorianum, das sich in dem von P. Kunibert Mohlberg O. S. B. herausgegebenen Sakramentar von Padua erhalten hat, ja selbst nach Ausweis eines 812 geschriebenen gregorianischen Sakramentars zu Cambrai, das von Professor Lietzmann veröffentlicht wurde, in dem von Papst Hadrian Karl d. Gr. 791 auf dessen Bitten hin geschickten hadrianischen Gregorianum, dessen Kopie das Cambraier Sakramentar ist. Aber auch Amalar von Metz kennt in Kap. 82 des ersten Buches seiner auf römische liturgische Libelli sich gründenden Schrift „De officiis ecclesiasticis", wo er in ihr von der Segnung des Taufwassers handelt, noch nicht die Zeremonie. Denn wenn das der Fall gewesen wäre, hätte er sie sicher ebenso mystisch gedeutet wie das Einsenken der Kerzen, das er erwähnt. Ebenso findet das Anblasen noch keine Erwähnung in den von Mabillon veröffentlichten, spätestens um 800 geschriebenen römischen Libelli, die die Feier der Kartage regeln und dabei auch die Weihe des Taufwassers am Karsamstag beschreiben, und in der wohl noch älteren römischen Skrutinienordnung, dem siebten Ordo Mabillons (Migne, P. L. 78, 956, 964, 999).

Woher aber stammt die Zeremonie des dreimaligen Anblasens des Taufwassers, die seit dem späten 8. Jahrhundert im Frankenreich ihre Aufnahme in den dort mit dem Gelasianum und Gregorianum an Stelle des gallikanischen angenommenen römischen Ordo der Taufwasserweihe fand, nach dem Vorgesagten aber nicht dem römischen Brauch entnommen sein kann? Die Antwort gibt das sogenannte Missale Gothicum in der Vaticana (Vat. Reg. 317), ein um 700 wahrscheinlich für die Kirche von Autun geschriebenes rein gallikanisches Sakramentar. Denn in ihm findet sich schon am Schluß des von dem römischen völlig verschiedenen Ordo der Taufwasserweihe vor der das Eingießen von Chrisam vorschreibenden Rubrik: „Et mittis chrisma in modum crucis", die auch in dem Sakramentar von Gellone den Weiheritus abschließende, in der Folge aber dem Schluß der Weihepräfation vorausgeschickte oder eingefügte Rubrik: „Deinde sufflas aquam per tres vices." Sie bekundet, daß die völlig gleiche Rubrik im Sakramentar von Gellone und den weiteren gelasianischen und gregorianischen Sakramentaren nicht etwas Neues, sondern ein dem gallikanischen Ritus schon lange vorher eigentümlicher Bestandteil des Taufwasserweiheordo war, und daß die Zeremonie demnach dem gallikanischen Ritus entnommen wurde.

Verbreitung der Zeremonie

In Sakramentaren, Pontifikalien und Ritualien des 10. und 11. Jahrhunderts begegnet uns die Zeremonie im Ordo der Taufwasserweihe oft.

So z. B. im sog. Eligiussakramentar und einem Sakramentar von Moissac in der Nationalbibliothek zu Paris, in einem Sakramentar im Priesterseminar zu Mainz, im Sakramentar Clm 3005, und einem Freisinger Sakramentar Clm 6421 der Staatsbibliothek zu München, in einem von Martène veröffentlichten Ordo baptismi eines Sakramentars von St-Germain-des-Prés zu Paris und eines Sakramentars von Chelles, im Sakramentar Leofrics von Exeter, in dem sog. Sacramentarium triplex in der Zentralbibliothek zu Zürich, in einem Mainzer Sakramentar in der Staatsbibliothek zu Wien, in einem Fuldaer Sakramentar in der Universitätsbibliothek zu Göttingen, im Sakramentar Heinrichs II. und in einem Sakramentar aus Weihenstephan in der Staatsbibliothek zu München, in dem Sakramentar C. 88 der Kölner Dombibliothek und als nach-

träglicher Eintrag in einem aus St. Gallen stammenden, um 860 geschriebenen Sakramentar in der Wiener Staatsbibliothek (Cod. theol. 1815).

Ein ständiger Bestandteil des Ritus der Taufwasserweihe war aber die Zeremonie noch nicht.

So fehlt sie beispielsweise noch in ihm im Sakramentar Ratolds von Corbie in der Pariser Nationalbibliothek, im sog. Pontifikale des Bischofs Prudentius von Troyes daselbst und namentlich auch noch im sog. Ordo Romanus vulgatus von etwa 950 bei Hittorp. Selbst im späteren Mittelalter hatte sie sich noch keineswegs allgemein eingebürgert, wie wir aus dem 1286 verfaßten „Rationale divinorum officiorum" des Durandus (l. 6, c. 82, n. 11), einem von Chavalier veröffentlichten Ordinarium der Kathedrale von Bayeux aus dem 13. Jahrhundert, einem Pontifikale französischer Herkunft aus dem 14. in der Münchner Staatsbibliothek und andern liturgischen Handschriften, die den Ordo der Taufwasserweihe enthalten, ersehen. Sie fehlte sogar vereinzelt noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Ritus der Taufwasserweihe, wie im Liber ordinarius des Domes zu Erlau von 1509.

Allgemein heimisch wurde sie erst durch und mit Aufnahme des römischen Missales, in welchem sie im Ordo der Taufwasserweihe vorgeschrieben ist, seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert. Bis zum 13. Jahrhundert war die die Zeremonie betreffende Rubrik dem mit den Worten „Descendat" beginnenden letzten Abschnitt der Weihepräfation bald vorausgeschickt, bald nach den Worten „Spiritus tui" ihm eingefügt. Im späteren Mittelalter wird dann das letztere jedoch das Gewöhnlichere, ja fast die Regel.

Wann die Zeremonie zu Rom in dem Ritus der Taufwasserweihe sich einbürgerte, ist nicht festzustellen.

Ob man aus ihrem Fehlen im Taufwasserweihe-Ordo des der Mitte des 10. Jahrhunderts entstammenden Ordo Romanus vulgatus schließen darf, daß man sie damals dort noch nicht gekannt habe, muß dahingestellt bleiben. Im 12. Jahrhundert bildete sie jedenfalls auch zu Rom einen Bestandteil des Ritus der Taufwasserweihe, wie sich aus n. 21 des 10. römischen Ordo Mabillons und aus dem den damals zu Rom in Brauch stehenden Ritus derselben wiedergebenden, 1212 geschriebenen Pontifikale von Apamea ergibt.

Bemerkenswert ist, daß sich die Taufwasserweihe im späteren Mittelalter meist nicht in den an die Stelle der Sakramentare, denen sie bis zum 13. Jahrhundert eingefügt war, getretenen Missalien findet, die darum auch nur wenig Beiträge zur Geschichte der Zeremonie bieten, sondern in den Ritualien, Obsequialien, Agenden und Ordinarien.

Bedeutung der Zeremonie

Ihrer Bedeutung nach hat die Zeremonie nicht exorzistischen Charakter wie das dreimalige Anblasen des Täuflings zu Beginn des Taufritus. Sie symbolisiert weder Läuterung des Taufwassers von dämonischen Einflüssen und Abwehr solcher von ihm, noch wirkt sie kraft des Gebetes der Kirche beides. Der Sinn des Anblasens ist vielmehr ein analoger, wie der des „insufflare" bei Joh. 20, 22, das die Mitteilung des Heiligen Geistes zum bildlich sinnfälligen Ausdruck bringt. Denn die Zeremonie des Anblasens kann keinen andern Charakter und keine andere Bedeutung haben als die Worte „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti", die sie als sie versinnbildende Zeremonie begleitet. Jene Worte bitten nun aber, es möge die Gnadenkraft des Heiligen Geistes auf das zu weihende Taufwasser herabsteigen, damit dieses, durch sie geheiligt, würdiges und geeignetes Mittel zur übernatürlichen Wiedergeburt bei Spendung der Taufe werde. Das Anblasen des Wassers kann deshalb nur als symbolische Darstellung eben dieses Herabsendens der Gnadenkraft des Heiligen Geistes auf das Wasser verstanden werden.

Diesen sanktifikatorischen Charakter hat das dreimalige Anblasen des Wassers auch schon im Ritus der Taufwasserweihe des Missale Gothicum. Allerdings enthält das in ihm die Weihe schließende Gebet in seinem ersten Teil einen Exorzismus, doch ist nicht diesem das Anblasen als ihn versinnbildende Zeremonie beigegeben, sondern dem den Abschluß der Weihe und die Vorbereitung auf das nun folgende Eingießen des Chrisams in das durch die Weihe geheiligte Wasser bildenden sanktifikatorischen zweiten Teil: „Da locum Spiritui Sancto, ut omnes, qui descenderint in hunc fontem, fiat eis lavacrum baptismi regenerationis in remissionem omnium peccatorum." Ihre Bestätigung erhält diese Deutung des Charakters, der der Zeremonie im Missale Gothicum eignete, durch das Sakramentar von Gellone.

Denn wie dieses sie bei ihrer Herübernahme in den römischen Ordo der Taufwasserweihe dort beließ, wo sie sich im Ordo des Missale Gothicum befunden hatte, d. i. am Schlusse der Weihegebete vor dem Eingießen des Chrisams, so hat es sie ersichtlich auch unter Beibehaltung des Sinnes, den sie in diesem hatte, dem römischen Ordo eingefügt. Nun enthält aber der mit „Descendat" beginnende Schlußabsatz des römischen Taufordo nichts, was Exorzismus genannt werden könnte, und hat die Zeremonie darum in ihm einen zweifellos sanktifikatorischen Charakter, also wird sie einen solchen auch schon am Schluß der gallikanischen Taufwasserweihe besessen haben.

Noch klarer als im Sakramentar von Gellone kam der sanktifikatorische Charakter der Zeremonie zum Ausdruck, als die sie betreffende Rubrik zu Ende des 8. Jahrhunderts vom Schluß des Weihegebetes vor oder nach die den letzten Abschnitt desselben beginnenden Worte: „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui", versetzt und die Zeremonie des Anblasens dadurch mit eben

diesen Worten als ein sie symbolisch darstellender Akt verbunden wurde.

Stets war das Anblasen, wie schon im Missale Gothicum, so auch im römischen Ordo der Taufwasserweihe, seitdem es in diesen Eingang gefunden hatte, ein dreimaliges. Warum, liegt zu Tage. Symbolisierte das Anblasen des Wassers durch den Priester die Heiligung desselben durch die auf es herabsteigende Gnadenkraft des Heiligen Geistes, so sollte das dreimalige Anblasen zum Ausdruck bringen, daß diese Heiligung das Werk des dreieinigen Gottes sei und daß das Anblasen zum Zweck derselben erfolge im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Jede andere Deutung des dreimaligen Anblasens ist ausgeschlossen. Fand vor dem dreimaligen Anblasen des Taufwassers das Einsenken einer oder zweier brennenden Kerzen in das Wasser statt, wie es im Ordo der Taufwasserweihe der gelasianischen Sakramentare von Gellone, von St-Remi zu Reims und von Angoulême schon zu Ausgang des 8. Jahrhunderts, in dem gregorianischen erst seit dem Ende des 9. vorgeschrieben ist, dann jedoch allgemein die Regel wird, gesellte sich also in diesem Falle zu den Worten „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui" eine doppelte Zeremonie, so wies das Einsenken der Kerzen auf die Wirkung der Taufwasserweihe, das Heiligwerden des Taufwassers, das dreimalige Anblasen aber auf dessen Heiligung als Akt durch die von dem Dreieinigen bewirkte Herabkunft der Gnadenkraft des Heiligen Geistes als des Mittels derselben hin.

Form des Anblasens

Betreffs der Form, in der das Anblasen des Taufwassers geschehen sollte, gibt das Missale Gothicum noch keine Anweisung. Es schreibt lediglich ein dreimaliges Anblasen desselben vor. Anders verhält es sich jedoch dann im Sakramentar von Gellone, das der Rubrik: „Et insufflat sacerdos ter (sic) vicibus in aqua *hoc modo.*" Leider hat der Schreiber es unterlassen, die Worte „hoc modo" durch ein beigefügtes Zeichen zu verdeutlichen. Ein Kreuzchen kann mit ihnen nicht gemeint sein. Bei dem „hoc modo" im Sakramentar kann es sich vielmehr nur um ein Zeichen gehandelt haben, wie es später immer wieder der Rubrik beigefügt wird, wenn in ihr ein Anblasen des Wassers in einer bestimmten Form durch einen und denselben Zusatz wie „hoc modo", „in hunc modum", „ad hanc figuram", „iuxta hanc figuram", „secundum hanc figuram" angeordnet ist. Hätte nämlich das Anblasen in Gestalt eines Kreuzchens erfolgen sollen, ein Brauch, der uns übrigens erst in Ritualen des 14. und 15. Jahrhunderts und auch in diesen nur ganz vereinzelt begegnet — Beispiele bieten das von Franz herausgegebene Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau († 1319), ein Rituale des 14. Jahrhunderts in der Staatsbibliothek zu München (Clm 17028), ein Rituale (Clm 2776) aus dem 15. sowie ein Rituale aus Polling (Clm 11323) daselbst, sowie die von Freisen veröffentlichte Schweriner Agende von 1512 —, so hätte die Rubrik sicher gelautet: „Sufflet in fontem tribus vicibus ad modum crucis", wie es in den genannten Ritualien wirklich der Fall ist.

Übrigens war der Brauch, das Anblasen in einer bestimmten Form vorzunehmen, keineswegs überall heimisch, wo dieses bereits zum Ritus der Taufwasserweihe gehörte. Er hat sich nur langsam eingebürgert.

Von den Ordines der Taufwasserweihe des 9. Jahrhunderts kennt ihn erst einer, der Ordo in dem dem Ausgang desselben entstammenden Pontifikale von Donaueschingen. Denn im Ordo des Sakramentars von etwa 860 in der Wiener Staatsbibliothek sind die Rubrik: „Hic fla ter in aquam", und das ihr beigefügte Zeichen nicht ursprünglich, sondern spätere, am Rand angebrachte Zutat, und nicht anders verhält es sich mit dem erst nachträglich im Kölner Sakramentar von etwa 895 der Rubrik: „Hic suffla in aqua tribus vicibus", am Rande beigegebenen Zeichen. Von elf Ordines der Taufwasserweihe des 10. Jahrhunderts weisen den Brauch erst fünf auf.

Größere Verbreitung erlangt derselbe erst seit dem 12. Jahrhundert, doch begnügt sich noch der Ordo der Taufwasserweihe in einem Rituale des 15. Jahrhunderts in der Staatsbibliothek zu München (Clm 2776), ein Anblasen des Taufwassers ohne Angabe der Form, in der es erfolgen solle, vorzuschreiben.

Das Zeichen der Form des Anblasens

Sollte das Anblasen in einer bestimmten Form geschehen, dann ist die es vorschreibende Rubrik durch ein dieselbe angebendes Zeichen ergänzt. In der Regel enthält sie in diesem Falle einen Hinweis auf das Zeichen, wie „hoc modo", „in hunc modum", „iuxta hanc figuram", „in similitudinem huius figurae" u. a., doch hat man auch wohl ohne einen solchen der Rubrik das Zeichen beigefügt, wie schon in Cod. 137 der Kölner Dombibliothek und im St. Gallener Sakramentar der Wiener Staatsbibliothek, in beiden als späteren Zusatz, im Clm 3005, Clm 6424, Clm 4456, Clm 6427 und noch in dem aus der Zeit um 1500 datierenden Clm 3904 der Münchner Staatsbibliothek, in dem von Franz herausgegebenen Rituale von St. Florian und einigen andern Handschriften.

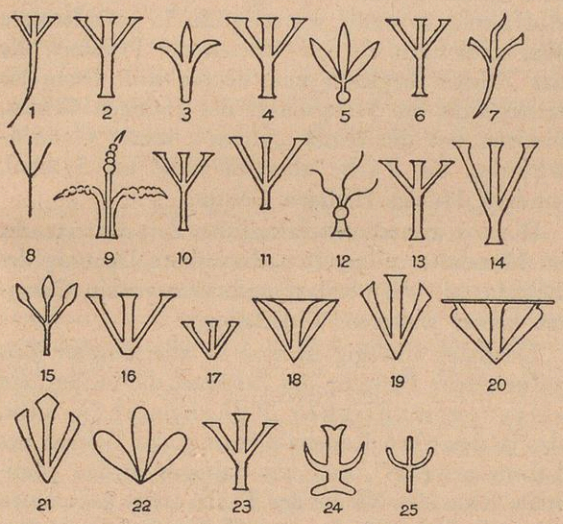
Aus der Zeit vor dem 10. Jahrhundert liegen noch keine Beispiele des Zeichens vor.

Im Sakramentar von Gellone und im Pontifikale von Donaueschingen wird zwar auf ein solches hingewiesen, doch hat der Schreiber vergessen, es beizufügen. Das Zeichen im Cod. 137 der Kölner Dombibliothek und

im Cod. theol. 1815 der Wiener Staatsbibliothek entstammt nicht wie diese Handschriften dem 9. Jahrhundert, sondern frühestens dem 10.—11. Jahrhundert. Das Zeichen aber, welches im Cod. Ottob. 313 den Worten „Hic suffla tribus vicibus in aqua" beigesetzt ist, ist keines von der Art der hier in Frage kommenden Zeichen, noch auch ein Zeichen, „das die Bewegung des Hauptes beim Hauchen darstellen soll", wie man vermutet hat, sondern lediglich ein Versetzungszeichen, das angibt, die vor „Descendat" stehende Rubrik gehöre erst nach „Spiritus tui".

Seit dem 10. Jahrhundert begegnet uns das Zeichen in den Ordines der Taufwasserweihe immer häufiger, im späteren Mittelalter wenn auch nicht ständig, doch immerhin sehr oft.

Seiner Form nach setzt sich das Zeichen bis zum 14. Jahrhundert wie im heutigen Missale aus drei Zinken zusammen, einer längeren mittleren und zwei kürzeren, in einer ihrer Länge entsprechenden Entfernung vom oberen Ende der mittleren aus



1. C. l. mon. 3005; 9.—10. Jh. — **2.** C. Col. 113; 9.—10 Jh. — **3.** C. l. Vindob. theol. 1815; 10. Jh. — **4.** C. l. Vindob. 1888; 10. Jh. — **5.** C. l. mon. 6481; 10. Jh. — **6.** C. Col. 43; 10. Jh — **7.** C. Goetting. theol. 231; 10. Jh. — **8.** C. l. mon. 21587; 11. Jh. — **9.** C. l. mon. 4456; 1014. — **10.** C. l. mon. 6428; 12. Jh. — **11.** C. l. mon. 3909; 12. Jh. — **12.** C. l. mon. 6427; 12. Jh. — **13.** C. Col. 88; 12. Jh. — **14.** Ordin. lib. Essend.; 14. Jh. — **15.** C. l. mon. 507; 14. Jh. — **16.** C. l. mon. 4118; 14. Jh. — **17.** C. l. mon. 23310; 14. Jh. — **18.** C. l. mon. 10073; 14. Jh. — **19.** Rit. Brixin.; 1494. — **20.** C. l. mon. 3904; 15. Jh. — **21.** Rit. Brixin.; 1550. — **22.** Rit. Swerin.; 1521. — **23.** Rit. Rom. 1584. — **24.** Rit. Brixin.; 1609. — **25.** Pam. liturg.; 1571.

dieser rechts und links schräg aufwärts herauswachsenden seitlichen. Die Zinken bestanden bald aus überall gleich breiten, hier dünneren, dort dickeren Strichen, bald verbreiterten sie sich oben in Angleichung an lateinische Majuskeln zu einem Kopf, die mittlere aber in gleicher Weise auch wohl unten zu einem Fuß. Leicht geschweift sind die Zinken ungewöhnlicherweise im Fuldaer Sakramentar der Universitätsbibliothek zu Göttingen, einen schweifartigen Fortsatz zeigt unten die mittlere in dem dem 9.—10. Jahrhundert entstammenden Sakramentar Clm 3005 in der Staatsbibliothek zu München. In dem aus dem 14. Jahrhundert datierenden Rituale Clm 507 derselben Bibliothek enden die Zinken oben statt in Köpfen in mandelförmigen Ansätzen. Die Form von schmalen lanzettförmigen Gebilden zeigen die Zinken in einem Freisinger Sakramentar aus dem späten 10. Jahrhundert in der Münchner Staatsbibliothek (Clm 6421), in welchem zudem der mittlere Zinken unten mit einer Kugel abschließt. In eine dreiteilige Rispe ist das Zeichen umgebildet im Sakramentar Heinrichs II. in der gleichen Bibliothek (Clm 4456), in ein dreiteiliges Blatt im Sakramentar aus St. Gallen in der Staatsbibliothek zu Wien. Eine eigenartige Bildung eignet dem Zeichen in einem Freisinger Benediktionale aus dem 12. Jahrhundert in der Staatsbibliothek zu München (Clm 6427). Die Zinken bestehen bei ihm in gekrümmten oder gewellten Linien, aus dem unteren Teil der mittleren aber ist bei ihm ein aus einem abgestumpften Kegel und einer Kugel sich zusammensetzender Untersatz geworden.

Die wesentliche Grundform des Zeichens ist aber auch bei diesen dem 10., 11. und 12. Jahrhundert entstammenden, ornamental gedachten Umbildungen desselben beibehalten und noch deutlich zu erkennen. Stärker weicht von ihr eine Form des Zeichens ab, die uns im 14., 15. und frühen 16. Jahrhundert neben der Urform, die sich auch in diesen noch behauptet, nicht wie jene älteren Umbildungen nur vereinzelt, sondern sehr oft begegnet. Sie unterscheidet sich von der ursprünglichen, und zwar auch von deren Umbildungen, dadurch, daß die mittlere Zinke bei ihr sich nicht mehr über die seitlichen hinaus nach unten verlängert, und daß infolgedessen bei ihr die seitlichen vom unteren Ende der mittleren schräg nach oben aufwachsen, alle drei Zinken die gleiche oder fast die gleiche Länge zeigen und das Zeichen eine der Urform fremde fächerartige Gestalt erhalten hat. Dazu kommt als weitere Eigentümlichkeit der neuen Form, daß die Zinken bei ihr sich von unten nach oben zu verbreitern pflegen, ja manchmal förmliche Keile oder wie in der Schweriner Agende von 1521 mandelförmige, unten spitze, oben abgerundete Gebilde darstellen. Geblieben ist aber die für das Verständnis und die Deutung des Zeichens entscheidende Art der Verbindung der Zinken, infolge deren die seitlichen nach wie vor aus der mittleren herauswachsen und mit ihr ein einheitliches Ganzes bilden.

Zu einem griechischen Psi (ψ) wurde das Zeichen erst in nachmittelalterlicher Zeit, nicht jedoch, weil die Drucker, wie man reichlich naiv gemeint hat, keine Type mit dem Zeichen ϒ in ihrem Setzerkasten hatten und sie es deshalb durch den grie-

chischen Buchstaben Psi ersetzten. Findet es sich in Form des Psi doch selbst in Drucken der berühmten Antwerpener Plantinschen Druckerei, wie in einem aus ihr hervorgegangenen Missale romanum von 1614 und in einem in ihr gedruckten Kölner Missale von 1626; einer Druckerei, die sicher nicht nötig hatte, ja sich nicht einmal dazu verstanden haben würde, zu jenem Behelf ihre Zuflucht zu nehmen. Zudem haben die Drucker doch nur so das Zeichen wiedergegeben, wie ihre Auftraggeber es wollten. Denn es waren letztlich nicht sowohl jene, welche dem Zeichen die ψ-Form geben, als vielmehr die Liturgiker, wie schon Pamelius 1571 in seinem Liturgicon und später Martène in seinem so hochwissenschaftlichen Werke „De antiquis ecclesiae ritibus", um nur diese zu nennen. Selbst im Memoriale Rituum Benedikts XIII. von 1724 wird das Zeichen als der griechische Buchstabe ψ gedeutet.

Daß man das Zeichen in nachmittelalterlicher Zeit in der Form eines ψ darstellte, hatte seinen Grund darin, daß man es tatsächlich als ein ψ deutete; ein Irrtum, der übrigens unschwer erklärlich ist. Der Brauch entstammt der Zeit, in der man anfing, die Sakramentare und Ritualien des 9. und der nächstfolgenden Jahrhunderte zu studieren. In diesen aber hatte das Zeichen eine Form, die einigermaßen an die Gestalt erinnerte, wie sie zur gleichen Zeit dem griechischen Majuskel-Psi eignete. Bemerkenswert ist, daß das „Rituale romanum, iussu Gregorii editum" von 1583 das Zeichen noch nicht durch ein Psi wiedergibt, sondern in der ursprünglichen Form, wie sie sich heute wieder im römischen Missale findet.

Das Mittelalter hat in dem Zeichen kein Psi gesehen. Das beweisen die schon aus dem 10. und 11. Jahrhundert in Sakramentaren vorliegenden Umbildungen des ursprünglich schlicht geometrisch gestalteten Zeichens, die in keiner Weise als solches verstanden werden können und sicher auch nicht verstanden worden sind, und noch mehr die Umbildung des Zeichens im späten Mittelalter, bei der es durch Einbuße des unteren Teiles der mittleren Zinke zu einem fächerartigen Gebilde wurde. Das beweist auch die Weise, wie in der das Anblasen betreffenden Rubrik des Ordo der Taufwasserweihe auf das Zeichen hingewiesen wird: „in hunc modum, iuxta hanc figuram" u. a. Denn hätte man in ihm den griechischen Buchstaben Psi gesehen, hätte man doch wohl „iuxta hanc literam" oder „in modum, iuxta figuram huius literae" geschrieben, denn einen Buchstaben bezeichnet man nicht als „modus", als „figura". Und wie konnte man, darf man auch wohl fragen, ausgerechnet im Frankenland im späten 8. Jahrhundert — denn schon bei dem leider fehlenden Zeichen im Sakramentar von Gellone handelte es sich zweifellos um die seit dem 10. Jahrhundert in den Handschriften ständig als solche bezeugte Figur Ϋ — dazu kommen, für das Zeichen den griechischen Buchstaben Psi zu wählen. Den Heiligen Geist, der in der Heiligen Schrift nie ψυχή, sondern stets πνεῦμα, genannt wird, kann es nicht bezeichnen; die „virtus Spiritus Sancti" wird durch den Luftstrom symbolisiert, den der Priester auf das Wasser bläst, die Wirkung der Weihe aber, d. h. die Heiligung des Wassers und die Eignung desselben, als entferntere Materie des Taufwassers zu dienen, hat nicht den Charakter einer ψυχή. Wie viele hätten übrigens auch das Zeichen zur Zeit, als es in den Ordo der Taufwasserweihe Aufnahme fand, verstanden, ja nur verstehen können, wenn es ein griechisches ψ darstellte?

Bedeutung des Zeichens

Über die Bedeutung des Zeichens geben uns die mittelalterlichen Liturgiker keinen Aufschluß, auch nicht die späteren, wie Honorius, Beleth, Sicard von Cremona und selbst nicht Durandus. Sie erwähnen es nicht einmal. Als „figura Spiritus Sancti" wird es ganz vereinzelt in dem aus dem 14. Jahrhundert datierenden Liber ordinarius der Essener Stiftskirche bezeichnet; aus welchem Grunde, ist nicht angegeben. Vielleicht, weil man in dem Zeichen Ϋ ein skizzenhaftes Bild einer herabschwebenden Taube gesehen hat. Doch entspricht die dem Ordo in ihm beigefügte Figur einer solchen Auffassung so wenig wie möglich. Es paßt letztere aber auch nicht zu den Worten des Priesters, die das Zeichen begleitet und deuten soll. Denn sie bitten nicht um Herabkunft des Heiligen Geistes, sondern um die seiner „virtus", seiner Gnadenwirkung, die Taube aber ist nicht ihr Symbol, sondern das des Heiligen Geistes.

Die erst in nachmittelalterlicher Zeit auftretende, im Mittelalter nirgends nachweisbare Deutung des Zeichens als ψυχή bedarf nach dem vorhin Gesagten keiner weiteren Widerlegung.

Durchaus abwegig ist eine in allerjüngster Zeit aufgetretene Deutung des Zeichens, die in ihm „ein altes germanisches Runenzeichen sieht, das in den alten Runenalphabeten das Zeichen des Lebens gewesen", und das dadurch in den römischen Ritus der Weihe des Taufwassers gekommen sein soll, daß „Mönche aus dem Norden die Bücher, in denen es sich fand, nach Rom brachten oder daß solche Bücher zur kirchlichen Gutheißung zum Mittelpunkt des katholischen Lebens gesandt wurden"; zwei Behauptungen, die beide trotz der Sicherheit und Bestimmtheit, mit der sie vorgetragen wurden, gleich unzutreffend sind. Denn was die zweite betrifft, so ist, wie früher eingehend nachgewiesen wurde, das Zeichen nicht zu Rom, sondern im Frankenland in den römischen Ordo der Taufwasserweihe gekommen, in den des gelasianischen Sakramentars schon, jedoch für lange nur als Einzelerscheinung, um 775, in den des gregorianischen frühestens erst seit dem Ende des 9. Jahrhunderts und auch seitdem zunächst nur vereinzelt und nur allmählich. Zu Rom aber hat es in ihm wohl kaum vor dem 11. Jahrhundert Aufnahme gefunden, wenn nicht gar noch später. Welchen Anlaß hätte man zudem zu Rom gehabt, ein dort völlig fremdes und unverständliches nordisches Zeichen

in den Taufwasserweiheritus herüberzunehmen? Was aber die erste anlangt, so stellte das Zeichen ᛉ in den alten Runenalphabeten entweder lediglich den Buchstaben Z dar, wie im angelsächsischen, oder den Buchstaben R, wie im älteren nordischen, oder endlich den Buchstaben M, wie im jüngeren nordischen. In der Bedeutung eines Lebenszeichens begegnet es uns zu keiner Zeit in den drei Alphabeten. Aber auch in den Runenliedern, die doch den Sinn der einzelnen Runenzeichen erklären, erscheint das Zeichen nirgends als Lebensrune, weder in dem von Grimm übersetzten angelsächsischen Runenlied (Faulmann, Geschichte der Schrift [Wien 1880] 183), noch in den Runengedichten der älteren Edda und in den norwegisch-isländischen Runenliedern, wie mir der Professor der nordischen Sprachen an der Universität Stockholm, Dr. El. Wessén, als Fachmann freundlichst mit dem Beifügen mitteilte, daß ihm das in Frage stehende Runenzeichen im Sinne von Lebensrune überhaupt völlig unbekannt sei. Den Sinn „Lebensrune" hat man, wie mir Herr Professor Wessén ebenfalls schrieb, unzweifelhaft erst in jüngerer Zeit in es hineingedeutet. Dem Mittelalter war diese Bedeutung der Rune völlig fremd; so fremd, daß sie im Runenkalender nach Faulmann (a. a. O. 106) vielmehr die Zeit des Schlachtens angab.

Daß das den Worten „Descendat in hanc" beigefügte Zeichen in seiner einfachsten Form, in der es sich als ganz vereinzeltes Beispiel in einem dem 11. Jahrhundert entstammenden Pontifikale aus Weihenstephan (vgl. Tafel Nr. 8) findet, der ᛉ-Rune ähnlich ist, beweist nicht, daß es auch eine solche darstellen soll. Das um so weniger, als in allen andern Fällen niemand, der die Runenschrift kennt, in dem Zeichen jene Rune sehen wird, ganz besonders nicht, wenn es eine Bildung zeigt wie in Clm. 3005, C. Vindob. theol. 1815, Cod. Goetting. theol. 231, Clm. mon. 4456, Clm. mon. 6427 und im späten Mittelalter (vgl. Tafel Nr. 1, 3, 7, 9, 12, 16—22).

Eine andere Deutung des Zeichens aus jüngster Zeit sieht in ihm den Lebensbaum des Paradieses symbolisiert. Mit Unrecht. Denn keines der in den mittelalterlichen Ordines der Taufwasserweihe sich findenden Beispiele des Zeichens ist formal so beschaffen, daß es als der Lebensbaum des Paradieses zu deuten wäre, ja auch nur als solcher gedeutet werden kann. Das gilt selbst von dem Zeichen im Cod. Vindob. theol. 1815 und im Clm 4456 (Abb. Nr. 3 u. 9), die nur ornamentale Umbildungen der gewöhnlichen Form des Zeichens des 10., 11. und 12. Jahrhunderts darstellen. Ganz und gar ist jene Deutung ausgeschlossen bei Zeichen, wie sie uns in Clm 6481 und Clm 6427 (Abb. 5 u. 12) begegnen, sowie bei dem fächerartigen Zeichen des späten Mittelalters. Wer wird in Zeichen ihrer Art den Lebensbaum des Paradieses auch nur vermuten, zumal dieser in der ganzen langen Weihepräfation nicht nur nirgends ausdrücklich erwähnt wird, sondern uns in ihr überhaupt keine Spur irgend eines Hinweises auf ihn begegnet, und zwar selbst in ihrem Schlußabschnitt da, wo die Herabkunft der Gnade des Heiligen Geistes auf das Wasser erfleht wird. Mit dem in vier Arme sich teilenden Paradiesstrom verhält es sich anders; denn er wird ausdrücklich in dem Weihegebet genannt. Der Lebensbaum des Paradieses hatte ersichtlich keinen Platz in dem diesen beherrschenden Ideenkreise, weil ohne Beziehung zur Weihe des Wassers und der durch sie ihm zuteil gewordenen Befähigung, als materielles Element der Taufe dem Täufling übernatürliches Leben zu vermitteln.

Begreiflich freilich; denn der Lebensbaum des Paradieses ist nicht, wie unzutreffend gesagt wurde, ein Fruchtbarkeitssymbol. Er hatte nicht die Bestimmung, immer wieder neues Leben zu schaffen. Der Genuß seiner Früchte sollte vielmehr lediglich bereits vorhandenes Leben dauernd erhalten. Nie wird darum in der Karolingischen Zeit, der das Zeichen des Anblasens des Wassers entstammt, der Lebensbaum des Paradieses als Fruchtbarkeitssymbol gedeutet. Wo immer von seiner sinnbildlichen Bedeutung in ihr die Rede ist, ist er Symbol Christi. Selbst als Symbol des Kreuzes, eine seit dem 13. Jahrhundert gern mit ihm verbundene Symbolik, erscheint er in der Karolingerzeit nur erst ganz vereinzelt, wie in den „Laudes sanctae crucis" des Hrabanus Maurus, als Symbol der Taufe und des Taufwassers niemals. So aber verhielt es sich auch noch im 12. Jahrhundert, wie die Schriften Ruperts von Deutz, die „Allegoriae veteris et novi testamenti" des Pseudo-Hugo von St. Viktor und die „Glossa ordinaria", die bis ins 14. Jahrhundert das exegetische Handbuch des Mittelalters darstellte und von größtem Einfluß auf die Auslegung der Schrift war, bekunden. Man wird daher auch der Deutung der lilien- und bäumchenförmigen Gebilde an Taufsteinen des 12. und 13. Jahrhunderts, an denen sie den Lebensbaum im Paradiese symbolisieren sollen, trotz der Bestimmtheit, mit der sie vorgetragen wird, mit berechtigtem Zweifel gegenüberstehen und in ihnen statt eines unbewiesenen Symbols das sehen dürfen, was sie an zahlreichen andern Werken der Kunst sind, ein bloßes Ornament. Auf keinen Fall gestatten sie nach dem vorhin Gesagten einen Schluß auf die Bedeutung, welche man mit dem Zeichen verband, als es Aufnahme in den Ordo der Taufwasserweihe erhielt.

Wenn also nach dem bisher Gesagten das Zeichen nicht als ψ, nicht als Taube, nicht als Lebensrune und erst recht nicht als Lebensbaum gedeutet, aber ebensowenig ein willkürliches, aller Bedeutung entbehrendes Gebilde darstellen kann, welchen Sinn wird es dann haben? Nun, den gleichen wie die Dreimaligkeit des Anblasens des Taufwassers. Was diese Zeremonie zum Ausdruck bringen sollte und soll, daß nämlich die durch das Anblasen symbolisierte Heiligung des Taufwassers das Werk des dreieinigen Gottes ist, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, eine Auffassung, die die

ganze Weihepräfation durchzieht und beherrscht, soll durch das Zeichen noch mehr verdeutlicht, noch sinnfälliger ausgedrückt, noch faßlicher dargestellt, noch stärker betont, wie auch noch darüber hinaus darauf hingewiesen werden, daß der Priester das Anblasen vollzieht an Stelle und im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit.

Das Zeichen ist nämlich ein Symbol des einen Gottes in drei Personen, und zwar ein bezeichnenderes und zutreffenderes als ein gleichseitiges Dreieck, als drei ineineinander geschlungene Ringe, als drei konzentrische Ringe und erst recht als drei einem Kreise eingefügte, laufende, mit den Ohren verwachsene Hasen, drei in gleicher Weise angeordnete laufende, am Schopf oder Nacken sich fassende Männer und andere ähnliche, reichlich kindische Spielereien des ausgehenden Mittelalters. Gott Vater, der Urgrund der beiden andern göttlichen Personen, wird versinnbildet durch die mittlere Zinke, die den Stamm des Zeichens darstellt, Gott Sohn, der von Ewigkeit her aus dem Vater geboren wurde, durch die rechts (heraldisch gesprochen links) aus der Mitte der mittleren Zinke schräg aufsteigende seitliche, der Heilige Geist, der vom Vater und Sohn von Ewigkeit ausging, durch die dort, wo die zweite an die mittlere stößt, links (heraldisch rechts) gleichsam aus beiden emporwachsende dritte Zinke. Der Umstand aber, daß die drei Zinken nicht lose nebeneinander angebracht sind, sondern miteinander ein einheitliches, geschlossenes Ganze bilden, weist daraufhin, daß alle drei göttlichen Personen nur ein Gott sind, bringt die Wesenseinheit derselben zu sinnfälligem Ausdruck. Am faßlichsten tritt dieser Symbolcharakter des Zeichens bei der Form zu Tage, welche dieses bis zum 14. Jahrhundert hatte, doch eignet er auch noch der spätmittelalterlichen Form desselben. Denn wenn auch bei ihr die mittlere Zinke nach unten zu verkürzt ist, hat der Sinn des Zeichens dadurch keine Änderung erfahren, da auch bei ihr noch nach wie vor die seitlichen Zinken mit der mittleren, von der sie unten ausgehen, noch immer eine Einheit, ein Ganzes bilden.

Nach heutigem Brauch geschieht das dreimalige Anblasen jedesmal in Form des ganzen Zeichens. Ursprünglich blies der Priester das erste Mal das Wasser an in der Richtung der mittleren Zinke, das zweite und das dritte Mal in der der beiden seitlichen. Das Anblasen des ganzen Zeichens vollzog sich demnach nach dem ursprünglichen Brauch nur einmal. Der heutige Brauch entstammt erst der Zeit, als an Stelle des einmaligen Einsenkens der Kerze in das Taufwasser, das dem Anblasen vorausging, ein dreimaliges trat, d. i. dem späten Mittelalter, und ist eine Anpassung an den Wandel, der sich mit dem Einsenken der Kerze vollzog. Ein lehrreiches frühes Beispiel des heutigen Brauches bietet der dem 14. Jahrhundert entstammende Liber ordinarius der Essener Münsterkirche.

RELIGIÖSE TONKUNST UND CHRISTLICHER GLAUBE

Von Hans Kühner

Mit Überlegung sei die religiöse Tonkunst an erster Stelle genannt, als lebenspendende Quelle, die dem christlichen Glauben entspringt. „Religiöse Musik ist ein wichtiger Faktor der Menschheitsgeschichte“[1]. Das besagt mit andern Worten: Zutiefst ist die religiöse Musik als ein primärer Faktor organisch mit der Seelengeschichte der Menschen im allgemeinen, der Christenheit im besonderen verwachsen. Sie ist ein seelenformendes Element. Daraus ergibt sich von selber, daß es sich im Folgenden weder um eine musikalische Stilgeschichte, noch um eine Geschichte der Kirchenmusik handeln kann. Vielmehr soll das tonkünstlerische Geschehen in den göttlichen und ethisch-christlichen Rahmen des Glaubens und seiner Ausdrucksformen hineingestellt werden und sich so dem Betrachter von erhöhter, katholisch-universaler Warte aus darstellen. Die Musik wird somit folgerichtig aus der Enge relativer Bedingtheit herausgehoben in die Sphäre des absolut-christlichen, wo ihr eine beherrschende, weithin wirkende Stellung zukommt. Der Weg, der in jene Sphäre führt, ist ein Weg göttlicher Gnade, den nur wenige Priestergenien der Tonkunst gegangen sind, um am Ende ihrer Bahn zum „universellen Stil“ (Papst Pius X.), zur Erkenntnis einer Art musikalischen Glaubensbekenntnisses zu kommen. Es ist jenes Endziel, wo Musik zum Gebet wird.

Diese Endziele, die wechselseitigen Beziehungen, Befruchtungen und Bereicherungen, die den christlichen Glauben und die religiöse Tonkunst auf das innigste miteinander verbinden, sollen Gegenstand besonderer Erwägungen sein. Da ist in erster Linie die Frage nach den Grenzen der religiösen Tonkunst entscheidend. Ist überhaupt auf dem Gebiet glaubensgebundener Musik eine konfessionelle Scheidung stets möglich oder durchweg notwendig? Und weiter: In welchem Maße kann außerhalb des Rahmens rein liturgischer Musik überhaupt von religiöser Musik gesprochen werden? Es will in gewissem Sinne verfehlt erscheinen, die beispielhafteste Gestalt, wie J. S. Bach, in welchem sich alle Gegensätze künstlerischer und konfessioneller Art restlos

[1] Cherbuliez, Zum Problem der religiösen Kunst, in: Schweizer Jahrb. für Mus.-Wiss. 1924.

beruhigt und ausgeglichen haben zu einem erleuchteten Ideal des Christlichen an sich, etwa als protestantischen Musiker bezeichnen zu wollen. Die Frage muß vielmehr lauten: Wo tritt in der Tonkunst die reinste und geläutertste Form des Christentums in Erscheinung, wo finden wir die drei Begriffe der „Sanctitas, Bonitas formae, Universitas", die Papst Pius X. in seinem grundlegenden Motuproprio über die Kirchenmusik von 1903 klar formuliert hat?[2] In der Universitas, im großen Allgemeinen, in dem im urchristlichen Sinne katholischen, im „mild Versöhnenden" suchen wir den letzten Sinn religiöser Musik. Der Protestant Bach komponiert bewußt und bekennend „Et in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam", der Katholik Schubert läßt gerade diesen Passus in seinen Messen stets fallen. Doch wollen heute die Voraussetzungen und Beweggründe Bachs — der das Bekenntnis viermal — von zwei Oboe d'amore, wie von Mutterarmen umhegt, — in steter Steigerung wiederholt —, weit schwererwiegend erscheinen, als die rein technischen und aufführungspraktischen Schuberts. Am Maßstab, den die Kirche anlegt, muß religiöse Musik überhaupt gemessen werden, darum gehören beide der einen Kirche, der Universitas catholica[3].

Ein in sich verhaftet bleibender künstlerischer und religiöser Subjektivismus vermag dem gestalteten musikalischen Werk noch nicht die letzte Reife zu geben. Das will nicht besagen, daß das Subjektive an sich deshalb keinen Raum im Werke haben dürfe. Stets wird die schöpferische Einzelpersönlichkeit hinter und über ihrem Werk spürbar werden und bleiben. Doch erst der Wille zur Hinaufobjektivierung führt zur letzten künstlerischen Vollendung. Der Gesamtraum der Katholizität gibt letzten Endes in seiner Unbegrenztheit dem Subjektiven wie dem Objektiven in der Kunst die gleiche gottgewollte Möglichkeit eines unvergänglichen Lebens, dessen schönste Blüten sich erst im Irrationalen des Glaubens erschließen, wo ein kristallklarer Former, wie Palestrina, ein um Gott Wissender, wie Bach, ein inbrünstig nach Gott Suchender, wie Beethoven, ein heiterer Gottes-Sänger, wie Mozart, und ein visionär mystischer Beter, wie Bruckner, sich zur großen Einheit zusammenfügen. Das vollendet christlich-musikalische Kunstwerk offenbart sich in der Vokalmusik da, wo die innere und äußere Einheit von Text und Musik in ihrer sich ergänzenden Gleichwertigkeit, ohne Überwuchern des einen oder des andern aus der den Text erschöpfenden Vision heraus Form und Gestalt geworden ist — in der Instrumentalmusik aber dort, wo das leitende Prinzip einer übernationalen Form- und Ausdrucksethik in der thematischen Entwicklung und Durchführung, verbunden mit tiefer sakraler Würde, letzte Dinge in übernatürlicher Schau — ohne die Mittlerstellung des Wortes — zu vermitteln vermag. Auch hier müssen die ewigen Gesetze des Universellen, wie sie einst die Gregorianik aufstellte in immer neuer Formulierung sichtbar werden gleich den Strahlen der Sonne, um das Licht einer geheiligten Tradition zu verbreiten. Die religiöse Musik trägt a priori die Kraft hierzu in sich, weil jeweilige Stile stets erst nach ihrer Vollendung in der weltlichen Musik ihren Einzug in die Musik der Kirche im erweiterten Sinne hielten, um dann wiederum weltliche Musik in die Regionen des Religiösen zu heben, wie das Beispiel Anton Bruckners zeigt.

„Weil du, was du mit dem Munde gesungen, im Herzen nicht geglaubt und im Werk nicht erfüllt hast, deshalb entziehen wir dir das Amt, in der Kirche Gottes zu singen" (2. Konzil von Arles, 5. Jahrhundert). Diese grundsätzliche These, auf die neuere Zeit angewendet, erfährt eine neue, übertragene Bedeutung im Sinne eines Apostolates der religiösen Tonkunst überhaupt. Wer seine Kunst mittelbar oder unmittelbar in den Dienst der Kirche stellt, hat die Pflichten eines Gottberufenen auf sich genommen, er vertritt ein künstlerisches Priestertum im Geiste einer höchsten Einordnung in das katholische Ideal. Beethoven faßt dieses Ideal in die Worte: „Höheres gibt es nichts, als der Gottheit sich mehr als andere Menschen nähern und von hier aus die Strahlen der Gottheit unter das Menschengeschlecht verbreiten". Nur von diesen sich Gott Nähernden soll hier die Rede sein.

Nun zurück zur früher gestellten Frage nach den Grenzen der religiösen Musik: Der Begriff an sich umfaßt die unmittelbar kultgebundene oder liturgische, die mittelbar kultgebundene oder geistliche und die religiös inspirierte Musik. Die letztere Kategorie ist die am schwersten zu deutende, weil ihre Grenzen oft nicht so ohne weiteres erkennbar sind. Haydns „Sieben Worte des Erlösers am Kreuz" sind für die Kirche als Instrumentalpassion geschrieben, die letzten Symphonien Bruckners sind Ausdruck reinster instrumentaler Glaubensmystik, viele Kammermusiksätze Regers sind religiös inspiriert. Die beiden ersten Kategorien haben auch in diesem Zusammenhang nur Geltung, insofern ihre Voraussetzungen inspirativer Art sind, nicht wenn sie in Form eines intellektualistischen Konstruktivismus oder Rationalismus in Erscheinung treten.

Im 30. Gesange des „Purgatorio" schildert Dante jenen unbeschreiblich schönen Augenblick, da er Beatrice als Verkörperung der Kirche wiedersieht und Engel im Chor das uralt heilige Benedictus anstimmen. Welch umfassendes Symbol spricht aus dieser Stelle: Wenn im irdischen Paradies der Augenblick der Einheit von irdischem und himm-

[2] Lat. und ital. Text in den Decreta authentica der Ritenkongregation, Bd. 6.

[3] Vgl. J. Kreitmaier in: Stimmen der Zeit Bd. 104 (1923): „Konfessionelle Kunst."

lischem Glück, sozusagen der Berührungspunkt, gekommen ist, vermag der Dichter nicht anders, als das Benedictus den Engelchören in den Mund zu legen. Man begreife die Seelenverfassung Dantes als vom Subjektiven herkommend in einem Streben nach dem Objektiven, nach vergeistigender Deutung: der Meßgesang im Augenblick heiligster Schau, die religiöse Musikoffenbarung im Augenblick des Unsagbaren: Benedictus, qui venit in nomine Domini. Es ist, als ob Dante über die Jahrhunderte hinweg Bach in dieser Weltstunde die Hand reiche, denn es ist die gleiche Seele, die aus beiden spricht, nur Ausdruck und Mittel der Verlebendigung sind verschieden. Augustinus (Serm. 336, 1) sagt es in drei Worten: Cantare amantis est". Wer liebt, der singt; und er schließt darin die letzte Sinngebung der Musik überhaupt ein. Die menschlichen Gefühls-, Geistes- und Seelenwerte sind hineingenommen in das religiöse Erleben, welches zur musikalischen Form wird. Alle Liebe im Sinne des heiligen Augustinus incarniert sich, geläutert, in Musik. Somit stellt sich hier das ewig Allgemeine, Absolute der zum musikalischen Kunstwerk gewordenen Liebe dar.

„Die Idee der Verklärung ist das Kunstprinzip der Liturgie"[4]. Dieser Satz ist als Axiom zu werten. Zum „Gesamtkunstwerk" sollen Musik und Liturgie als solche werden. Damit ist nicht zu viel gesagt, wohl aber sind die Grenzen des rein Liturgischen viel weiter gezogen worden. Der Verklärungsgedanke als etwas absolut Religiöses, als christliche Sehnsucht schlechthin ist die Idee jeder großen Kunst und ihre Erfüllung — auch dann, wenn sie den Bezirk des unmittelbar Kultischen verläßt, verlassen muß. Doch ist für den Erkennenden hier eine Verundeutlichung der Begriffe wohl nicht möglich. Es kommt lediglich darauf an, das Gemeinsame, das im weitesten Sinne „Katholische" der Kunst, der Musik im besonderen, in seiner Beziehung zu den christlichen Grundideen zu erfühlen und zu erkennen. Wo dem musikalischen Kunstwerk die Gedanken der Transzendenz und der Transfiguration eignen, sei es — im weitesten Sinne — als „liturgisch" angesprochen, denn es ist von jenen objektivierenden Kräften durchblutet, die es zu entmaterialisierter Musik machen. Eine kurze, doch bedeutungsvolle Parallele sei zur bildenden Kunst gezogen, soweit solche Parallelen überhaupt Gültigkeit und Berechtigung haben: Naturfern, darum übernaturnäher strahlen uns die Gestalten der byzantinischen Mosaike entgegen. In ihrer Leidenschaftslosigkeit ist nichts vom diesseitigen Leben zu verspüren, ihre Gebärden sind ewige Unbewegtheit und Ruhe, sie sind die Verbildlichung des Gregorianischen Chorals. Im 16. Jahrhundert malt Greco in Spanien. Irgendwie ist er von der byzantinischen Kunst innerlich beeinflußt. Sein Bemühen geht um völlige Vergeistigung, Entmaterialisierung, also um Übernatur, seine Gestalten haben den festen Boden verlassen. In seiner „Heiligen Trinität" aus Santo Domingo el Antiguo zu Toledo liegt der tote Christus im Arme Gott Vaters, beide mild umglänzt vom Lichte des Heiligen Geistes. Jeder Sturm der Schmerzen ist gestillt und verklärt. Im „Christus am Kreuz" (Louvre) scheint das Kreuz förmlich emporzuschweben. Die beiden Stifter rechts und links wissen nichts mehr vom Erdenleid, so völlig sind sie in die Größe des heiligsten Todes versunken, sie schweben mit dem Kreuz empor. Greco, einer der vergeistigtsten Maler der europäischen Kunst, gibt hier letzte Verklärung einer Musik in Farben. Im gleichen Jahrhundert bildet Palestrina den ersten leuchtenden Abschluß einer Liturgie-Periode, die beim Choral begann. So sehen wir hier Höhepunkte zweier weltabgewandter, sich von der Materie loslösender, vergeistigender Perioden, die sich kreisförmig schließen.

Nur auf diesen Anschauungen gründet sich das Wesen einer Kunst, welcher man in einem bestimmten Rahmen wohl einen gewissen sakramentalen, über das Sakrale hinausragenden Charakter zusprechen muß.

Der abstrakte Gefühls- und Ideengehalt der liturgischen Texte, einerseits unendlich reich an dichterischem Ausdruck, anderseits wieder völlig eindeutig in seiner „geprägten Form", zwingt die musikalische Ausdeutung ganz von selbst in die festen Bahnen eines exklusiven Kirchenstiles. So feststehend wie die liturgischen Texte, so folgerichtig muß die innere Stilhaltung der sie hebenden Musik bei allen nationalen und kontemporären Wandlungsmöglichkeiten des äußeren Stiles sein. „Kirchenstil ist das Ergebnis aus dem Zusammentreten einer innermusikalischen Entwicklung und einer künstlerischen Anpassung an die Liturgie" (Ursprung). Die inneren Gesetzmäßigkeiten des Universellen, wie sie die Gregorianik aufstellte, sind allen Stilvollendern bewußte Selbstverständlichkeit geworden. Der klare Objektivierungswille bei der Möglichkeit subjektiver Ausdeutung einzelner Wortpartien charakterisiert die liturgische Musik und hebt sie ins Absolute hinauf. Sie wird zum unsichtbaren Raume, der die Gläubigen umschließt und von der Außenwelt abschließt. Wie groß hat der heilige Augustinus die Gewalt solcher Musik zum Ausdruck gebracht in den Worten aus den Confessiones (9, 6) „Wie weinte ich bei Deinen Hymnen und Liedern. Mit dem Gesange, der in mein Ohr strömte, ergoß sich Deine Wahrheit in meine Seele." Die innere, große Wahrheit erst offenbart auch die Seele der religiösen Tonkunst.

Als das ehernste Monument, als Zentralpunkt der gesamten liturgischen Literatur tritt uns der Messetext entgegen; als fundamental, als weltumfassend, als letzten Wortausdruck alles die christ-

[4] Herwegen, Kunstprinzip der Liturgie (Paderborn 1929).

liche Menschheit Bewegenden, Beseligenden, Erschütternden erlebt der Mensch die Größe der Messeworte. Die Musik, die von diesen Worten inspiriert wird, die sie gewissermaßen zum zweiten Male geboren werden läßt, sie neu erschafft, hat bei aller Losgelöstheit von diesseitiger Kompaktheit sich um die letzte Vergeistigung zu bemühen: sie muß gleichsam zur Aureole werden und die Worte überstrahlen. Der Messetext wird zum höchsten Maßstab für objektive musikalische Formgebung überhaupt. „Es liegt aber schon im Wesen einer kultischen, einer hieratischen Kunst, daß sie sich über das individuell Naturhafte erhebt, daß sie stilisiert, feste Formen ausprägt und des öfteren wiederholt" (Johner). Es ist die Seele der „geprägten Form, die lebend sich entwickelt" bis zu Bach und Bruckner, die den tiefsten Segen über die hieratische Musik gesprochen haben. Elementare musikalische Grundformen als Abbilder der ewigen Grundwahrheiten, die zu vertonen sind, müssen, mit einer symbolisierenden Kraft begabt, nach dem Gesagten in Erscheinung treten.

Die Moderne hat es verlernt, der Sprache des Symboles zu lauschen. So ist es durchaus verständlich, daß ihr der Geist der Gregorianik, die in ihrer abstrakten Tonsprache allein vom Symbol her zu verstehen ist, fremd wurde. Doch derjenige, der in das Innere lauscht, tritt an den heiligen Choral heran, wie an das Ufer des unabsehbaren Meeres, um vor seiner Majestät niederzuknieen. Gleich einer Quelle tritt der Choral an das Licht der abendländischen Kultur, beherrschend und befruchtend bis in unsere Tage. Die Stilwandlungen, die dem Choral folgen, gleichen jenem tausendjährigen Rosenstock, dessen Wurzel bleibt, dessen Blüten aber einem steten zeitbedingten Wandel und Wechsel unterworfen sind, die aber ihre Kraft doch einzig aus der einen Wurzel nehmen. Die beseelte und beseelende Wesenheit des Chorales liegt raumentrückt im tiefsten Grunde des christlichen Geistes und Glaubens in seiner reinsten Form, sie rührt zuerst an die höchsten Gipfel christlichen Gottes- und Menschentums, sie ragt aus der Endlichkeit hinauf in die Unendlichkeit. Geist von diesem Geiste ist nur noch viermal in der abendländischen Musik-Kultur zu finden, bei Palestrina, Bach, Beethoven und Bruckner. „Kirchenmusik" gibt es in unabsehbarer Fülle, eine Musik Gottes als ein weihendes und geweihtes Dienen zur Ehre Gottes, als ein ungeschriebenes Sursum corda offenbart sich in verhältnismäßig geringem Maße in der Folge der Jahrhunderte. Ist es nicht so, als sei zeitweise die Kirche hinter den Kirchen-Raum zurückgetreten?

Der Choral repräsentiert die erste künstlerisch-religiöse Glaubenseinheit der christlichen Musik. Ein Eliminieren entweder des religiösen oder des musikalischen Charakters des Chorales ist also unmöglich. Mit der Rückkehr zu dieser Einheit, vom Ethischen aus gesehen, dokumentieren demnach die Höhepunkte der verschiedenen Stilperioden das innere Verwachsensein von Glaube und Musik. Ein periodisch auftretendes Abweichen von dem vorgezeichneten Ideal, ein jeweiliges Verflachen, läßt dann die wie erratische Blöcke sich präsentierenden Höhepunkte mit doppelter Nachhaltigkeit sich abheben.

Fast tausend Jahre nach dem Entstehen des Chorals wirkt die Kunst Palestrinas wie ein erstes neues Atemholen und bewußtes Sichbesinnen auf den wahren Urgrund der Musik. Palestrina ist ein rückwärts Orientierter, Abschließender und gelangt im polyphonen Vokalstil zur Universitas. In seinem Todesjahr beginnt der im Choral liturgisch vorbereitete rezitativische Stil auf völlig neuer Fläche jenem neuen musikalisch-religiösen Höhepunkt zuzusteuern, den Bach darstellt.

Im Sinne der Universitas mußte eine völlige konfessionelle Absorption Bachs, vom protestantisch-theologischen und künstlerischen Standpunkt aus gesehen, von der Hand gewiesen werden[5]. Bachs heilige Kunst ist nicht in schismatischer Beleuchtung zu erfassen, sie ist, stilistisch gesehen, die große geläuterte Einheit der Sanctitas und der Bonitas formae in der Universitas. Sie ist eine Summa in des Wortes lichtester Bedeutung. Jedes menschliche Maßverhältnis hört hier auf. Bachs Tod ist ein Ende bei Gott. Die aufsteigende Linie von der Gregorianik über Palestrina ist scharf begrenzt. Es ist nicht denkbar, daß Bach seine Messe und die Matthäuspassion schrieb, ohne sein geistiges Auge, über das 200 Jahre alte Luthertum hinweg, zurückzuwenden zum 1700 Jahre zurückliegenden letzten Mahle Christi und als ein zweiter Jünger Johannes unter des Erlösers Kreuz zu stehen, um von dort als ein Apostel Christi predigend und verkündigend in unsere Tage wiederzukehren.

Auf Bachs Kantatenwerk hier im einzelnen einzugehen, auf die vielen Bezogenheiten desselben zur Liturgie, auf die Momente heiligster eucharistischer Kontemplation, um welche sich wie ein Kranz alle Phasen der christlichen Gedankenwelt in unvergänglichen Tönen legen, — bedarf es einer besonderen Arbeit. Die Kantaten bilden ein in sich abgeschlossenes organisches Ganzes, einen Mikrokosmos, dessen Durchdringung im vollen Umfange noch nicht erfolgt ist. Hier sollen einzig die beiden Riesenwerke, die Hohe Messe und die Matthäuspassion, als zwei musikalische Evangelien erlebt werden, als Krönung einer musik- und religionsgeschichtlichen Periode von 1150 Jahren.

Beide Werke sind nur von der Schau her zu verstehende übermenschlich und überzeitlich große Glaubensmonumente und bilden zusammen eine

[5] Zum ersten Male wies E. Tinel 1908 darauf hin (Brüssel). (Siehe auch Bach-Jahrbuch 1908.) Später Th. Schrems (Regensburg).

vollkommene Apologetik. Es gibt Werke, die man durch den Versuch einer Erklärung nur profanieren kann, die ursprungslos erscheinen, an die man nur wie an ein Wunder heranzutreten vermag: so die Matthäuspassion. Sucht man nach einem Vorläufer, so kann man vielleicht auf das mittelalterliche liturgische Drama zurückgreifen. Deutlicher aber wird der Zusammenhang mit der Liturgie angesichts des vielgestaltigen Reichtums und der Geheimnisse der Karfreitagsliturgie, in welcher das Menschlich-Persönliche des Erlöserleidens, der alle Kräfte in sich bergende Keim ruht, den die Passion Bachs zur Apotheose entfaltete.

Der Eingangschor stellt die letzte Steigerung des antiphonischen Gesanges sowie der liturgischen Lamentation überhaupt dar. Palestrinas Improperien bilden die entscheidende Zwischenstufe. Der Schlußchor „Wir setzen uns mit Tränen nieder" ist zum Requiem der Menschheit am Grabe des Erlösers geworden, wo Tränen zum „Segenstaue" werden. Das letzte Siegel vom Buche der Erlösung wird mit den Worten: „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen", geöffnet, jenen Worten, die als erstes Credo unter Christi Kreuz in ungeheurer Steigerung erklingen: Weltreich des Glaubens — Weltreich der Musik!

Einzeln gesehen hat jeder kleinste Teil der Passion seine Wurzel in der Liturgie, sowie ja auch hier das liturgische Rezitativ zur äußersten Vollendung gebracht worden ist; als Gesamtkunstwerk wächst aber die Passion auch über das mittelbar Liturgische hinaus und wird zur allumfassenden Verkündigung, welche die noch schlummernden tiefsten Kräfte der Liturgie in der Sprache Bachs wachruft. Als Christus am Kreuz verschied, stockte der Weltatem, das Erlösungswerk war vollbracht. Bach schrieb diese „Weltgeschichte in Tönen", und mit innerer Notwendigkeit mußte hier in der Passion der Pulsschlag der Welt ruhen, im Religiösen wie im Musikalischen.

„Das Unbeschreibliche, hier ist's getan. Man ist versucht anzunehmen, daß Christi Passion im Geiste eines vollkommenen Sich-Gott-Näherns, in den überzeitlichen Ausmaßen Bachs, nicht mehr geschrieben werden kann, weil eben das volle Bewußtsein", der Friedensschluß ist nun mit Gott gemacht, in seiner Einmaligkeit dazu zwingt.

Es wurde bereits kurz auf die Verbindung der Passion mit der Hohen Messe, vom Blickpunkt der Universitas aus, verwiesen. Hatte die erstere in wesenhafter Realisierung den Opfertod Christi „einmalig-blutend", menschlich-persönlich gelebt, so rückt die Hohe Messe nachlebend wieder hinauf ins Objektiv-Göttliche, Hieratisch-Absolute. Sie wird eine logische und konsequente Folge der Passion und zugleich Krone der Messen. Für die Liturgie eines Offiziums ist sie gewiß nicht gedacht, sondern für jene überirdische Seelenliturgie der gesamten christlichen Menschheit. Was der Choral und Palestrina gesät hatten, erntete hier Bach. Mit den vier Kyrie-Takten des Anfangs öffnen sich die Tore zur letzten, großen Rückschau, das „Crucifixus" ist zum göttlichen Echo der Passion geworden, mit dem „Dona nobis pacem" schließen sich die Tore wieder.

Was Bach auf dieser Linie noch zu sagen hatte, konnte nicht mehr vokal sein. Die „Kunst der Fuge" spricht es aus, wo es scheinen will, als habe Bach das erste Werden am ersten Schöpfungstage geschaut. Goethe nennt das: „— als ob die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte." Die letzten Ausdrucksgebungen Bachs mußten in ihrer Weltüberstiegenheit ohne jede Folge bleiben. Es ist, als hätte die Musik von neuem auf Erden beginnen müssen, um im gigantischen Ringen Beethovens — „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn" — wiederum den Weg zu Gott zu suchen, den dann Bruckner als Letzter fand.

War für Bach die Messe ein „Problem" gewesen, das er kraft seines Genius im Geiste einer abschließenden Periode gelöst hatte, so bedeuteten für Haydn und Mozart liturgische Texte feste, früh vertraute Gegebenheiten. Nahm Bach, als ein nur Gottbezogener, seine Bahn zum Transzendenten, so waren Haydn und Mozart religiös diesseitig-bejahend, diesseits-gewendet, weltfroh und menschenbezogen und standen dem liturgisch Transfigurierenden indifferent gegenüber. In ihrer beider Kunst als solcher steht die mächtig erblühte weltliche Musik auf gipfelnder Höhe, es dominiert also innerstilistisch das „Weltliche" in ihren liturgischen Werken. Doch gerade die voraussetzungslose Religiosität der beiden Meister, die sich mit den weltlichen Elementen lachend verband zu einem harmonischen Ganzen, führt sie glaubensmäßig in die Gefilde des irdischen Paradieses, wie es Dante erlebte: Religiös gesehen sind Haydn und Mozart einerseits ein Nicht-mehr, anderseits ein Noch-nicht. Die edle Reinheit ihrer Musik ist das verklärende Element. Haydn sagte das bekannte Wort: „Wenn ich an Gott denke, muß ich fröhlich sein!" Gerade diese unproblematische Fröhlichkeit und Schwerelosigkeit ist es, welche den Grundton auch von Haydn und Mozarts liturgischen Werken darstellt. Metaphysisches liegt ihnen durchaus fern. Wenn man auch hier bei aller Zeitgebundenheit von einem franziskanischen Ideal sprechen kann, so verstehe man dies nicht falsch, sondern denke an den gottesfrohen Sänger Franziskus. Auch Bruckner ist franziskanisch, doch aus ihm betet der stigmatisierte Heilige.

Beethovens Humanitäts- und Freiheitsideen hingegen, sein gesamter Idealismus sind ohne ein verinnerlichtes ernstes Christ-Sein unvorstellbar. Sein Glaubensbekenntnis ist subjektiv, doch dieser Subjektivismus trägt, als der eines Genies, Kosmisches in sich. Gerade deshalb vermag Beethoven bei individuellster Ausdeutung ins Überpersönliche und

darum Objektive vorzudringen. „Gott ist mein Lied" (5. Gellerlied) in seiner apodiktischen, hymnischen Akkordik wirkt wie ein „Programm" von Beethovens Religiosität. Sein rastloses Gottsuchen beherrscht ihn aus den Geistesströmungen und Geisteswenden seiner Zeit heraus vollkommen. „Ich suche Dich, laß mich Dein Antlitz finden!" Der gleiche Geist von Glaube, Liebe und Hoffnung, welcher den religiösen Grundton des „Fidelio" bildet, kommt in ergreifendster Weise als verklärender Gedanke in dem Lied „An die Hoffnung" zu gläubigem Ausdruck:

„O Hoffnung, laß, durch dich emporgehoben,
Den Dulder ahnen, daß dort oben
Ein Engel seine Tränen zählt."

Beethovens Lieder sind zu Bekenntnissen geworden, in die zuletzt eine heilige Stille zu Gott eindringt: „Hoffen soll der Mensch! Er frage nicht." Es ist jene Sprache in Tönen, welche von uns Heutigen unmittelbar als Segen empfangen und verstanden wird. Nach seinen eigenen Worten schrieb Beethoven ausschließlich „zur Ehre des Allmächtigen, des Ewigen, Unendlichen". „Um wahre Kirchenmusik zu schreiben, alle Kirchenchoräle der Mönche usw. durchgehen ... nebst vollkommener Prosodie aller christkatholischen Psalmen und Gesänge überhaupt." Diese Worte sind vor der Missa Solemnis geschrieben worden. So wie er sich im Liturgischen gegen die Mechanisierung in der Vertonung heiliger Texte wandte, greift Beethoven wieder zurück zu den frühen Prinzipien und beugt sich einem überreichen Fruchtbaume gleich wieder herab zum Mutterboden der Gregorianik. In diesem Sinne ist die Missa Solemnis, für ihren Schöpfer selbst ein Kulminationspunkt seines Schaffens, mehr als nur ihrer geistigen Struktur nach liturgisch[6]. Für Haydn und Mozart war der Messetext nicht im übernatürlichen Sinne zum Erlebnis geworden, Beethoven dringt wieder zu den inneren Gehalten desselben vor. Die ethische Haltung dem Liturgischen an sich gegenüber findet in Schuberts beiden Messen in As und in Es ihre unmittelbare religiöse Fortsetzung; beide Werke stellen das Bindeglied zu Bruckner, dem letzten abendländischen Zusammenfasser, her.

Nur zu oft und zu gerne wird der Versuch unternommen, Bruckner aus der „Enge der Kirchlichkeit" herauszuheben, so wie Beethoven mit Vorliebe als ein verschwommener Pantheist dargestellt wird auf einer allgemeinen Grundlage. Bruckner ist nicht groß, weil er aus dem Rahmen der Katholizität herausgewachsen ist, er ist groß, weil er die äußersten Grenzen derselben zu erreichen vermochte, weil ihm die Universitas zur gnadenmäßigen Erkenntnis geworden ist, weil gerade das Hinausragen seines Werkes aus dem menschlichen Blickfeld von der Unbegrenztheit Gottes und seiner Kirche redet: Cuius regni non erit finis! „Erst an den Stufen des Altares wird ihm (dem Hörer) das volle Himmelslicht der Brucknerschen Kunst im Glanze der Ewigkeit erstrahlen." (P. Griesbacher[7]: Bruckners Te Deum.) Bruckner läutert sich vom „Reinen zum Reinsten". (Ders.) Hier könnte man von einer Luftlinie von Bach zu Bruckner sprechen, vom Übernatürlichen aus gesehen, während sich in Beethoven Himmel und Erde die Waage halten. Bach und Bruckner sind dem irdischen Pol wesentlich entrückt.

Bruckners 3 Messen, die 7. 8. und 9. Symphonie, das Te Deum und der 150. Psalm sind unter einem einheitlich bis in die Thematik hinein zu verfolgenden Aspekt zu betrachten. Der Begriff des Weltlichen ist in Brucknerś Kunst außerordentlich eingeschränkt. Die letzten Symphonien sind reine Instrumentalliturgie, nichts Weltliches steht hindernd zwischen Gott und diesem reinen Priester der Kunst. Im Vokalen bilden die 3 Messen mit dem Te Deum zusammen den sakralen Schluß-Hymnus und Akkord der Liturgie des Abendlandes. Der 150. Psalm wirkt wie ein ferner Widerhall dieses Akkordes. Waren schon die 7. und 8. Symphonie eine Art wortloser Fortsetzungen der Messen, so läßt Bruckner das liturgische Wort später vollends fallen und schreibt — wie Bach die „Kunst der Fuge" — die 9. Symphonie. Dante sagte am Ende des Paradiso „Laßt schweigen mein Lied"; Bruckner erst hat dies Lied im langsamen Satz der 9. Symphonie gesungen:

„Der Seraph nur leise
Die Seele mir trägt,
Der um Gott seine Kreise
Ihn suchend bewegt."
(Paradiso, letzter Gesang.)

„Ziehe deine Schuhe aus, denn der Boden, da du stehst, ist heilig." Beim letzten Bruckner, der es vermochte, einen Ahnungs-Schimmer des ewigen Lebens bei Gott in die gläubigen Seelen strahlen zu lassen, hört das menschliche Erkenntnisvermögen auf. Wir sprechen mit der „Offenbarung" still das Wort: „Siehe, ich komme bald! Selig ist der, der die Worte der Weissagung dieses Buches bewahrt."

Brucknerś Werke sind gegen ihre Zeit entstanden, in der er völlig vereinsamt steht. Das Heiligtum der abendländischen religiösen Tonkunst schließt sich mit ihm, während als ein einsamer, aber starker Wächter Max Reger als Letzter über diesem Heiligtum wacht. — Unwillkürlich mag sich uns hier ein Vergleich zwischen den beiden größten Mystikern der Tonkunst aufdrängen: Bach und Bruckner. Nicht über die verschiedene Größe beider

[6] Hierüber vgl. Beethovenzentenarfeier 1927, Referate Wolf, Müller.

[7] Monatshefte für kathol. Kirchenmusik, August 1927: „Bruckner, eine Erinnerung."

soll gesprochen werden, sondern über das, worin sie sich gleichen. Wie zwei Hände zum Körper gehören, die sich zum Gebete vereinen, so gehören Bach und Bruckner, jeder in seiner ausgesprochenen Individualität, zusammen. Hatten wir den Letzteren als franziskanisch angesprochen, so trifft das Wort Liszts zu, der Bach den heiligen Thomas der Musik nannte. Damit hat man in gewissem Sinne den geistigen Kern, das Herz ihrer Wesenheiten, als den beiden Grundkräften, Exponenten und Absolutheiten der religiösen Tonkunst bezeichnet. Beide schließen musikalische Kulturperioden ab als kaum begreifbare Gipfelpunkte, deren letzte Ausläufer als nur mehr geahntes Mysterium im Lichte des Empyreums enden, um dort Eins zu werden. Bach wird Vollender seines Ahnen Palestrina und mittelbare Wende weiter bis zu Beethoven, dem Wegbereiter für Bruckner, der mit dem „Te Deum laudamus" endet, was 1300 Jahre zuvor mit dem Choral begann.

„Revertimini vos ad Fontem Sancti Gregorii", soll einst Karl der Große gefordert haben; Bruckner hat diese Forderung endgültig eingelöst.

Ob im Choral das „Venite, adoremus" dreimal die Christenheit zu ihrer heiligsten Pflicht auffordert; ob ein Palestrina in den Heilandsklagen dem persönlichsten Leid des Gott-Menschen Ausdruck verleiht; ob Bach, äußerlich blind, aber innerlich zum Seher geworden, seine Fugen die Wunder der Trinität verkünden läßt, ob er mit dem Ruf: „Sehet, Christus hat die Hand, uns zu fassen, ausgespannt", der gläubigen Seele den Gottesfrieden gibt; ob endlich Anton Bruckner seine letzte Symphonie auf Erden nicht vollendet, um sie dort angesichts des Dreieinigen Gottes zu vollenden: es ist alles die gleiche Sprache, der letztmögliche Ausdruck, über den es kein Hinaus mehr gibt. Unsere Genien, die als die großen Tröster die Tonkunst gläubig und gottbegeistert adelten, die in jener unvergänglichen Vision der Musik die Aureole des Christentums flochten, werden ewig als geweihte Ampeln des Friedens über dem Altare Gottes glühen: Glorificamus Te.

UMSCHAU

ABT JOACHIM VON FLORIS DER PROPHET UND ZEITENDEUTER

In den letzten Jahren ist eine ganze Reihe von Forschungen über Joachim von Floris (Fiori) erschienen. Aber geht uns der schon so früh zur Sage gewordene Abt im fernen Kalabrien und im fernen Zeitalter der sizilischen Staufer wirklich etwas an, auch über den Kreis der Fachleute hinaus? Es scheint doch nicht erheblich zu sein, wenn da im wilden Silagebirge ein einsamer Grübler, über die heiligen Schriften gebeugt, ihren mystischen Sinn ergründen und den beängstigenden Weltlauf aus dem innergöttlichen Geheimnis der Dreifaltigkeit deuten will, indem er nach dem Zeitalter des Vaters (Altes Testament) und des Sohnes (Neues Testament) jetzt das Zeitalter des Heiligen Geistes heraufziehen sieht, wo nach der Herrschaft des buchstäblichen Evangeliums und der äußern Formen einzig das geistige, das „Ewige Evangelium" gelten wird; oder wenn er mit ekstatisch aufgerissenen Augen den Gesichtskreis absucht nach den Zeichen der einbrechenden Endzeit, da die Not in Kirche und Welt ihn aufscheucht, weil er die Kirche in weltlichen Besitz und weltliche Händel, die Reiche der Welt aber, und zumal das Reich, das Imperium der Deutschen, in Gewalttat gegen die Kirche verstrickt sieht.

Und doch gehört dieser „Prophet" aus der Wende des 12. Jahrhunderts zu uns. Nicht nur, weil er einer der mächtigsten Zeugen für die treibenden Kräfte der mittelalterlichen Geschichtsdeutung ist und so in einer Reihe steht mit seinen älteren Zeitgenossen, Anselm von Havelberg, dem Freund des heiligen Norbert, und Otto von Freising, dem Reichsbischof aus dem Staufergeschlecht; er ist in der Tat ein Zeuge für das unausrottbare tiefe Anliegen der Menschheit in ihrem drangvollen Wandern durch die Geschichte: für ihren Glauben, daß doch alle Wirrnis des Geschehens einen Sinn habe, daß dieser Sinn vom Geiste herkomme und in seinem fortschreitenden Siege bestehe. Für den gläubigen Seher von Fiori ist dieser Geist nur der persönliche Gottesgeist, und aller Fortschritt ist nur die fortschreitende Läuterung der Kirche zur geistigen Erfüllung ihres Evangeliums im Heiligen Geiste. Die Geschichte ist ihm eben nicht ein in sich geschlossener irdischer Kreis, in den kein Fragen nach letztem Woher und Wohin eindringen darf. Das wäre einer kümmerlichen und fragwürdigen Weisheit Schluß. Sie ist eine Kette, deren Anfang und Ende in Gottes Hand ruht. In diesem Sinne ist Joachim einer der Großen der Menschheit, weil einer der großen Gläubigen. Denn für jede Zeit, die solche Gedanken trägt und verträgt, gilt Goethes Wort, daß noch immer die gläubigen Zeiten die eigentlich schaffenden und fruchtbaren Zeiten waren. Es lebt in dem Grübler und Seher von Kalabrien etwas vom Geiste eines Augustinus, des Denkers der „Civitas Dei", und eines Dante, dessen Grundriß der „Commedia" der Abt in seiner „Himmelsreise" schon vorweggenommen hat. Ja bis zu dem tiefsinnigen Russen Solowjew und seiner Geschichtsspekulation von der fortschreitenden Verklärung der Menschheit im Gottmenschen Jesus Christus schlingen sich die verwandten Gedanken.

Freilich treibt der geschichtstheologische Sehnsuchtstraum den Abt mehr als einmal zu bedenklichen theologischen Meinungen. Aber auch darin zieht er unsere Aufmerksamkeit auf sich. Aus seiner Ansicht vom Trinitätsgeheimnis heraus meinte Joachim gegen die Fassung dieses Glaubens, wie sie eben damals von der Frühscholastik unter Führung des Petrus Lombardus vollzogen wurde, angehen zu müssen. Doch seine unzureichende Kenntnis der Überlieferung läßt ihn übersehen, daß die Scholastik in der Tat nur in lebendigem Anschluß an Schrift und Väterlehre ihren dogmati-

schen Gedankenbau aufzuführen beginnt. So blieb dem (vierten) Laterankonzil, das 1215 unter dem großen Innozenz tagte, nichts übrig, als diese Sätze des Joachim zu verwerfen. Ähnlich ist in Joachims Geistkirche auch die katholische Lehre von der Kirche nicht mehr gewahrt. Das „Evangelium aeternum", das rein geistige Verständnis des Evangeliums, das dann einzig gilt, löst die Heilige Schrift und den Neuen Bund auf, und mit dem Fortfall von äußerem Sakrament und Hierarchie (das Papsttum freilich soll bleiben!) ist es auch um die katholische Kirche geschehen.

Hat sich der Seher von Fiori deswegen bewußt außerhalb der katholischen Kirche gestellt? Der Gedanke wäre ihm unfaßbar gewesen. Gerade die Liebe zur Kirche beschwingte ja seinen sehnsuchtsvollen Aufflug zu jenem reineren Zustand, der nun bald kommen muß; dieses Kommende meint er aber nicht etwa als einen Bruch, sondern nur als die aus dem trinitarischen Gotterleben erfließende Wesenserfüllung der einen Kirche. Was also nach kirchlicher Lehre der selige Endzustand der jenseitigen Kirche sein wird, hat der schwärmerische Seher ins geschichtliche Diesseits versetzt, ja er erwartet seinen Beginn schon für die nächste Gegenwart. So sehr aber fühlt sich Joachim, auch mit seinen träumerischen Gedanken, als Kind der katholischen Kirche, daß er alle seine Schriften dem Apostolischen Stuhl zur Prüfung vorlegte und mit eigener Unterschrift die Erklärung bekräftigte, „er halte sich an den Glauben, den die Römische Kirche, nach göttlichem Fug die Mutter und Lehrerin aller Gläubigen, hält" (s. Denzinger, Enchir. 433).

Es hat aber auch das Konzil, das seine Lehre von Gottes Dreifaltigkeit nach einer überlegen kühlen und gerechten Prüfung verwarf, seine Person und sein Werk in der Mönchsgemeinde vor Fiori unbedenklich geschützt. Man mag heute über diese Weitherzigkeit beider Seiten etwas staunen, man wird aber guttun, auch diesen Zug in das Bild der mittelalterlichen Kirche einzuzeichnen, wenn dadurch auch eine landläufige Vorstellung vom „dumpfen und finsteren Mittelalter" sich ein wenig ändern müßte.

Etwas anderes ist freilich, wie seine prophetische Gestalt und seine erregenden Schriften weitergewirkt haben. Joachim hat das Unglück gehabt, daß sein Name und seine Gesichte in den geistig-kirchenpolitischen Kämpfen der nächsten Jahrhunderte mißbraucht wurden. Es entstand eine ganze „Pseudo-joachitische Literatur", die den beschaulichen Zeitendeuter von weltferner Bergeshöhe auf den aufgewühlten Kampfplatz der Parteien herabzerrte, wo er als Prophet dienen mußte, zuerst gegen den Staufer Friedrich II. in seinem furchtbaren Kampf gegen den Papst (obwohl der geschichtliche Joachim dem Kaiser wie auch vorher dessen kaiserlichen Eltern persönlich stets verbunden geblieben war); dann gegen die Bedränger der unentwegten Franziskaner (und zu den „Bedrängern" gehört zeitweilig auch die amtliche Kirche!) in ihrem Armutsstreit während des 13. und 14. Jahrhunderts, da sich diese „Spiritualen" als den neuen, reinen Mönchsorden fühlten, den Joachim als den Führer seiner kommenden Geistkirche vorausgesagt hatte; endlich in dem unseligen Papstschisma um die Wende des 14. Jahrhunderts, wo man Joachim gegen die verweltlichte Kirche auftreten ließ. Von all diesen Mißverständnissen und Mißdeutungen, zumal von der schlimmsten, er sei ein Vorläufer der traurigen kirchlichen Revolution des 16. Jahrhunderts gewesen, mußte das Andenken des Abtes gereinigt werden. Zu dieser Arbeit hatte schon der große Bollandist Papebroch in den „Acta Sanctorum" Entscheidendes beigetragen, und Weiteres ist inzwischen geschehen.

Aber diese Entlastungsversuche werden anderseits nie dazu führen, den Abt mit dem Halbdunkel seiner Weltzeitbilder schlechthin als ein wegweisendes Licht aus höherer göttlicher Schau zu betrachten. Was immer an fruchtbaren Gedanken im wogenden Nebel seiner Schriften kreißt, kann sich nur in der sichernden Form lebendiger kirchlicher Lehre entfalten. Das ist das eigentlich Wertvolle an dem erregenden Schauspiel seines damaligen Auftretens. Es ist das aber wohl auch der leise Wink, der heute der wiedererwachenden Verehrung Joachims von der Geschichte gegeben wird, so wahr sie aus der Geschichte lernen will. Es ist für uns nicht gleichgültig, wie die Kirche damals, zwar mit Ruhe, aber auch mit sicherer Festigkeit, den Einbruch eines sehr fromm gemeinten, aber tatsächlich doch das Wesen des Werkes Christi auflösenden Über-Spiritualismus zurückweist. Diese joachitische Schau der Kirche im vermeintlichen Lichte des Heiligen Geistes und des trinitarischen Innenlebens Gottes muß tatsächlich alle echte Geschichte der Kirche vom Evangelium an ins Wesenlose zerfließen lassen und einer unwirklichen, unverbindlich-gleichnishaften Ausdeutung überantworten. Die Kirche hat sich dagegen gewehrt, indem sie (im 4. Laterankonzil) die relative Eigenständigkeit des Geschöpfes und damit auch der Geschichte, auch vor dem Gottesgeheimnis, wahrte (in ihrer Lehre von der „analogia entis"); sie hat gegen Joachims „drittes Weltalter des Heiligen Geistes" den Neuen Bund und das Evangelium Jesu Christi als Ende und Abschluß der irdischen Offenbarung verkündet (Thomas von Aquin hat hier die kirchliche Lehre gegen Joachim klassisch geformt); damit hat die Kirche nicht nur den Glauben geschützt, sondern auch die Grundlagen echten Menschenlebens und -strebens. Der Mensch lebt davon, daß er sich in seinem Menschsein und in seinem geschichtlichen Auftrag ernst nehmen kann, vor der Welt und vor seinem Herrn und Gott, der es ihm so schenkte. Man hat darauf hingewiesen, daß der „Spiritualismus" und „Trinitarismus" Joachims tatsächlich rückwärts auf den Origenismus der christlichen Frühzeit weist, vorwärts aber auf die abendländische (Hegel, Schelling) und die östliche (von Tschaadjew zu Berdjajew) Trinitätsgnosis. Beide Beziehungspunkte aber treffen auch tiefe geistige Bewegungen heutiger Stunde. Auch die jüngste katholische Literatur gibt davon Zeugnis. Auch sie weiß von einer Sehnsucht nach „Gnosis" aus dem göttlichen Leben, um daraus wissend zu werden in dem Helldunkel des Weltablaufs, mehr als es geistige Besonnenheit und kirchliche Weisheit erlauben. Der Schatten des Sehers vom Silagebirge fällt so unmittelbar auf unsere Gegenwart. Möge auch der Geist der Kirche darüber schweben.

Von den jüngsten wissenschaftlichen Arbeiten über Joachim (Grundmann, E. Benz, C. Ottaviano, Buonaiuti) scheint uns vor allem beachtenswert: „Joachim von Floris und die joachitische Literatur. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des hohenstaufischen Zeitalters mit Benützung und teilweiser Veröffentlichung ungedruckter

Joachimsschriften", von Dr. Joh. Chrysostomus Huck (gr. 8°; Freiburg i. Br. 1938, Herder; 309 S.; M 12.—). Wir haben hier den reifen Ertrag einer Lebensarbeit vor uns. Wenn auch der Verfasser mit Bescheidenheit und nicht ohne Wehmut bekennen muß, seinen lange gehegten und von den Fachleuten begrüßten Plan einer Gesamtausgabe der noch unbekannten und ungedruckten Joachimsschriften im hohen Alter unerfüllt liegen lassen zu müssen, so ist doch auch der Gewinn, den uns dieses Buch bringt, nicht gering. Es steckt eine Unsumme echter Forscherarbeit darin. Es gibt eine gründliche Übersicht über die Geschichte der Joachimforschung, zeigt uns sein Weiterleben in den Jahrhunderten, führt uns durch die Handschriftenschätze des echten und unechten Schrifttums und bietet uns dann in den beiden Schlußkapiteln „Joachims Welt- und Geschichtsauffassung" und „Joachims Orthodoxie" ein zusammenfassendes Bild des eigenartigen Mannes nach dem heutigen Stand unserer Erkenntnis. Huck hat viel Neues zur Joachimforschung beigetragen und mit manchem Fehlurteil hervorragender, auch jüngster Gelehrten überzeugend aufgeräumt. Es zeigt sich dabei wieder einmal, wie schwer nichtkatholische Forscher sich tun, bei bestem Willen geistige Vorgänge katholischer Vergangenheit richtig zu sehen und einzuordnen. Allzu leicht tragen sie Begriffe an ihren Stoff heran, die einer späteren Entwicklung entnommen sind, die unter dem Verhängnis eines Bruches steht; sie sind dem geheimen Einheitszug, der trotz aller bunten Vielfalt doch durch die ganze katholische Weltzeit geht, innerlich fremd geworden.

Wenn unser greiser Verfasser einiges der neuesten Literatur und ihre beachtenswerten Hinweise nicht mehr hat benützen können, so weiß der Fachmann das nachzutragen und einzufügen. Für die Gesamtzeichnung Joachims macht es nichts Wesentliches aus. Da wird Huck recht behalten. Ernst Böminghaus S. J.

EINFACHES LEBEN?

Im Namen der früheren und tieferen Treue, die wir der Welt und den Dingen schulden, haben sich nicht wenige Geister unserer Zeit vom Christentum losgesagt. Die Welt mit ihren Dingen und Menschen sei uns unmittelbar und vordringlich zugewiesen; alles, was über sie hinausreicht, entfremde uns ihr so sehr, daß sie nicht zu ihrem tieferen, eben weil unmittelbaren und früheren Recht kommen könne. Noch tönt Nietzsches Ruf nach Treue zur Erde in den Ohren, zugleich ein Wehruf gegen das Christentum, dessen jenseitiger Wahn uns mehr und mehr der Nähe zum Hiesigen, allein Notwendigen entrücke, wenn wir uns nicht zurückzureißen wüßten. Hölderlins Vers: „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste", dieses Wort voll betörender Süße und durchdringender Kraft steht heute als Stern der Führung und Anbetung über den Wegen vieler. Mit dem „Lebendigsten" meint man das Konkrete, Verleiblichte, dessen schwingende Fülle reich genug sei, uns immerdar im Banne zu halten. Und erst Rilkes leidenschaftliche Liebe zu den Dingen! In den „Sonetten an Orpheus" hat sie wie die steil aufspringende Säule einer zauberischen Fontäne Zustimmung gefunden in ungezählten Herzen.

Freilich muß man gespürt haben, wie überfließend das Dasein ist, wie immer lockendere Horizonte sich abzeichnen, je kühner man vordringt auf der Meerfahrt des Lebens; das unerschöpflichste Herz scheint all dem Überfluß nie genugtun zu können. Man ist vollauf beschäftigt; die Rede von der Unzulänglichkeit der Welt klingt solchen Menschen unerfahren und unreif. Nie könnten die Dinge zu leicht befunden werden. Schal werden sie nur, wenn man sie zu Gegenständen bloßen Genusses erniedrigt, und alle Klage um die Endlichkeit, alle Schwermut angesichts der unaufhaltsamen Vergänglichkeit des Irdischen entfacht nur höchste Anhänglichkeit, bis zu einem „Heimweh, das noch im Tode nach der Erde umkehrt", — so erkennt M. Kommerell modernste Seelenverfassung in einem alten japanischen Hofroman wieder[1]. Die Ordnungen der Dinge gelten als das einzig Verläßliche; die ernste, liebende Arbeit an ihnen gewähre allein das Bewußtsein wirklicher, wertvoller Leistung. Zumal der Umgang mit den einfachen, unverbildeten, durch Technik und Zivilisation noch nicht verkünstelten Dingen des Lebens, wie ihn E. Wiechert in seinem neuen Roman „Das einfache Leben" ausmalt, erscheint als das Heil des Menschen[2]. Es sind alte Gedanken, die hier wiedergeboren werden. Der Mensch müsse sich ins Ganze der Natur einfügen, dienend, gehorsam, ohne Sonderansprüche zu machen, dann werde er Heil und Frieden haben. „Es schien ihm, als wisse er nun erst, was Stille sei, der tiefe Atem eines Daseins, das nichts wollte und begehrte, nichts zu bedauern und sich an nichts zu erinnern hatte ..., das abrollte wie eine Sternenbahn, groß, weil es ein Gesetz erfüllte, und gut, weil es notwendig war" (231). Was den Menschen in Unfrieden stürzt, sei im Grunde sein gewaltsames Bestreben, über den Kosmos, über das Ganze hinauszugelangen, anstatt daß er all seine Neigung der Erde und ihren einfachsten Aufgaben zuwende, der Natur und ihren Wundern — hier wallt empor das „schwerbezwingliche teutsche Heidenblut", wie Paula Grogger es genannt —, dem Hiesigen, Gegenwärtigen, das allein uns etwas angehe, allein die Liebe lohne.

Welt und Dinge büßen also ihre Transzendenz ein, nehmen alles für sich; das Dasein schöpft sich ganz in sich selbst zurück, ohne von „oben" her einen überlegenen Sinn zu empfangen. Transzendenz bedeutet höchstens eine Art grenzhafte, asymptotisch verlaufende Immanenz, bedeutet den Punkt, dem alle Linien zustrahlen, und doch bleiben sie immer Linien. „Gott" heißt die immer weiter zurückweichende, aber doch innerweltliche und deshalb immanenteste Tiefe der Welt; in ihm, durch ihn kommt alles in Bezug und Fühlung, in ihm ist alles in Einklang, er ist die „Stelle, welche heilt"[3], wenn wir sie aufreißen durch unser Dinge trennendes Bewußtsein. Selbst das Geheimnis des Leids ordnet sich hier ein; auch dieses wird in reine Immanenz eingeebnet, damit es nur nicht mehr wie eine ansteigende Höhe den flachen Horizont des Daseins unter sich lasse und den Menschen über ihn hinaushebe. Bis ins Dämonische wird der Prozeß der Verweltlichung auch des Leids vorgetrieben, mit stets deutlicherer Spitze gegen das Christentum. Wenn

[1] Corona 8 (1938) S. 488 f.

[2] Siehe die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 137, S. 68. — Die eingeklammerten Zahlen geben die Seiten an.

[3] R. M. Rilke, Sonette an Orpheus II 16.

nichts mehr über sich hinausweist, ja selbst Leiden und Tod im geheimen Einverständnis stehen mit dem menschlichen Herzen, dann erst werde der Mensch frei für sich und frei für die Welt; dann erst werde die Welt selber frei zu ihrem Eigensten, und es öffne sich der Kosmos. Seit Gott ins Namenlose entglitt (vgl. 330), kommen die Dinge zum Vorschein mit ihren Mysterien, ja erst jetzt spielen die Mitmenschen ins Dasein hinein mit ihrer reichen, liebenswürdigen Einzigartigkeit; nun braucht man seine Liebe nicht mehr nach oben hin abzugeben, sie bleibt ungeteilt und deshalb um so mehr sie selbst. Und alles erhält nüchternen Sinn. Während transzendentaler Glaube wie Schwärmerei aussieht, gewinnen die Dinge, sobald sie für sich und in der kalten, klaren Luft ihrer nur endlichen Existenz betrachtet werden, faßliche Umrisse und nüchterne, aber „reine", von nichts überdeckte Bedeutung. Das offenbart sich nach Wiechert gerade am Geheimnis des Leidens. „Wenn wir die Welt aus der Liebe Gottes herausnehmen, bekommt sie einen Sinn. Auch der Krieg" (280). Wie soll denn das tausendfache Grauen des Krieges von einem Gott, der die Liebe sein will, her verstanden werden? Aber ohne das Dazwischentreten eines liebenden Vatergottes haben Elend und Kriegsnot nichts als den harten, aber einleuchtenden Sinn eines Naturgesetzes, demzufolge sie die Widerkräfte entwickeln, die dem Leben Auftrieb geben. Darum versucht Wiechert auch eine kühne Umkehrung: das Leid entwöhnt uns nicht der Erde, sondern des Himmels; es verstrickt uns nur tiefer in die Endlichkeit, statt uns aus dem Verfangensein ins Diesseits zu lösen. Leid und Tod seien nur dazu da, uns zu überzeugen, daß wir von uns zu viel Aufhebens machten, und doch seien wir nicht mehr als kümmerliche und ins Ganze des Kosmos unentwirrbar hineinverwobene Wesen, wie alle andern auch. Schmerz und Tod verleiden uns die Traumhoffnung auf Ewigkeit und göttliches Leben. Der „Glaube" wehre sich gegen diese Einsicht, weil er Leid und Tränen nicht in ihrer ganzen Bitterkeit und Schwere auskosten wolle und könne; er vertröste sich auf eine zukünftige Herrlichkeit und schließe die Augen gegen die allzu gegenwärtige Realität. Das sei Auflehnung. „Er wollte sich unterordnen und gehorsam sein. Er wollte sich nicht empören, und der Glaube war die Empörung. Es sollte nicht aus sein, und Gott war dazu da, daß es nicht aus wäre. Die Vernunft schrie nach ihm, weil sie nicht lernen wollte, sich zu beugen" (330).

Wiechert bekennt sich zu diesem eigentümlich nachthellen und doch auch wieder getrübten Weltbewußtsein deshalb, weil er den Mut aufbringen will, zu Ende zu denken. Seemannsdienst und Krieg haben Thomas von Orla, die Hauptperson seines Romans, gelehrt, unbestechlichen Auges in die Welt zu schauen. Sein Denken und Tun steht im Zeichen der „Sachlichkeit". Das Experiment soll entscheiden, freischwebende Reflexion wird verworfen. Der Dichter trägt alles zusammen, um seinen Helden als Ideal weltanschaulicher Reife und Nüchternheit hinzustellen; gegenüber dieser Haltung fällt die sogenannte Gläubigkeit als etwas Zurückgebliebenes ab.

Wäre aber nun Thomas von Orla wirklich immer objektiv! Wo es ums Christentum geht, läßt er Genauigkeit des Zusehens und höhere Sachlichkeit vermissen. Sollte das Christentum nicht mit derselben objektiven Gelassenheit und Offenherzigkeit um seine Ansprüche befragt werden müssen wie die andern Erscheinungen des Lebens? Es selbst kommt doch jener Sachlichkeit entgegen, die Wiechert sich ausbedingt. Gerade das Christentum gibt zu, daß der suchende Mensch sich die Möglichkeit ruhiger, ja wissenschaftlicher Prüfung vorbehalten dürfe.

Zunächst und entscheidenderweise will sich das Christentum gar nicht aus den Tatsachen dieser hiesigen Welt ableiten und als den einzig gültigen Sinn des Daseins vom reinen Daseinsbefund her ausgeben. Es will nicht dort einspringen, wo wir uns sonst nicht mehr zu raten und zu helfen wüßten. So wenig machen wir unsern Glauben davon abhängig, ob die Rechnung der Welt glatt aufgeht oder nicht, daß wir uns auf diese Erörterung nicht einmal einzulassen brauchten. Das menschliche Denken wird immer weiter fortwuchern in seinem Bemühen, alle aufbegehrende Transzendenz niederzuhalten; es wird alles vom Menschen selbst her bestimmen, alles auf die bloße Endlichkeit hin auslegen, und seine Erfolge werden bezaubern. Das Herz des Menschen ist von sich aus so klein, daß es ein ganzes Leben lang auch daran noch, an dieser verweltlichten Welt, genug haben wird. Und mag es dabei auch bluten, was ist dem Menschen an eigenwilliger Sinngebung und Sinnsetzung nicht möglich, — gerade für seine subjektivsten Ideen vermag er in den Tod zu gehen. Ja, die „Schwere", die quälende Doppeldeutigkeit des Daseins wird heiliggesprochen, die Liebe, die sich schwertut: „Ich liebe alles, wenn auch mit schwerem Herzen" (306). Und doch tut die Liebe sich nicht schwer, so gewiß sie es schwer hat. Wir werden vielleicht auf die kommende Philosophie nichts erwidern können, sondern vor ihr verstummen müssen, der Ring der Welt wird sich zu schließen scheinen; „auf jede Frage, die der Glaube beantwortet, wird sie eine andere Antwort wissen"[4]. Indes eben hier besteht die reine Sachlichkeit des Christentums auf ihrer Forderung. Christentum ist wesenhaft Bewegung, Anrede und Anruf; man macht mit ihm einfach Erfahrung, und nur eines ist zu tun: in Sachlichkeit und Gewissenhaftigkeit seine Bezeugung zu prüfen. Man stößt auf das Christentum, wie man auf Tatsachen des (nun einmal gegebenen) Daseins stößt; es handelt sich zunächst nicht darum, eine neue gedankenschwere Deutung des Menschenlebens anzunehmen, sondern einfach darum, einige geschichtliche Tatsachen festzustellen. Der Christ weiß, wem er glaubt. Christus ist von den Toten auferstanden. Also ein objektiver Tatbestand geschichtlicher Erfahrung, wenn auch gnadenhafter. Aber man lasse ihn nur an sich heran, wie man auch sonst der Erfahrung Einlaß gewährt; die Gnade von oben wird das, was an ihr ist, immer schon wirken. Und niemals sollte man so genau und sachlich sein, als wo die Möglichkeit göttlicher Bezeugung in Frage steht. Hat Gott gesprochen? Hat er sich ausgewiesen? Ist Christus wahrhaft von den Toten auferstanden? Wenn ja, dann folgt alles andere von selbst. Der Rest ist Glaube. Wir fühlen, welch objektive Struktur hier waltet. Freilich wird diese Prüfung nicht rein aktenmäßig und gelehrtenhaft vor sich gehen; viel eher gleicht sie einer Entdeckerfahrt, die Atem und Sinne

[4] Vgl. R. Guardini, Der Herr (1937) S. 453.

benimmt. Christus will erduldet und erlitten sein. Zum mindesten aber ist das Zeichen echter Auseinandersetzung, auch wenn sie scheitert, die tiefe, abgründige Erschöpfung des ganzen Menschen, wie sie Hölderlin durchmachen mußte, nachdem er um Christus gerungen: „Dieses Mal / Ist mir vom eigenen Herzen / Zu sehr gegangen der Gesang." Weder Thomas von Orla noch der protestantische Pfarrer, der in Orlas Leben entscheidend eingreift, beben nach von solcher Erschütterung. Soweit Wiechert mit dem Christentum ein Gespräch herbeiführt, vollzieht es sich in den Außenbezirken, nicht im Innenraum des Christlichen.

Auch er wird ahnen, daß christliches Dasein der Wucht und Schwere nicht entbehrt. Oder belastet das Dunkel des Wortes Gottes den Glaubenden nicht mehr als alle Dunkelheit der Welt? Nicht umsonst ist Christi Zeichen das Kreuz. Wenn Wiechert aus Leiden und Tod die Reife des Lebens aufsteigen sieht, Christus hat Leiden und Tod zur innern Form und zum unablösbaren Kennzeichen unseres Lebens gemacht; kein Traum, keine Ekstatik, die uns hinwegtröstet über die Härte und Schwere dieser Welt. Eben diese leidvolle Welt ist für den Christen der Altar seiner Opferungen, darum möchte er sie wahrlich nicht missen. Es gibt nur Mitgekreuzigtsein. Und süß wird Jesu Joch und leicht seine Bürde nur dem, der ganz geduldig geworden ist. Es wäre ein Fehlschluß, den tröstenden Traum zu wollen, der uns noch das Letzte nimmt, was unser Leid ein wenig lindern könnte (und woran die Menschen sich tatsächlich trösten): die ungehemmte Hingabe an die Möglichkeiten des Diesseits. Wir wären nach dem Worte des Apostels die Elendesten von allen[5]. Auch der Christ treibt auf dem Ozean, wie Thomas von Orla es oft von sich sagt; aber dieser Ozean christlicher Existenz strömt nicht in sich selbst zurück, wie die Wasser auf der runden Erde; er flutet über alle irdischen Küsten hinweg, seine Strömung reißt ins Unendliche. Wir wagen das Größere.

Eine gewisse Transzendenz, ein das Leben Übergreifendes, das Schicksal Überstehendes spürt Wiechert dennoch auf, die Liebe. In ihr allein schwingt sich der Mensch über das Naturgesetz, über die stählernen Gitter empor und trotzt in ihr dem Dasein doch einen Sinn ab. „Das einzige, was wir dem Gesetz entgegenzustellen haben.... Wir werden es erfüllen, aber in der Erfüllung werden wir etwas ausrichten, was es gar nicht kennt, was unsere Schöpfung allein ist und was wie ein fremder Glanz alle Dinge überstrahlen wird, auch sein steinernes Gesicht: unsere Liebe" (280). So ragt denn die höchste Spitze des menschlichen Wesens wie der alle Spannung zusammennehmende Turm eines gotischen Domes aus dem beengenden Gassengewirr heraus, aber über sich selbst ragt er nicht hinaus. Wiechert verwechselt nicht Transzendenz des Menschen über die „Natur" und Transzendenz des Menschen über seine eigene Wirklichkeit und Möglichkeit. Sofern der Mensch Geist ist, überwindet er die Welt in relativer Übersteigung; das Übergewicht des Herzens in der Liebe kann keine Unendlichkeit vortäuschen.

Welcher Aufwand an schmerzlicher Selbstkritik, um die Liebe ihres überweltlichen, göttlichen Sinnes zu entleeren! Und erst diese durch und durch ernüchterte Liebe gestatte es, die Welt ganz ernst zu nehmen in ihrer einmaligen Kostbarkeit, aber auch in ihrer Wesenlosigkeit und grauenerregenden Untiefe. Doch selbst die Schwere und Schwermut dieses Lebens umspielt ein lockender Glanz, mit dem die Armut und Unscheinbarkeit so manchen christlichen Menschentums nicht einmal wetteifern dürfte, ein Glanz verdichteter Immanenz, innig zusammengefaßter Strahlkraft — aber so ähnlich stehen die Gestalten Georg Kolbes in ihrem eigentümlichen, das Auge überfüllenden Schimmer gegenüber den dürftigen, glanzlosen Bildern Rembrandts aus seiner reifsten Zeit, in den Zeichnungen zumal, und doch wird man diesen die vollere Wahrheit zuerkennen. Wo die Dinge zu höchster Sinnfülle emporgelangen, muß nicht immer ein magisches Leuchten sie verraten.

Trotzdem kann man beobachten, daß auch in dieser zugeschlagenen Welt eine Tür noch halb offen bleibt; der Mensch kann sich nicht verleugnen, selbst in seinen Worten nicht, und die Sehnsucht, die in seinem Wesen begründet ist, nicht ganz verschweigen. Es heißt in Wiecherts Roman von einem Toten: „Nein, auch diesen hatte kein Gott der Liebe geführt, oder es war eine unbegreifliche Liebe, die sich seiner angenommen hatte" (282). Die letzten Worte hätten gesperrt gedruckt werden müssen; denn wahrhaftig, das Dasein ist nicht eindeutig; entweder kalt und ohne Liebe von oben, oder aber getragen und umfangen von unbegreiflicher Liebe. Aber darf uns diese Unbegreiflichkeit ein Ärgernis sein, wenn Gott selbst sein Wort für seine Liebe uns verpfändet hat? Mehr will auch das Christentum nicht sagen. Es stellt sich auf das Wort des Herrn, — nur daß dieses Wort, mitten im Wirbel und Widerspruch des Weltgeschehens, unbegreiflich sein muß. Vielleicht darf man aus Wiecherts Satz herauslesen, daß hier die lebendige Seelensubstanz sich gegen gewisse Zumutungen vonseiten des „Verstandes" verwahrt.

Es ist ein gewaltiges Schauspiel, das sich vor unsern geistigen Augen begibt, wie die welthaltigsten und zugleich schöpferischsten Menschen in Vergangenheit und Gegenwart fast ohne Ausnahme die Liebe als die (relative) Lösung des unheimlichen Rätsels Dasein preisen[6]. Zwar erfährt die Idee der Liebe immer wieder eigenartige Auslegungen; aber sie ist das letzte Wort. Carossa weiß in hellseherischen Versen dieses Geheimnis nahezubringen: „Ach, unser Stern / ist voll Gefahr. Doch wissen wir: durch unser Sein / und unser Nichtsein kreist ein Unerkenntliches. / Wir nennen's Liebe. Liebe beten wir dir zu."[7] Was will in diesen Menschen sich für eine Ahnung vorbereiten dessen, der die Liebe selbst ist! Warum vollenden sie den Aufstieg nicht, der sie über alle Gipfel hinausführen würde, über die fernsten Sterne? Vermag das Christentum, das doch nichts anderes ist als der Liebesdialog zwischen dem Dreieinigen und dem begnadeten Geschöpf, sie nicht anzusprechen? Zugegeben, es muß für einen Außenstehenden oft große Schwierigkeiten haben, aus der Vielstimmigkeit des Christentums, wie es sich in Wirklichkeit darbietet, jene Liebeszwiesprache heraus-

[5] 1 Kor. 15, 19.

[6] Hans Urs v. Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele" (1938/39) bringt dafür aufschlußreiche und erschütternde Belege.

[7] Geheimnisse des reifen Lebens (1937) S. 236/37.

zuhören; anderseits, um nur bei diesem einen zu verweilen, werden sich solche Menschen gerade gegen das zur Wehr setzen, was am Christentum zunächst und auch zutiefst erscheint: daß es von außen herantritt, sich nicht aus dem Menschen selbst als eigene Blüte und Frucht entfaltet. Es ist nicht eigenmenschliche, in uns selbst vorgezeichnete Möglichkeit, die den äußersten, aber doch vom naturhaften Innern des Menschen her entworfenen Horizont seines Daseins darstellte. Seit der Renaissance und erst recht seit dem deutschen Idealismus, der unabsehbar weit nachwirkt, wollen diese Menschen nur immer sich aussprechen, nur immer auch in ihrer Existenz ganz sie selber sein[8]. Und doch müßten sie aufsprengen lassen ihre umschlossenen Gemarkungen, die niedrigen Gewölbe, damit Licht werde. Darauf hätte sie das innerweltliche Phänomen der Liebe bringen können, wenn sie schon in ihm das Letzte erblicken. Wesentlich sagt es ja Begegnung mit einem andern, nicht mit sich selbst, einem das Eigene Überwältigenden — würde es ihm widersprechen, auch einmal den ganz andern gleichsam einzuholen? Den uns Fremdesten und doch persönlich Nächsten? Wenigstens sollte Liebe diese entlegenste Möglichkeit offenhalten, ja ihr nachgehen. Hat sie nicht die „Freiheit, aufzubrechen, wohin sie will"? Und die innerste Neigung dazu? Gerade wenn Liebe die Lösung ist, dann wagt sie das Selbstloseste: ganz, unendlich weit von sich wegzuwandern. Tut sie es, wird sie auf Ihn treffen, den persönlich-transzendenten Gott. Er mag ihr unbegreiflich scheinen, sie findet nichts dabei, da Er der ganze Andere ist. Liebe zielt auf Selbstentäußerung. So laßt uns denn zu Ende lieben! Dann werden wir uns ganz verlieren und für das empfänglich sein, was nicht aus uns selbst ist, uns gar nicht mehr gebührt; was uns also nur von außen frei geschenkt werden kann: für die Liebe des persönlichen Gottes, der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi. Damit soll nicht gesagt sein, daß metaphysische Analyse in der Intentionalität des Liebesaktes einen unmittelbaren Bezug auf den persönlichen Gott entdecken könne oder gar auf den Gott der Übernatur, der in ganz unzugänglichem Lichte wohnt; noch auch, daß wir aus psychologischer Notwendigkeit unserer Liebe selbst und denen, die wir lieben, Ewigkeit und unendliches Leben zuwünschen; sondern nur, daß der Gott des Christentums in der Richtung jener Liebe liegt, die auch Wiechert zu kennen meint.

Er dürfte mit weit mehr Recht vom „einfachen Leben" reden, wenn er nicht zu sehr vereinfachte; wenn er die Liebe inständig wandern ließe, bis sie anlangt, d. h. bis ihr der entgegenkommt, der sie schon immer erwartet und an sich zieht. Das ist doch das Einfachste, wenn auch nicht Leichteste.

Helmut Ogiermann S. J.

[8] Vgl. die Maxime R. G. Bindings (Das innere Reich 5 [1938] S. 4): „Ganz und ehrlich, ohne Hintergedanken und völlig aus sich heraus, so recht eigentlich ohne Gottes Hilfe Mensch zu sein — das ist das große Wagnis und die eigentliche heimliche Sehnsucht unserer Zeit."

BESPRECHUNGEN

GESAMTDARSTELLUNGEN DER GLAUBENSLEHRE

1. *Katholische Dogmatik* nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Von Dr. Franz Diekamp. 2. Bd., 8. u. 9., verb. Aufl.: Die Lehre von der Schöpfung, der Erlösung und der Gnade. (X u. 582 S.) Münster 1939, Aschendorff. M 12.85; geb. 14.75
2. *Eine Theologie der Verkündigung.* Von Hugo Rahner. 2. Aufl. gr. 8° (202 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. M 5.20
3. *Katholische Dogmatik.* Von Michael Schmaus. 2. Bd.: Schöpfung u. Erlösung. gr. 8° (XIV u. 463 S.) München 1938, Hueber. M 9.80; geb. 11.80
4. *Manuale Theologiae Dogmaticae.* Von Anselm Stolz O. S. B. und Herm. Keller O. S. B. Freiburg i. Br., Herder. 9 Fasc.
   Fasc. II: A. Stolz, De SS. Trinitate. 1939. gr. 8° (VIII u. 150 S.) Brosch. M 2.80
   Fasc. VII: A. Stolz, De Ecclesia. 1939. 8° (60 S.). Brosch. M 1.40

Die deutsche Theologie hat sich wieder mehr dem systematisch-dogmatischen Schaffen zugewandt, nachdem als Erbe des vergangenen Jahrhunderts besondere apologetische Aufgaben zu lösen waren und die Forschung vorwiegend der historisch-kritischen Arbeit gehört hatte. Zwar ist letztere noch längst nicht abgeschlossen, aber eine neue Zeit stellt neue Aufgaben. So brauchte es dringend eine aus dem neuen Geist und Leben geborene Darstellung des Dogmas, Aufhellung der großen Zusammenhänge, Neugestaltung des Aufbaus der Dogmatik. Ein über die engere Fachtheologie hinausreichender Kreis von Schriftstellern ist hier an der Arbeit. Die eigentliche Fachtheologie aber sieht als große Aufgabe vor sich: Einbau der positiven, dogmengeschichtlichen Ergebnisse, Erarbeitung einer Theologie der Bibel und der Väter über exegetische und kritische Forschungen hinaus.

1. Das Werk Diekamps ist der Typus eines Lehr- und Lernbuches der katholischen Dogmatik. Sicher enthält es eine Theologie von systematischer Geschlossenheit und ausgesprochener Prägung. Klarheit und Kürze sind die bekannten Vorzüge. Durch begriffliche Genauigkeit und ausführliche Behandlung der großen Schulfragen der Vergangenheit vermag diese Dogmatik vorzüglich zu wissenschaftlichem Denken und Arbeiten zu erziehen. Vielleicht treten aber diese Schulfragen nach heutigen Begriffen doch zu sehr in den Vordergrund. Es sollte auch bei klarer Stellungnahme und etwas mehr die Größe des Mysteriums hervortreten, das auch durch die Arbeit theologischer Schulen nicht erschöpft werden kann.

2. Rahners Buch ist eine der Schriften, die aus dem Gedanken einer Verkündigungstheologie heraus entstanden sind. Unterdessen ist einige Klärung um das Thema Verkündigungstheologie gekommen, und Rahner selbst gibt eine Übersicht über das Schrifttum. Davon abgesehen, vermag das Buch viele Anregungen zu einer lebendigen Verarbeitung der Dogmatik zu geben, ohne freilich den Anspruch auf wissenschaftliche Vollständig-

keit zu erheben. Aus seinen Analysen über den Begriff der Offenbarung heraus gibt der Verfasser einen Durchblick durch den ganzen Bau der geoffenbarten Wahrheit und zeigt überall die Spannungs- oder Gegensatzeinheit von Sichtbar und Unsichtbar, Geist und Welt, Liebeskirche und Rechtskirche, und gibt gute Winke für bestimmte Fragen der Gegenwart, etwa pneumatischer Frömmigkeit als dem Gegenpol von Veräußerlichung. Vorbildlich kann die Art sein, wie Rahner die Theologie der Väter erarbeitet, besonders jene Theologie, die die Väter in den Mysterien des Lebens und Sterbens Jesu gefunden haben.

3. Die neue Dogmatik von Schmaus ist eine erste großangelegte Verwirklichung so vieler Wünsche einer geistig aufgeschlossenen Welt an die Fachtheologie. Das feine Gefühl für die neuen Bestrebungen ist zum Anreger dieses Werkes geworden. Es ist dies eigentlich die erste deutsche Dogmatik, die in „einer" Sprache geschrieben ist. Daß die deutsche Theologie jetzt erst so recht beginnt, um eine ihr eigene deutsche Sprache zu ringen, ist historisch erklärlich, aber doch bedauerlich. Ohne Zweifel ist es zu begrüßen, daß der Verfasser die Übersetzung der Schulsprache durch das ganze Werk durchgeführt hat, wenn auch noch nicht die begrenzte Genauigkeit der lateinischen Ausdrücke erreicht ist. Der Hauptteil des 2. Bandes ist die Christologie, die Schmaus mit Recht in die Mitte der Dogmatik rückt zu einer tiefen Christozentrik der ganzen Welt- und Heilsgeschichte. Geschichtlich wie systematisch ist hier der paulinische Gedanke des εἰς Χριστόν umfassend durchgeführt. Aus dieser Idee heraus erarbeitet Schmaus eine wirkliche Heilstheologie, besonders auch für das Alte Testament und für die Engel- und Dämonenlehre, die meist ohne innern heilstheologischen Zusammenhang in den Lehrbüchern geboten wird. Da diese Dogmatik viele Schüler finden wird, so ist zu wünschen, daß gelockerte Darstellung und moderne Sprache an manchen Stellen doch auch zu voller Klarheit führen möge, was beim ersten Versuch wohl noch nicht so möglich war. Die Erklärung der Einheit in Christus hat dieser Darstellungsweise wohl noch die meisten Schwierigkeiten gemacht. Zu Mißverständnissen könnte Anlaß geben, was als dritte Hilfsvorstellung zur Erklärung der Einheit in Christus bezeichnet wird (284 285). Als diese führt der Verfasser neben andern Gedanken die Lehre der deutschen Mystiker vom Seelenfünklein an, „dem innersten Bezirk des Menschen, der Spitze, der Innigkeit der Seele", wo die innerste Berührung Gottes mit der Seele sich vollzieht. „Bei der Menschwerdung ist nun Gott, der Sohn Gottes, die Innigkeit der menschlichen Natur in einer über alle Begnadigung und göttliche Berührung der andern Menschen hinausgehenden Kraft geworden. Wenn man da von außen nach innen geht, kommt man gleichsam schon früher zu dem Punkt, wo die Innigkeit Gottes aufbricht. Er liegt nicht erst jenseits des Seelenfünkleins oder der Spitze der Seele. Er ist schon dort, wo bei jedem andern Menschen, noch die menschliche Innerlichkeit herrscht. Die Mitte, in der alles Denken und Wollen entsteht ..., ist nicht bloß vom Sohne Gottes erfüllt, sondern ist der Sohn Gottes" (S. 285). Wenn der Leser den Begriff „Seelenfünklein" so nimmt, wie er gewöhnlich genommen wird, so muß sich eine schiefe Auffassung ergeben, die dem Verfasser natürlich völlig ferne liegt, wie er auch wohl obige Begriffe nicht so genau angewandt hat. Unter Seelenfünklein (so sei zum vollen Verständnis des Gedankens angeführt) verstehen die Autoren den rein geistigen „Teil" der Seele, die Geistseele im Gegensatz zur Leibseele, die geistige Wesenheit also, die z. B. die Mystiker als sich selbst gegenwärtig erfahren ohne leibseelische Tätigkeit. Dieses tiefste Seelenzentrum (zum Ausdruck vgl. Zahn, Mystik 3—5, S. 348) bleibt auch bei Christus rein menschlich, ist auch bei ihm der Ort der Begnadigung durch die geschaffene Gnade im Heiligen Geiste und der Gottesschau und kann nicht der Gottheit weichen, weil es eben zum Menschlichsten des Menschen gehört. In der Erklärung von Schmaus möchte man hier eine klarere Fassung wünschen, weil erfahrungsgemäß sich auch heute noch manche Unklarheit in der Auffassung von Gläubigen findet, besonders leicht in einer falsch verstandenen Herz-Jesu-Verehrung, die übrigens bei Schmaus eine schöne dogmatische Behandlung gefunden hat. (Vgl. Mager, Art. „Mystik" in Lex. für Theol. und Kirche.)

4. In lateinischer Sprache ist unterdessen eine neue Dogmatik begonnen worden von deutschen Professoren des Anselmianum in Rom. Sie stellen sich zur Aufgabe, positives, dogmengeschichtliches Wissen mit der theologischen Spekulation zu vereinen. In dem kurzen und klaren Heft von Stolz über die heilige Dreifaltigkeit ist damit ein guter und vielversprechender Anfang gemacht, besonders mit den Ausführungen über griechische und lateinische Trinitätslehre und deren dogmengeschichtliche Entfaltung. Auch sonst sucht diese Dogmatik neue Wege zu gehen, etwa in der Neugestaltung des traditionellen Aufbaus und der Überwindung der apologetischen Einstellung. Letzteres zeigt sich an dem originellen Heft von Stolz über die Kirche, das vor allem eine Dogmatik der Kirche bringt, und zwar aufgebaut auf der dogmengeschichtlichen Entfaltung dieser Lehre. Aber gerade weil der Verfasser hier dogmengeschichtlich vorangeht, vermißt man um so stärker ganz deutlich hervortretende Ideen der Väterlehre, so über den Heiligen Geist als der „Seele des Leibes" Christi, der Kirche, wie überhaupt das Wirken des Heiligen Geistes in dieser Dogmatik von der Kirche wenig zur Sprache kommt. Es sei in diesem Zusammenhang gestattet, hinzuweisen auf einen vergessenen deutschen Theologen und seine Ausführungen über Geist und Kirche: Dieringer, Lehrbuch der Katholischen Dogmatik (Mainz 1865), bes. S. 566—578.

A. Grillmeier S. J.

LITURGIE

Das katholische Gotteshaus, sein Bau, seine Ausstattung, seine Pflege im Geiste der Liturgie, der Tradition und der Vorschrift der Kirche. In Verbindung mit Fachleuten dargestellt und herausgegeben von Robert B. Witte. (XXXII u. 462 S. Lexikonformat) Mainz o. J., Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 12.50

Das Handbuch wird allen, denen die Erbauung eines katholischen Gotteshauses und die Obsorge für die Beschaffung eines seines erhabenen Zweckes würdigen, den Anforderungen der liturgischen Verrichtungen, dem durch die Tradition gegebenen bindenden Brauch und den ausdrücklichen Vorschriften der kirchlichen Gesetz-

gebung entsprechenden Einrichtung obliegt, wie auch allen, die als Handwerker dabei mitwirkend tätig sind, als Wegweiser sehr willkommen sein. Es gliedert sich in vierzehn Kapitel. Das erste ist einer Darlegung der Grundlagen der kirchlichen Kunst gewidmet. Die fünf folgenden behandeln den Kirchenbau als solchen, die Einrichtungsgegenstände des Chores, des Kirchenschiffes und der Sakristei sowie die künstlerische Ausstattung des Gotteshauses durch Schöpfungen der Malerei und Plastik, des weiteren die liturgischen Paramente, die liturgischen Gefäße und Geräte sowie die liturgischen Bücher. Das zehnte Kapitel bespricht die Einrichtungen in und an den Kirchen zu nicht unmittelbar liturgischen Zwecken, Lautsprechvorrichtung, Turmuhren, Anlagen zur Erleichterung des Geläutes, Heizungs-, Beleuchtungs- und Blitzableiteranlage; das elfte Gebrauchsgegenstände nichtliturgischen Charakters, das zwölfte die kirchliche Denkmalspflege, das dreizehnte den Friedhof. Das vierzehnte endlich bietet Richtlinien für die zu schließenden Verträge. Bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes muß es genügen, an dieser Stelle einen Überblick über den sehr umfassenden Inhalt des selbst Gegenstände sehr nebensächlicher Art berücksichtigenden Werkes gegeben zu haben. Ein näheres Eingehen auf ihn und eine sachgemäß prüfende Würdigung von Einzelheiten war infolge derselben unmöglich. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Verfasser sich mit der gleichen Entschiedenheit wie gegen den sog. Kitsch, so auch gegen den Schund gewandt hätte, der sich unter dem Anspruch, die einzige zeitgemäße kirchliche Kunst darzustellen, noch immer in den verschiedenen Zweigen des kirchlichen Kunstschaffens breit macht.

J. Braun S. J.

La prière des églises de rite byzantin. Tome I: L'Office Divin, la Liturgie, les Sacrements. Par le R. P. F. Mercenier du monastère d'Amay et M. le chanoine François. 8⁰ (485 S.) Paris, Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique) 1937 (o. J.). Tome II 1 8⁰ (430 S.) ebd. 1939. Fr 32.—

Das ganze, auf drei Bände berechnete Werk soll den gesamten griechischen, richtiger byzantinischen Ritus zur Darstellung bringen, um so einer Annäherung der Ost- und Westkirche und ihrer Wiedervereinigung zu dienen. Der erste Band gliedert sich in drei Abteilungen, von denen die erste den Ritus des kirchlichen Offiziums wiedergibt, die zweite den Ritus der drei eucharistischen Liturgien, der des Chrysostomus, des Basilius und die der vorkonsekrierten Gaben, die dritte den Ritus der Spendung der heiligen Sakramente und der mit ihr in Zusammenhang stehenden liturgischen Verrichtungen. Der zweite Band des Werkes soll in zwei Halbbänden die den im ersten übersetzten, stets gleichbleibenden Bestandteilen des Offiziums und der Messe nach Zeiten, Tagen und Festen des Kirchenjahres einzuschaltenden wechselnden Teile in französischer Übersetzung wiedergeben. Der bereits erschienene erste Halbband unterrichtet zunächst über das Kirchenjahr des byzantinischen Ritus, über die seine Feier regelnden liturgischen Bücher; dann bringt er in vollständiger Übersetzung die wechselnden Bestandteile des Offiziums und der Messe an den unbeweglichen Festtagen des Herrn und Marias.

J. Braun S. J.

KIRCHENGESCHICHTE

Werkbuch der Kirchengeschichte. I. Teil: Die Kirche der Martyrer und Katakomben. In Werkstunden zusammengestellt. Von Dr. Georg Hahn. Mit 47 Werkbildern. gr. 8⁰ (XI u. 474 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. M 10.60

Ein Buch mit etwas überraschendem Titel. Der Verfasser will mit diesem Werkbuch bewußt etwas Neues bieten. Es soll weder eine flüssig geschriebene Kirchengeschichte sein noch einfach eine Quellenauslese, sondern eine Werkstatt für den Religionslehrer, den Prediger, für den aufgeschlossenen Gläubigen, der an der zeitlichen Erscheinungsform seiner Kirche lebendigen Anteil nimmt. So gesehen ist das Buch entschieden ein neuer und zur Hauptsache geglückter Wurf, für den dem Verfasser viele Priester und Laien dankbar sein werden.

Man kann vielleicht den Aufbau kurz als eine Vereinigung von Kirchengeschichte und Väterlesung bezeichnen. Den jeweiligen kirchengeschichtlichen Kapiteln, die den bewährten großen Werken von Kirsch und Ehrhard folgen, sind in weitestem Umfang die Väter der ersten Jahrhunderte eingefügt nach vorliegenden bekannten Übersetzungen. Neben den Vätern auch andere christliche und heidnische Zeugnisse. Der Verfasser verschmäht es auch nicht, oft längere Stücke aus hervorragenden modernen Werken der Weltliteratur (Sienkiewicz, Le Fort u. a.) zu bringen, um noch mehr in die Stimmung und das pulsende Leben zu versetzen. Ein Vorgehen, das wir in so einem Werkbuch gar nicht vermissen möchten. Am Schluß der einzelnen Kapitel hat der Verfasser zur weiteren Anregung und Vertiefung eine Reihe von Fragen über den behandelten Stoff zusammengestellt und gibt auch immer die wichtigste Literatur bei.

Ein gutes Drittel des Buches ist der innern Kirchengeschichte gewidmet: Gottesdienst, Aszese, Lehrentwicklung, Sakramente, soziale Tätigkeit, Gefahrenzonen der Kirche usw. Am Schluß Kaiser- und Papsttabellen und Zeittafeln; ferner ein ausführliches Sach-, Namen- und Literaturverzeichnis.

Der Verfasser hat den ersten Jahrhunderten einen ganzen Band gewidmet, während die zwei kommenden für die Zeit bis zur Gegenwart reichen müssen. Diese ungleiche Verteilung soll hier nicht beanstandet werden. Die Werkstatt der werdenden Kirche ist besonders geeignet für ein Buch solcher Art. Man kann auf die zwei andern Bände gespannt sein. Die Schwierigkeiten vor allem der Auswahl, und dabei doch nichts Wichtiges auszulassen, werden da ins Übergroße wachsen.

F. Strobel S. J.

Die Briefe des Francisco de Xavier, 1542—1552. Ausgewählt, übertragen und kommentiert von Elisabeth Gräfin Vitzthum. 8⁰ (336 S.) Leipzig 1939, Jakob Hegner. Geb. M 9.50

„In diesem Buche wird der Versuch unternommen, das Leben und Werk dieses Mannes aus seinen eigenen Dokumenten lebendig werden zu lassen.... Diese Briefe sind — wie keine noch so erleuchtete biographische Darstellung es vermöchte — berufen, Zeugnis zu geben nicht nur von dem äußern Wirken dieses bedeutenden Missionars, sondern auch vom innersten Wesen und von der sieghaften Kraft seiner Persönlich-

keit" (16). Dieser „Versuch" ist meisterhaft gelungen. Die kurze, gehaltvolle „Einführung" über „Die Zeit", „Der Mensch", „Das Zeugnis" ist leuchtender Goldgrund, auf dem der Heilige und sein Werk dem Leser entgegentritt. Aus den Briefen, deren Zahl wohl durch ein Versehen mit „anderthalbtausend" (16) angegeben wird, aber tatsächlich keine zweihundert beträgt, sind nur fünfundfünfzig Stück abgedruckt. Aber die geschickte Auswahl und Kürzung vermeidet Wiederholungen und Nebensächlichkeiten, die den Leser nur ermüden würden, ohne der Gestalt und dem Wirken Xavers Wesentliches hinzuzufügen. Die zeitliche Abfolge der Briefe wird beibehalten. Aber ihre Einteilung in Gruppen mit treffenden Überschriften und gediegenen „Kapitelvorsprüchen" ist zweifellos ein Meistergriff, der hinter der Fülle der äußern Wirksamkeit das Wachsen und Reifen des Heiligen plastisch hervortreten läßt. „Nicht Mission steht in diesen Briefen im Vordergrund, sondern der Mensch, nicht die Methode, sondern die Persönlichkeit, nicht das Werk, sondern der Heilige" (26). Der ausführliche „Kommentar" (249—324) zu den einzelnen Briefen offenbart gründliches Studium der neuesten Xaveriusforschungen und bewundernswerten Blick für Wesentliches. Dadurch werden die Briefe das, was sie nach den Absichten der Herausgeberin sein sollen: Zeugnis des Mannes, „der den Großen seiner Zeit als Mensch ebenbürtig und als Christ überlegen ist, Entdecker- und Eroberergenie wie sie; der die Weltgeschichte nicht in ihrem äußern Lauf, sondern in ihrem innern Gefüge beeinflußt hat, der in Asien vollbrachte, was dem Europa seines Zeitalters nicht gelang: die Einheit der christlichen Lehre leuchten zu lassen in Klarheit und Kraft, Conquistador der Seelen, der die halbe Welt durcheilte, er, dem das christliche Volk den Ehrentitel eines Apostels von Indien und Japan gab, den die Kirche zum Patron der Glaubensverkündigung in der ganzen Welt erhob" (16), „jener Conquistador, der dieses Indien nicht beraubt, sondern beschenkt hat", der in Wahrheit vollbracht hat, „was Christoph Kolumbus und seine Nachfolger nicht vermocht hatten: ‚Christophorus' über den Meeren einer neuen Welt, Christusträger zu sein bis an die Grenzen der Erde" (29). Mit dem Buch wird dem deutschen Leser endlich wieder in formvollendeter Sprache ein geistiger Schatz der christlichen Weltliteratur erschlossen; denn Xaver hat auch unserer Zeit viel zu sagen. Man wird dem Urteil der Herausgeberin zustimmen müssen: „Deutlich läßt es das Zeugnis seiner Briefe erkennen: so genial immer Xavier auch als Schöpfer eines einheitlichen Missionsgebietes und als Begründer der verschiedenen Missionsweisen gewesen ist — größer war er immer als Mensch, und seine eigenen gigantischen Erfolge gründen nicht in erster Linie in seiner Methode, sondern in seiner Persönlichkeit! ... Dieser Briefe letzter und tiefster Wert ist ... überzeitlich. Die klassischen Lehren dieser Briefe über das innere Leben des Christen gehören in eine Reihe mit der ‚Nachfolge Christi' des Thomas von Kempen, den ‚Exerzitien' des Ignatius von Loyola, der ‚Philothea' des Franz von Sales. Diese Briefe sind in ihrem ethischen Gehalt zeitlos und überpersönlich, und sie sind dennoch unlöslich verknüpft mit dem Wesen dessen, der sie schrieb, sie sind das große und eindringliche Selbstzeugnis eines liebeglühenden, großen christlichen Herzens" (28). J. A. Otto S. J.

SCHÖNE LITERATUR

Der Neffe des Marschalls. Roman von Johannes Kirschweng. Mit Buchschmuck von Rudolf Hesse. 8° (382 S.) München-Freiburg i. Br. 1939, Karl Alber. Geb. M 5.50

Der Neffe des Marschalls Ney überwindet die Erinnerungen an seine Kriegszeit unter Napoleon und findet den Weg zu einem mutigen Leben der Arbeit in seiner Saarheimat. Mehr als früher, im Anschluß an „Odilo und die Geheimnisse", sucht Kirschweng die innere Seele des Landes und seiner Menschen zu fassen, die im Dienst Gottes mit den Mächten der Finsternis ringen müssen und ihre irdischen Schicksale, hier die Eingliederung in den preußischen Staat, auswerten. Künder dieser geheimen Gedanken ist David Mispel, der zuweilen an Wahnvorstellungen leidet, von denen die Griechen glaubten, daß Gott in ihnen rede. Es wäre eine vollendetere Form denkbar, um die Tiefen des menschlichen Lebenssinnes zur Anschauung zu bringen. H. Becher S. J.

Ein fröhlicher Mensch. Roman vom Reichtum des Lebens. Von Georg Rendl. 8° (371 S.) München-Freiburg i. Br. 1939, Karl Alber. Geb. M 5.30

Rendl hat ein fröhliches Buch geschrieben aus vieler Liebe zu seiner salzburgischen Bergheimat. Ein schwermütiger Vater und seine beiden Söhne, der tiefsinnige Simon und der sichere Engelbrecht, kämpfen um ihren vom Bergsturz bedrohten Thorberger Erbhof. Engelbrechts Fröhlichkeit fließt aus einem lauteren Herzen, dem es gegeben ist, die Kluft zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren mit seiner dankenden, gottpreisenden Liebe zu erfüllen (230). Er wird auch Helfer und Retter der ganzen Dorfgemeinde, für die er ohne Menschenfurcht bei den Mächtigen eintritt.

H. Becher S. J.

Peter Anemont. Von Rüdiger Syberberg. 8° (432 S.) München-Freiburg i. Br. o. J., Karl Alber. Geb. M 5.80

Eine freudige Überraschung ist dieser Roman. Er erzählt von einem einfachen Westfalenburschen, Peter Anemont. Seine Wanderschaft beginnt in einer Sägemühle, er wird Rheinschiffer, wandert durch das Land nach Bremen, kommt in den Weltkrieg, gerät in russische Gefangenschaft und hat einen sehr langen Heimweg. Aber in aller Buntheit seines Schicksals, in seinen freudigen und leidvollen Erlebnissen, in dem schlichten, naturgewachsenen Menschenleben wird immer deutlicher die übernatürliche, christliche Wirklichkeit sichtbar, die in allem da ist und wirkt, gerade auch in der Verworfenheit und Bosheit der Menschen. So wird das äußere, doch so lebendig erzählte Geschehen fast belanglos vor der Daseinsmächtigkeit des Reiches Gottes unter den Menschen und seiner Freude in ihnen.

Dabei bezeugt sich in der Wirklichkeits-, ja oft Gegenwartsnähe der Gestaltung und in ihrer Überzeugungskraft der dichterische Genius eines großen Epikers. H. Kreutz S. J.

Der Wolfsfreier und die Magd Ilsa. Von Erich Kramer. 8° (149 S.) München-Freiburg i. Br. o. J., Karl Alber. Geb. M 3.20

Die Introitusworte des Sonntags Septuagesima könnten über diesem Buch stehen: „Seufzer des Todes waren

rings um mich, Höllenqualen haben mich umgeben." Die Spukgeschichte einer zwitterigen Werwolfsfamilie, die den Bauer Peter Dimpel in ihre Gewalt zu bringen sucht, ist dichterisches Symbol für dämonische Urmächte, die den Menschen umlauern.

Leider wird die Wirkmächtigkeit auf die Phantasie des Lesers zuweilen gestört, weil die Konstruktionsarbeit des rational motivierenden Dichters zu sichtbar wird. H. Kreutz S. J.

Gericht über Veit Stoß. Die Tragödie eines Bildschnitzers. Erzählt von Leo Weismantel. 8° (388 S.) München-Freiburg i. Br. 1939, Karl Alber. Geb. M 5.20

Durch die Ereignisse der Zeit sind wir auch neu hingewiesen worden auf den Hochaltar in der Krakauer Marienkirche, den der Nürnberger Meister Veit Stoß Ende des 15. Jahrhunderts schuf. Des Meisters Rückkehr von dort in die Heimat und sein tragisches Geschick wird erzählt, so wie Weismantel erzählen kann. Bei äußerer Gleichartigkeit ist es doch ein ganz anderes Buch als sein Riemenschneider-Roman geworden. Es hat nicht die Geschlossenheit eines Romans, die von der Künstlerpersönlichkeit des Bildschnitzers her da ist und ausgeformt wird. Dieses Buch scheint offen zu sein nach vielen Seiten.

Mit der vielfachen Ungerechtigkeit der Welt, die dicht vor der Reformation steht, wird Veit Stoß nicht fertig, der so tief in der Gerechtigkeit Gottes zu Hause ist, die in seinen heiligen Bildwerken lebt. Die Schöpfung seiner reifen Alterswerke ist fast ganz überdeckt von all dem, was in seinem Leben, seiner Familie und in der Welt zu Grunde geht und was kurz vorher noch scheinbar wert und heilig galt. Aber bei aller Treulosigkeit rings um ihn lebt in dem ganz einsam gewordenen alten Mann so selbstverständlich der Glaube, den bis heute seine Bilder künden. So bezeugen Veit Stoß und Weismantel zusammen, wie christliches Dasein alle Untergänge dieser Erde durchdauert. H. Kreutz S. J.

Miele kehrt heim. Roman von Emile Buysse. 8° (287 S.) Düsseldorf 1939, Droste-Verlag und Druckerei. Geb. M 6.—

Ein flämischer Lehrer wird nach vier Jahren Yser vom Fronterlebnis nicht mehr losgelassen. Erst nach Jahren findet er heim in die große Ordnung des Lebens, die der Bauer Petrus de Mersseman gleichsam persönlich verkörpert, und die ihm das Mädchen Lieveke endgültig bringt: die Ordnung, in der Gott an der Spitze steht und die Flanderns Scholle und Geschichte gleichermaßen lebenspendend umgreift. Dazwischen liegt freilich die Unordnung seiner Hetze durch die Großstädte. Aus dem Frontsoldaten wird der „Soldat des Lebens". G. Kurz S. J.

Fernes Läuten. Ein Buch der Begegnung. Von Helene Pagés. 8° (283 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. M 4.80

Eine alt gewordene Lehrerin schaut auf ihr Leben zurück, auf die Kinder, die durch ihre Schule gingen, und deren Lebensschicksal. Davon wird so lebendig und jugendfrisch erzählt, daß wir mit ihr durch die ferne Zeit und das schöne Land wandern, und dabei wird deutlich, welchen Wert für unseres Volkes Erziehung eine gute und gläubige Lehrerin hat.
H. Kreutz S. J.

Vorabend. Roman von Peter Hergenbrecht. 8° (316 S.) Tübingen 1939, R. Wunderlich. Geb. M 5.50

In vorsichtiger Nachzeichnung wird das Werden des jungen Thomas Reiker entfaltet. Das Aufblühen der rheinisch-westfälischen Industrie mehrt den allgemeinen Besitz- und Genußstand, läßt aber die Seelen verkümmern. Ein neuer Dichter, Stefan George, findet unter den Besten der Jugend Anklang. Auch Thomas stellt sich zu ihm, ohne aber deswegen mehr zu finden als die Hoffnung auf ein besseres Vaterland. Mit ihr zieht er mutig in den Krieg und fällt. Bei dem dunklen Mitgefühl bleibt der Dichter stehen und wird so psychologisch der Zeitlage gerecht. H. Becher S. J.

Von 1914 bis 1939. Sinn und Erfüllung des Weltkrieges. Von Werner Beumelburg. (60 S.) — *Vier Jahre an der Front.* Aus dem Kriegstagebuch von Rudolf G. Binding. Herausgegeben mit einem Nachwort von Konrad Nußbächer. (88 S.) — *Der dümmste Sibiriak.* Erzählung von Bruno Brehm. Mit einem Nachwort von Herbert Günther. (77 S.) — *Viertausend Jahre jüdischer Geschichte.* Von Dr. Walther Brewitz. (236 S.) — *Nocturno.* Von Kurt Kluge. Mit einem autobiographischen Nachwort des Verfassers. (79 S.) — *Trutzbüchlein der Deutschen.* Zusammengestellt von Henrik Becker. (77 S.) — *Wie Grete aufhörte ein Kind zu sein.* Eine Erzählung aus Südafrika. Von Hans Grimm. (76 S.) — Alle 12°; Leipzig 1939, Reclam.

Die Sammlung Reclam bietet als neueste Erscheinungen wieder wertvolle Bändchen. Bruno Brehm mit einer Ehrenrettung des österreichischen Heeres und dem Bericht von der Treue eines Deutschen, der „der dümmste Sibiriak" zu sein scheint, und Binding mit einer Auswahl seines Kriegstagebuchs, in dem er als wahrhaft selbständiger Mensch den Krieg meistert, stehen an der Spitze. Das Trutzbüchlein der Deutschen gibt Kernworte großer Deutscher aus alter und neuer Zeit, Beumelburg eine Betrachtung über den Sinn, den er in der Zeit von 1914—1939 verwirklicht sieht, K. Kluge ein Traumbild von dem Schicksal der Tochter Marie Antoinettes, die dem Temple entfloh, Brewitz in gestraffter Form eine umfassende und zeitgemäße Geschichte des Judentums. H. Becher S. J.

Den südafrikanischen Novellen Grimms ist die Erzählung entnommen, in der ein Farmerkind sich beinahe an einen jungen Schwarzen verliert und der Dichter mit hohem Ernst auf die Gefahren des Zusammenlebens von Weiß und Schwarz hinweist.
I. A. Otto S. J.

Die Berufenen. Von Ruth Schaumann. 8° (40 S.) Mainz 1939, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. M 2.50

In kristallklare Sonette gebannt bietet die Dichterin ihr Wissen um die göttliche Berufung zumeist der einfachen Menschen. Sie schaffen mit am Werk Gottes und gehen darum auch in die Vollendung ein, während der Gelehrte, der Gott vergißt, in der Todesstunde erbleichen muß. H. Becher S. J.

Steirischer Lobgesang. Von Max Mell. 8° (235 S.) Leipzig 1939, Insel-Verlag. Geb. M 4.50

Die sechzehn Stücke sind Sätze eines einzigen Lobgesangs auf die Steiermark, ihre Natur und ihre Menschen. Die tiefen Einsichten, die sich dem dramatischen Sucher Mell aus den Volksspielen ergeben, von denen mehrere Stücke handeln, bieten allgemeingültige Erkenntnisse über das, was dem Menschen das Spiel geben kann: selbst das grobe Symbol, ja gerade das unzulängliche Bild weckt seine Seele und führt sie durch das sinnenbindende Erdenreich hindurch zu den letzten Wurzeln seines Seins. H. Becher S. J.

TOD UND JENSEITS

1. *Das Jenseits.* Von Josef Staudinger. 8° (398 S.) Einsiedeln 1939, Benziger. Kart. M 7.30
2. *Vom Bild und Sinn des Todes.* Von Friedrich Husemann. 8° (215 S.) Dresden 1938, E. Weises Buchhandlung. Kart. M 5.—
3. *Tod und Unsterblichkeit im Weltbild indogermanischer Denker.* Von K. Schrötter und W. Wüst. 8° (242 S.) Berlin 1939, Ahnenerbe-Stiftung-Verlag. Kart. M 3.60
4. *Ewiges Gedächtnis.* Worte am Grabe großer Deutscher, eingeleitet von R. A. Schröder. 8° (81 S.) Hamburg 1939, Chr. Wegner. Geb. M 2.50
5. *Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche.* Übertragen von P. Paulus Matzerath O. S. B. kl. 8° (160 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Kart. M 2.20

Erst an seinen Möglichkeiten und an der Zukunft liest der Mensch ab, was er letztlich ist.

1. Die Themen der christlichen Eschatologie sind die letzten Möglichkeiten des Menschen in Himmel und Hölle, das Diesseits im Lichte des Jenseits und der Übergang in Tod und Gericht. Staudinger verfügt als Professor der Exegese über ein reiches Material aus der Schrift, das er mit zahlreichen Stimmen der Freunde und Feinde durchsetzt. So ist ein Buch entstanden, das in klarer Gedankenführung das Ewige der christlichen Verkündigung bietet, ohne jene Gesichtspunkte merklich in den Vordergrund zu rücken, denen die Vorliebe der Gegenwart gehört. Zum Beispiel wird in den einleitenden Kapiteln für die Psychologie der Ungläubigen und die Finalität der Erfahrungswelt nicht alles geboten. Ohne die Sachlichkeit aufzugeben, wird die Sprache in manchen Teilen beredt.

2. Die anthroposophischen Grundbegriffe über Tod und Jenseits entwickelt im Anschluß an Rudolf Steiner das Buch Husemanns, in dem er die Ergebnisse von Vorträgen und Arbeitskreisen zusammenfaßt. Als leitender Arzt an einem Sanatorium bei Freiburg i. Br. versucht der Verfasser mit dieser Sinngebung jenen Patienten eine letzte seelische Hilfe zu leisten, denen er das Sterben nicht mehr ersparen kann. Man wird auch als Christ nicht nur das ärztliche Ethos anerkennen, sondern auch das Ziel bejahen, das angestrebt wird: den Menschen von einem Materialismus erlösen, der weder Freiheit noch Ewigkeit kennt. Um so deutlicher gehen dann allerdings die Wege auseinander, die hüben und drüben dazu eingeschlagen werden. Für uns ist der Tod nicht der Preis, mit dem das organische Leben seine Differenzierung und Individualisierung in Bewußtseinsformen bezahlt, und das Fortleben etwas anderes als eine reine Lichtgestalt, die auf Wiederverkörperung wartet. Eine ausführliche Darlegung und Würdigung hat die Anthroposophie um Rudolf Steiner vom katholischen Standpunkt in dem Handbuch der katholischen Sittenlehre von Professor Fritz Tillmann gefunden (Bd. IV 1, S. 284—291).

P. Bolkovac S. J.

3. Vom Standpunkt eines rassegebundenen Pantheismus aus versuchen K. Schrötter und W. Wüst eine Darstellung der Letzten Dinge. Aus dem gesamten Raum des indogermanischen Schrifttums werden Zitate aus religiösen Werken, Dichtern und Denkern unter der Rücksicht des Themas zusammengetragen. Schon die Durchsicht der vorliegenden Texte zeigt, daß sie sich nicht immer zwanglos der These des Buches fügen. Eine genauere Beachtung des gesamten indogermanischen geistigen Werkes sowohl wie der Gesamtleistung der zitierten Denker vermag eine Einseitigkeit der Auswahl nicht zu übersehen.

4. Worte am Ende eines Lebens haben immer einen eigenen Klang. Aus einem Jahrhundert deutschen Geistes sind hier die Worte zusammengetragen, die große Deutsche an der Bahre großer Deutscher sprachen (u. a. Grillparzer über Beethoven, Schelling über Goethe, Bismarck über Kaiser Wilhelm I., Harnack über Mommsen, und schließlich aus unsern Tagen R. A. Schröder über R. G. Binding). Ein Jahrhundert deutschen Schaffens ist hier in geschichtlich interessanter Variation jeweils zu einem letzten Wort zusammengefaßt. Zugleich aber zeigt sich durch alle Verschiedenheit hindurch das eine Gemeinsame: es sind Worte nach rückwärts, die da gesprochen werden. Das dunkle Tor des Todes haben die meisten Sprecher kaum zu berühren gewagt, und über das Reich, zu dem es der Eingang ist, wußten sie nicht viel zu sagen. Es sind Worte der Würdigung vergangener Leistung, Worte des Schmerzes, des Abschiedes und der Treue, aber es sind selten Worte des Lebens. A. Delp S. J.

5. Dieses Wort des Lebens, des Wiedersehens, der Auferstehung, also einer trostreichen Zukunft und darum der Hoffnung, findet man in den liturgischen Texten, die P. Paulus Matzerath O. S. B. in der Sammlung „Liturgische Feiern der Ostkirche" als zweites Heft herausgegeben hat. Die gesonderten Totenfeiern für Laien (Männer, Frauen, Kinder), Mönche und Priester zeigen in den zahlreichen Hymnen und Liedern ein christliches Lebensideal, das auch die Freunde des Toten, die ihn zu Grabe trugen, auf dem Heimweg in den Alltag begleiten kann.

P. Bolkovac S. J.

DAS PRIESTERTUM ALS ELEMENT KIRCHLICHER EINHEIT

Von Constantin Noppel S. J.

Unser Glaube an die eine, heilige Kirche will besagen, daß es nur eine wahre Kirche geben kann, aber auch, daß sie selbst ein Hort der Einheit und Einigkeit sei. „Daß sie eins seien", ist ja feierliche Bitte des hohepriesterlichen Herrengebetes im Abendmahlssaal. Nicht nur die Apostel, die Priester, nein, alle, die je an ihr Wort glauben, sollen dieses Einssein untereinander wahr machen und als Gottessiegel der Echtheit vor aller Welt ausweisen. Und doch ist gerade im innerkirchlichen Gemeinschaftsleben kaum eine Stelle so sehr der Bruchgefahr ausgesetzt wie das Verhältnis zwischen Priester und Laien. Immer wieder will an Stelle der gemeinsamen Bindung in Liebe durch dieses Band der Vollkommenheit ein rein menschliches Spannungsverhältnis treten mit all seinen Reibungen und Unvollkommenheiten. Ziehen sich die Laien dann nicht resigniert zurück, so kann manchmal der offene Riß und das Ärgernis des Zwiespaltes in der Gemeinde unmittelbar drohen. Diese Gefahr muß natürlich um so mehr erkannt und gebannt werden, je mehr die Laien zum engen Mitarbeiten mit dem Klerus, zur Angliederung an das hierarchische Apostolat aufgerufen werden.

Selbst die Theorie sah gern im Verhältnis des Priesters zum Laien nicht so sehr das Einheitliche und Bindende als das Trennende. Über den verschiedenen Aufgaben und Funktionen im Vollzug des gemeinsamen Dienstes wurde allzu sehr das gemeinsame Wesentliche übersehen. Weltamt und Kirchenamt werden zu einer Gegenüberstellung gebracht, die da oder dort hart bis an die Herauslösung des tätigen Laien aus dem Gefüge des geheimnisvollen Herrenleibes und anderseits bis an die Abdrängung des Priesters von einer echten Begegnung mit der Welt führen. Und doch forderte eigentlich gerade die Weltstunde, die ihre Kraft nicht mehr in Gleichgewichts- und ausgewogenen Spannungszuständen sucht, sondern in der geballten, hierarchisch geordneten Kraft eines Ganzen, daß die Kirche Christi heute mehr denn je sich der Welt eben als jenes „Einssein" ausweise, um das ihr Herr zum Vater gebetet hatte.

I

Da waren es denn des Steuermanns im Schiffe Petri, Pius' XI., sicherer Blick und feste Hand, die der Kirche die richtige Fährte wiesen. Pius XI. gab dem Petruswort vom „heiligen und königlichen Priestertum" des ganzen Christenvolkes (1 Petri 2, 5 9) wieder seinen vollen Klang. In seinem Weltrundschreiben „Miserentissimus Deus" vom 8. Mai 1928 mahnt er das ganze auserwählte Volk Christi, seines priesterlichen Auftrages zu gedenken. Angesichts einer Welt voll des Glaubensabfalls und der Glaubenserweichung ist es Aufgabe der ganzen Kirche, mit Christus, ihrem Haupte, sich zu vereinigen in heiligem Sühnedienst.

„Denn obgleich die reiche Erlösung in Christus im Überfluß alle unsere Sünden tilgte (vgl. Kol. 2, 13), so können wir doch gemäß jener wunderbaren Fügung der göttlichen Weisheit, wonach in unserem Fleische noch hinzugefügt werden soll, was an den Leiden Christi noch fehlt für seinen Leib, der die Kirche ist (vgl. Kol. 1, 24), dem Gottes Lob und der Sühne, ‚wie sie Christus im Namen der Sünder Gott darbrachte', noch unser Gotteslob und unsere Sühne hinzufügen, ja wir müssen dies. Aber immer müssen wir eingedenk bleiben, daß die ganze erlösende Kraft vom einen blutigen Opfer Christi ausgeht, das ohne Unterlaß auf unsern Altären unblutig erneuert wird.... Deshalb muß sowohl das Opfer der Priester (Diener am Altar) wie der andern Gläubigen mit diesem erhabensten Opfer der Eucharistie verbunden werden, damit auch diese sich darbringen als ‚lebendige Opfergaben, heilig und Gott wohlgefällig' (Röm. 12, 1). Ja, der heilige Cyprian zögert nicht zu versichern, daß ‚das Herrenopfer nicht rechtmäßig dargebracht wird, wenn nicht unsere Gabe und unser Opfer dem Herrenleiden entspricht' (Ep. 63, n. 381).... Denn nicht nur jene sind im Genuß der Teilnahme dieses geheimnisvollen Priestertums und des Amtes zu sühnen und zu opfern, deren sich unser Hoherpriester Jesus Christus als Gehilfen bedient, um seinem heiligen Namen vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang an allen Orten das reine Speiseopfer darzubringen (Mal. 1, 11). Nein, auch das ganze Volk der Christen, das der Apostelfürst mit Recht das ‚auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum' (1 Petr. 2, 9) nennt, muß sowohl für sich selbst, wie für das ganze Menschengeschlecht opfern für die Sünden (Hebr. 5, 2), nicht anders schier als jeder Priester und Pontifex, ‚der aus den Menschen ausgeschieden für die Menschen bestellt wird, in allem, was sich auf Gott bezieht' (Hebr. 5, 1)." — Diese gemeinsame Opfer- und Sühnepflicht aller Christen findet ihre innere Begründung sowohl in der wunderbar innigen Verwandtschaft aller Gläubigen mit Christus, wie sie im Verhältnis von Haupt und Gliedern umschlossen ist, als auch durch jene „geheimnisvolle Gemeinschaft der Gläubigen", der einzelnen wie der Völker, nicht nur unter sich, sondern auch mit dem Haupte Christus,

wie sie Paulus an die Epheser beschreibt (4, 15—16), und schließlich im Gebet unseres Mittlers und Herrn am Vorabend des Leidens: „Ich in ihnen und Du in mir, daß sie in eins vollendet seien" (Joh. 17, 23)[1].

Wiederholt greift Pius XI. auf diese Gedanken zurück. So verweist er in seinem Schreiben an die mexikanischen Bischöfe Ostern 1937 nicht nur ausdrücklich auf den „gewissen Anteil der Laien am heiligen und königlichen Priestertum" im Sinn des ersten Petrusbriefes, sondern macht diesen Gedanken der Einheit im Priestertum gleichsam zum Ausgangspunkt der Einheit des gesamten mystischen Leibes Christi, all derer, die ihre Würde als Glied Christi wirklich erfaßt haben.

Pius XI. selbst wurde wohl zu dieser klaren Herausstellung der Gemeinschaft aller Getauften bei der Darbringung des heiligen Opfers, im Priestertum, im Verfolg seiner Bemühungen um die Anteilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat geführt, so wie er von hier aus auch den Begriff des Corpus Christi Mysticum uns immer eindringlicher vor Augen stellte. Unter den Theologen, die sich um die erneute klare und bewußte Erkenntnis dieser Lehre von der Anteilnahme am Priestertum besonderes Verdienst erwarben, muß wohl vor allem der bedeutende, leider früh verstorbene Theologe Mauritius de la Taille S. J. genannt werden. Er hat in seinem erstmals 1921 erschienenen großen Werk „Mysterium Fidei" die Lehre mit besonderer Klarheit herausgestellt, daß die ganze Kirche eine priesterliche ist und dies nicht nur im moralischen, übertragenen Sinn: „Ein königliches Priestertum (1 Petri 2, 9) wir alle, die Christus für Gott zu einem Königreich und Priestern macht (Offb. 1, 6 u. 5, 10). Denn der Taufcharakter ist Teilnahme an der priesterlichen Gewalt, durch die Christus sich Gott als Opfer darbrachte; und jeder Gläubige, der mit Christus in der Kirche verbunden ist, gleicht sich wenigstens dem habituellen Verlangen nach Christus an bei der Darbringung des einzigen Heilsopfers vor Gott, außerhalb dessen Vollzug uns kein Heilsquell quillt."[2] Mit reichen Stellen aus den Vätern weiß De la Taille diese Wahrheit zu erhärten.

In deutscher Sprache hat das Buch von Dr. Engelbert Niebecker, „Das allgemeine Priestertum der Gläubigen"[3], diesen Gedanken mit besonderer Liebe aufgenommen und vom Taufcharakter ausgehend dargelegt. Auch hier wird, wie in so manchen Fällen, die Theologie eines Jos. M. Scheeben wieder lebendig. In den „Mysterien des Christentums" hatte er diese Lehre kurz und bündig dahin wiedergegeben: „Durch den Taufcharakter werden auch alle übrigen befähigt, dieses Opfer, wenn nicht zu konfizieren, so doch es als ihr eigenes, ihnen durch ihre Mitgliedschaft im Leibe Christi wahrhaft angehöriges Opfer Gott darzubringen" (3. Aufl. S. 503). Neuerdings hat Robert Grosche in seinem Aufsatz „Das Allgemeine Priestertum", der auch in den Sammelband „Pilgernde Kirche"[4] Aufnahme fand, diese Lehre in unmittelbare Begegnung mit dem kirchlichen Zeitgeschehen in wirkungsvoller Weise gebracht.

Erfreulicherweise zeigen auch manche Versuche im neuzeitlichen Kirchenbau, daß dieser Gedanke der Einheit beim und im priesterlichen Werke nicht nur eine theologische Liebhaberei ist, sondern auch unmittelbar nach lebensvollem Ausdruck in der Gestaltung der Gemeinde beim Gottesdienst und damit auch des gottesdienstlichen Raumes selbst ringt. So schreibt z. B. Pfarrer H. Hörle:

> Das dritte Chor ist das Chor des Volkes. Nach dem Willen des Papstes sollen gemäß der erwähnten Konstitution (Divini cultus sanctitatem vom 20. 12. 1928) „die Gläubigen nicht wie Fremde und stumme Zuschauer ‚passiv beiwohnen', sondern von der Schönheit der Liturgie ganz ergriffen so teilnehmen, daß sie mit dem Priester und dem Sängerchor im Gesang abwechseln". „So ist der Kirchenraum wirklich Chor ... das nicht mehr durch Lettner und Schranken vom Klerus abgeschlossen ist. Das Volk der getauften und gefirmten Christen ist so hineingenommen in das große Werk des Gottesdienstes, nicht durch ein Herabsteigen der Priester zum Laienstande, nicht durch Nivellierung und Gleichmacherei. Es bleibt die hierarchische Gliederung bestehen. Die Gemeinde übt wieder in rechter Ordnung und Unterordnung ihr Recht aus, das den Ungetauften und Katechumenen versagt war: Sie vollzieht durch den Priester und mit dem Priester ‚sein und ihr Opfer'."[5]

---

[1] Vgl. Acta Apostolicae Sedis Bd. XX (1928), besonders S. 169—174. Die Ausführungen dieser Enzyklika enthalten dadurch besondern Wert, daß sie als Lesungen in die priesterlichen Tagzeiten während der Oktav des Herz-Jesu-Festes aufgenommen wurden.

[2] M. de la Taille, Mysterium Fidei, De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento ([2] 1924; 663 S.) S. 328. Im Gedankenkreis De la Tailles bewegt sich auch ausdrücklich Dr. Fr. Meister, Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen. Vgl. Abschnitt: Die Existenz des Menschen im vollkommenen Opfer durch die heilige Messe (S. 179—192).

[3] (173 S.; Paderborn 1936, Schöningh). Dortselbst auch eingehend über das „geistige Opfer", das nach 1 Petr. 2, 5 dies heilige Priestertum darbringt, als wirkliches, nicht etwa nur bildliches oder uneigentliches Opfer.

[4] (263 S.; Freiburg 1938, Herder) S. 159—204. Hier ist auch das eben noch erschienene Buch von Norbert Rocholl, Vom Laienpriestertum (8°; Paderborn o. J. [1933], Bonifaciusdruckerei; geb. M 3.60) zu nennen. Es fußt auf der gleichen Grundidee. Im einzelnen bedarf es allerdings, namentlich auch im Abschnitt „Das Priestertum der Ehe", noch mancher Klärung bei aller großen, wohltuenden Hingabe.

[5] Gottesdienst. Ein Zeitbuch, hrsg. von R. Schwarz (Würzburg 1937) S. 68.

Wie verhältnismäßig offen auch weitere Volkskreise für dieses lebendige Mitopfern sind, zeigte die freudige Anteilnahme gerade an den Opferungsgebeten in den sogenannten Gemeinschaftsmessen, sofern nur einigermaßen die nowendige Hinführung gegeben wurde. Von hier aus erscheint es bedauerlich, daß man da und dort bereits wieder von dieser Art der Anteilnahme am heiligen Opfer aus archaistischen Gründen Abstand nehmen will.

II.

Diese dem Wesen der Getauften gemäße Einheit aller, gleichviel ob Priester oder Laien, diese Einheit zwischen Hierarchie und Laienschaft als königliches Priestertum ist nun nicht eine Einheit oder Verbundenheit nur im Nebensächlichen oder gar Peripheren. Sie ist vielmehr grundlegend und krönend zugleich und dies im Hinblick auf die Einheit der ganzen Kirche, auf die Einheit der Christen und schließlich auch des Christen.

Sich hinzugeben war ja der eingeborene Sohn des Vaters gesandt (Joh. 3, 16). Als Hoherpriester thront er zur Rechten der Herrlichkeit Gottes im Himmel als lebendige stete Vergegenwärtigung seines heiligen Opfers. Dieses Priesterwerk des Herrn, seinen Tod zu verkünden, bis er wiederkommt, ist der große Auftrag auch des in seinen Getauften fortlebenden Christus: „Tut dies zu meinem Andenken" (1 Kor. 11, 26 24 f.). Das hohepriesterliche Opfer ist und bleibt der Wesenskern und die Krönung zugleich alles Gottesdienstes der Kirche auf Erden. In diesem unmittelbaren Priesterdienst findet somit seinen höchsten einheitlichen Ausdruck, sammelt sich gleichsam das „Eine Notwendige" (Luk. 10, 42), das der Herr von allen verlangt. Hier wird immer wieder der Zutritt zu dem Himmelreich, das wir vor allem andern suchen sollen, mit Gewalt erschlossen (Matth. 6, 33).

Zugleich ist das Kreuzesopfer, das ja als eucharistisches Opfer auf unsern Altären fortdauert, auch der eine Quell der heiligen Sakramente, insbesondere auch derer, die Grundlage der Eingliederung in Christi Leib in stets steigendem Maße bilden und dementsprechend eine gewisse Gliederung in ihm begründen: Taufe, Firmung und heilige Weihe. „Darum ist auch das erste, was dem Getauften geschenkt wird, nicht das Leben der Gnade, sondern das sakramentale Siegel dieser ewig währenden Priesterschaft Christi."[6] So wird also auch durch die verschiedenen Gliederungen in der Kirche ihre grundlegende Einheit, die Einheit des Herrenleibes, nicht zerrissen.

[6] Vgl. D. Thalhammer, Priesterliche Sendung, in dieser Zeitschrift Bd. 135 (1938) S. 188.

Ja diese Einheit beschränkt sich nicht etwa nur auf das Sein, das Christsein als solches, sondern teilt sich von da aus auch mit dem Tun, dem Leben als Christ. Denn nach dieser eben gezeichneten priesterlichen Aufgabe hin sind alle Getauften als Glieder Christi wesentlich ausgerichtet. Die ganze Kirche ist ein einziger großer Altar — Christi Leib —, so wie jeder Altar uns hinwiederum erscheint als Symbol Christi des Herrn. Darum muß die Einheit sich nun auch im Verhältnis der einzelnen Glieder zueinander offenbaren. Es genügt nicht, daß sie am gleichen Christsein teilhaben. Ihr ganzes Denken und Streben soll gleichgerichtet sein. Nur so werden wir ja dem großen Einheitsverlangen etwa nach Eph. 4, 3—6 gerecht: Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen wurdet in einer Hoffnung eures Berufs. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller.... Diese Einheit wird aber wiederum ausdrücklich bewirkt durch den Genuß der Eucharistie, durch das gemeinsame Darbringen und Brechen des einen Brotes (1 Kor. 10, 17). Wieder steht das Priestertum als Mittler der Einheit vor uns.

Ja, wenn wir die obigen Gedanken des Epheserbriefes weiter verfolgen, dann breitet sich erst von diesem Fundament der unbedingten Einheit die Vielzahl der Gaben als Apostel und Propheten usw. aus. Aber auch dieses scheinbare Aufgespaltetsein ist nur, um alsbald in neuer Fülle sich zu schließen, nach dem einen Ziel hin: „zur Auferbauung des Leibes Christi" (ebd. 12). Da ist kein Auseinander oder gar ein Gegeneinander der einzelnen Ämter und Gaben, sondern nur eine heilige Ordnung hin zum gemeinsamen großen Ziel, Leib Christi und Vollendung der Heiligen. Da ist kein Platz für zweierlei Christen, etwa Weltchristen gegenüber Priestern oder Christuschristen. Denn gerade die ersten Priester werden ja als „Apostel" eingeführt, als Gesandte in die Welt. So haben alle einen Ruf an die Welt, wie alle vor dem Herrn und im Herrn eins werden durch ihr gewiß gegliedertes und gestuftes, aber in alldem einheitliches priesterliches Amt.

Doch nicht nur der ganze Christus, d. h. die Kirche, nicht nur das Christenvolk in all seinen Gliederungen findet die hohe Einheit im priesterlichen Amte. Auch dem einzelnen Christen wird durch das Bewußtwerden dieser priesterlichen Berufung und Aufgabe erst die volle Einheit seines Christseins und damit die Geschlossenheit seines christlichen Charakters, seiner christlichen Persönlichkeit geschenkt. Das Bewußtsein, Gott dem Vater aller alles immerwährend darbringen, d. h. eben opfern zu müssen, bindet zunächst das ganze Tagewerk, Gebet und Arbeit, zu einer einheitlichen Lebensordnung und verhütet eine Aufspaltung des Lebens, über die z. B. Oskar Bauhofer treffend

schreibt: „Die christliche Existenz zerfällt nicht in zwei Hälften, in das Besorgen der irdischen Aufgabe einerseits und die Beschäftigung mit den ewigen Dingen anderseits. Aus dem einheitlichen Grunde der Christlichkeit wächst sie auf."[7]

So wird zunächst das Bewußtsein lebendig, daß das ganze Leben Gottesdienst sein soll. Aber gerade durch die klare Hinaufführung dieses gesamten Gottesdienstes bis zur Anteilnahme am eucharistischen Opfer wird es allen, auch dem Laienchristen, innerlich klar, daß all unser Opfer, alle sogenannten geistlichen Opfergaben im Sinne der Aszese oder auch einer Werktagsheiligung ihren Wert nur durch den Vorantritt des Erlösers als unseres Hohenpriesters und in Vereinigung mit Christi Opfer erlangen. Das Verhältnis von Natur und Gnade in Bezug auch auf unsere guten Werke tritt uns lebendig nahe. Es wird radikal die Gefahr einer Verweltlichung der Religion, eines Diesseitschristentums gebannt, wie sie R. Guardini bereits 1918 in seinem Büchlein „Vom Geist der Liturgie" so treffend zeichnete:

„Nicht mehr in der Ewigkeit stand der Gläubige, sondern in der Zeit.... Die Religion wurde immer mehr weltzugewandt, ‚weltfreudig'. Sie wurde immer mehr zu einer Weihung des diesseitigen menschlichen Daseins in seinen verschiedenen Inhalten, zu einer Heiligung irdischer Tätigkeit: der Berufsarbeit, des Gemeinschaftslebens, der Familie usw." (S. 92/93 der 12. Aufl. 1922).

Die Erziehung und Bildung jedes Christen auf dieses Ziel des königlichen Priestertums hin erscheint jedem als Selbstverständlichkeit, der sich mit Paulus darum müht, daß „Christus in euch Gestalt gewinnt" (Gal. 4, 19). Wie könnten wir gar im Ernste sagen, daß jeder wahre Christ ein zweiter Christus sei, daß er „die Fülle Christi" (Eph. 4, 13) erreicht habe, ohne daß er wirklich teilhätte an dem Hochdienst dieses seines Herrn und Meisters? Aus dieser Opfererziehung, dieser inneren Bereitschaft der Hingabe an den Vater wächst nun ganz von selbst auch die Bereitschaft der Hingabe für seine Freunde, an den Dienst als Glied des Leibes Christi und damit der Gemeinschaft in Christus, ein Dienst, der immer seine tiefste Verankerung und höchste Krönung im eucharistischen Opfer findet. Frucht solcher bereiten Erziehung sind notwendig Menschen, die nicht mehr wie ein Rohr hin und her schwanken, sondern Menschen, die immer und überall zuerst Christen sein wollen, stark, heldenhaft und einsatzbereit, weil sie wissen, daß jeglicher Gottesdienst auf Erden seine höchste Entfaltung fand und findet im je engeren Anschluß an den Kreuzesdienst. Und dieser Kreuzesdienst wird allen, ob Priester oder Laie, lebendig, sooft sie das heilige Opfer des Herrn feiern. Hier ist kein Raum mehr für ein Auseinanderklaffen der Kirche Christi in Priester und Laien gleich entgegengesetzten Polen, hier gibt es nur den gemeinsamen Dienst jedes Gliedes am Herrenleib nach dem Lebensgesetz der gemeinsamen Ordnung, in dessen lebendiger Erkenntnis alle „in Liebe in allen Stücken zu ihm hinwachsen, der das Haupt ist — Christus" (Eph. 4, 15).

[7] Heimholung der Welt S. 76.

III

An sich erscheint uns diese Auffassung von der Einheit in der Kirche und ihrer Krönung in der einheitlichen Berufung zum königlichen Priesterdienst des Gottesvolkes als eine Selbstverständlichkeit. Aber immer melden sich dagegen wieder Bedenken, zumal als ob dadurch die Kirche und mit ihr die Christen in übertrieben geistiger Auffassung dem Dienst an der Welt entzogen, ja zu einer Verachtung der sichtbaren Schöpfung erzogen würden.

Ein Grund hierfür scheint uns zunächst in einer vielfach nicht ganz richtigen Auffassung des Verhältnisses von Religion und Leben zu liegen, insofern dieses Verhältnis als ein echtes Spannungsverhältnis angesehen wird und sich deshalb die beiden Pole Religion und Leben, Dienst Gottes und Dienst an der Kreatur die Waage halten müßten. Gewiß können wir z. B. von einer Spannung zwischen Welt und Kirche sprechen, insofern wir unter Kirche nur ihre rein menschliche Erscheinung, gleichsam ihre Hülle sehen. Nehmen wir aber die Worte in ihrem vollen Sinn, Religion als Bindung an Gott, als „Hingabe des ganzen Menschen an den überweltlichen Gott", und Leben im Gegensatz dazu als „möglichst intensive Pflege aller diesseitigen Werte", dann kann eben zwischen diesen Polen kein Gleichgewicht, kein echtes Spannungsverhältnis bestehen. Schon die Hingabe des ganzen Menschen bedeutet ja die Aufhebung des diesseitigen Poles. Die ganze Kreatur führt ja zu Gott, und soweit sie infolge von Sünde und Sündenfall dem widerstrebt, muß ja dieses Widerstreben gerade durch das Kreuz und sein sühnendes Opfer nicht etwa in ein polares Gleichgewicht Gott gegenüber gebracht werden, sondern gänzlich zu ihm wieder hin-, noch besser heimgeführt werden. Das Wort: „Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan", hat nur Sinn in Unterordnung unter den, der den Befehl gab, und will nicht ein Menschenreich als Gegenpol zum Gottesreich. Diese Unterordnung bedeutet aber Opfer, d. h. Hingabe an Gott, und nach dem Sündenfall steht eben jedes Opfer unter dem Zeichen des Kreuzes, ist nur angenehm vor Gott durch Christum unsern Herrn, so wie es St. Paulus schreibt: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (1 Kor. 3, 22 f.). Dieses Pauluswort findet seinen schönsten und vollkommensten Ausdruck in der Feier und Mitfeier des eucharistischen Opfers. Sie ist so

zugleich tiefster Ausdruck der gottzugewandten Ordnung aller Dinge.

Diese Ordnung aller Dinge hin zu Gott war eine Selbstverständlichkeit. Sie enthüllt sich z. B. dem Kenner der altchristlichen Katakomben und ihrer Bilder als ein frohes Schreiten aller Christen dem Herrn entgegen, froh trotz der Nacht der Katakomben und des Blutes der Martyrer. Die neueren Untersuchungen über den Einfluß des Mönchtums auf unsere ganze diesbezügliche aszetische Haltung legen die Vermutung nahe, daß von hier, von der betont aszetisch-weltflüchtigen Auffassung aus, dem Laien in der Welt immer mehr das Amt namentlich stellvertretender Sühne und damit eben auch der unmittelbaren Beteiligung an einem wirklichen, allgemeinen Priestertum, an der Mitfeier auch des eucharistischen Opfers entrückt wurde, wie dem Priester dann als solchem wieder neuerdings die Berechtigung zum „Weltamt" abgesprochen und so von hier aus erneut eine Art Gegenstellung oder doch Polarität geschaffen wird. Wenn man z. B. von Klosterleuten schreibt, ihre Aufgabe sei, „zwischen Gott und den Menschen zu stehen wie Christus. Ihr Leben ist ein stellvertretendes Leben wie das seine", so ist dies unbedingt richtig, und zwar mit besonderer Betonung. Aber dennoch ist Sühneleistung, auch stellvertretende, Aufgabe aller Christen. Auch die Aufforderungen des Herz-Jesu-Festes, der Enzyklika „Miserentissimus Deus", gehen, wie wir schon oben sahen, an alle Christen. Hier geht die Trennungslinie, soweit es auf die persönliche Haltung und die innere Berufung und Befähigung ankommt, nicht zwischen Welt- und Ordenschristen, sondern zwischen Gotteskindern und Kindern „dieser Welt" im Sinne der dem Bösen verhafteten Welt. Mittler von Amts wegen und als Vollbeauftragter „des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, des Menschen Jesus Christus, der sich selbst als das Lösegeld für alle hingab" (1 Tim. 2, 5), ist nur der geweihte Priester, dessen Hochdienst die unblutige Darbringung des Herrenopfers ist. Alle andern Christen nehmen an diesem Mittler- und Sühnewerk teil, zuerst und wesentlich insofern sie durch Taufe und Firmung eingepflanzt sind und eins eben mit Christus dem Mittler und Hohenpriester, und sodann insofern sie als solche teilnehmen am Opfer des geweihten und deshalb zutiefst in Christus eingepflanzten Priesters und an den Früchten dieses Opfers.

Priesteramt des Neuen Bundes zumal ist wesentlich Mittleramt zwischen Gott und Menschen. Es muß also ebenfalls weltzugewandt sein. Es ist in diesem Sinne ein „Weltamt" von einer Wucht und Verantwortung, wie es größer kaum gedacht werden kann. Es unterscheidet sich vom christlich gesehenen Weltamt des Laien ehestens dadurch, daß es viel unmittelbarer und ausschließlicher noch sich an die Menschen selbst und nicht so an die übrige Kreatur richtet. Aufgabe und Ziel aber bleibt sich bei beiden letztlich gleich: die Dinge und Menschen dieser Welt in Gottes Schöpfungsordnung einzufügen, und dies ist, wie oben gesagt, in unserer tatsächlichen Welt nicht anders möglich denn als ein „Heimholen", ein „Erlösen"[8]. Gerade als Hirte ist der Priester somit in besonderem Sinne zu einem Weltamt berufen, ja zu einem Amte, das im Dienste der Seelen auch für die Umweltgestaltung weithin Verantwortung trägt. Es wäre ein Verhängnis, wollte sich der Priester aus dieser Verantwortung herauslösen, wäre sein Sendungsbewußtsein erkältet. Selbst die in ihrem Klaustrum äußerlich von der Welt abgeschlossenste Ordensfrau wird gerade durch ihre Sühnedienste immer wieder zur Begegnung mit der Welt gerufen und wäre es äußerlich auch nur in der schlichten Form etwa der Gebetsmeinungen des Gebetsapostolates. Und ebenso bleibt anderseits für jeden sogenannten Weltchristen oder Laien bei all seiner Weltaufgabe das eine Wort wahr: „Suchet zuerst das Reich Gottes, das andere wird euch hinzugegeben werden" (Matth. 6, 33), oder jenes gewaltige: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt?" (Matth. 16, 26.) Dieses Suchen muß aber ein wirkliches Zuerst auch für den Christen in der Welt sein, soll es nicht heißen: Suchet zuerst die Güter und den Fortschritt dieser Welt und sehet, wie euch das Himmelreich noch hinzugegeben werden kann. — So scheint uns die scharfe Trennung von Kirchenamt und Weltamt nicht glücklich. Gerade im Erlösungsopfer liegt deren Einheit.

Eine Erklärung für solche Versuche oder Versuchungen, die Christenheit in zweierlei gerichtete Menschen zu scheiden oder sie durch die Aufteilung in die beiden „Ämter" so zu zerteilen, daß insbesondere im Priestertum Christi eine echte Einheit kaum mehr als möglich empfunden wurde, scheint uns in einer nicht restlos klaren Auffassung des Berufsbegriffes mitbegründet. Man setzt hier in etwa auf gleiche Stufe, ja läßt fast ineinander verfließen den Beruf des Christen eben als Christ, als Glied Christi, und den Beruf des Christen als Glied der natürlichen, menschlichen Gemeinschaft.

Dies gilt entsprechend schon vom Priesterberuf. Der Priester als solcher ist eine Steigerung, besser Vertiefung des Christen. Dies freilich

[8] Selbstverständlich ist es ein Unterschied, ob der Mensch von Sünde erlöst oder die übrige Welt gegen die Inbesitznahme durch den Fürsten dieser Welt geschützt werden soll. Vgl. dazu Verfasser in „Die Neue Pfarrei" (Freiburg 1939, Herder) S. 192 f. Aber auch das Weltamt des Laien ist ja ebenfalls gar oft den Menschen zugewandt.

nicht sosehr mit Rücksicht auf seine Person, sondern auf sein Amt und die ihm verliehenen priesterlichen Gewalten, die Vollmachten über den sakramentalen und mystischen Christus. Damit steht der Priesterberuf auf ganz anderer Ebene als irgend ein Erwerbsberuf bzw. ein weltlicher Beruf. So ist es ja, wie das Beispiel des heiligen Paulus, der seinen Erwerbsberuf als Zeltmacher ausübt (Apg. 18, 3), zeigt, durchaus statthaft und möglich, daß in einer Person beide Berufe zusammentreffen. Es läßt sich also aus dem Wesen des Priesteramtes und des „Weltamtes", selbst im engeren Sinn des Erwerbsberufes, kein ausschließender Gegensatz herleiten. Dabei sehen wir davon ab, daß die Auswirkung zumal des Seelsorgerberufes in die Welt hinein auch von der Welt aus gesehen seine Bedeutung hat im mannigfachen Sinne der Volkspflege, also eine Art Weltberuf darstellt. Immerhin muß man klar das Zweitrangige dieser Aufgaben sehen, sonst drohte die Gefahr eines neuen Rationalismus und Naturalismus wie zu den Zeiten eines Josef II. und der Aufklärung.

Ebensowenig wie der Priesterberuf als solcher einem bürgerlichen Beruf gleichgestellt werden kann, ist natürlich auch des Laien „Christenberuf" in gleiche Linie mit seinem bürgerlichen Beruf zu stellen. Die Berufung zu Christus als lebendiges Glied seiner heiligen Kirche ist immer eine große und unverdiente Gnade, gehört dem Bereich des Übernatürlichen an. Mögen die andern „Berufe" auch den jeweiligen Fähigkeiten eines Menschen und den Notwendigkeiten der Gesellschaft entsprechen und insoweit gewiß gottgewollt sein, so bleiben sie doch in der rein natürlichen Sphäre. Darum auch der unbedingte Vorrang des „Christenberufes" vor jedem Erdenberuf mit dem unbedingten: „Was nützt es dem Menschen...!" Darum geht auch von diesen Berufen und Ständen nicht eine wesentliche, grundlegende Gliederung der Kirche als Corpus Christi aus, wennschon sie als Unterlage für eine bessere Erfassung einer bestimmten Menschenschicht vom natürlich Volkspädagogischen her ihre Bedeutnug haben. Darum auch für den Laien die überragende Bedeutung der Anteilnahme am Priestertum Christi. Unser eigenes „Laienopfer", d. h. die geistige Darbringung unseres Tagewerkes und anderer guter Werke, bleibt ja, um es abschließend noch einmal zu sagen, immer unendlich klein und arm, bis es durch die volle Hineinnahme in Christi Opfer überhaupt erst Ewigkeitswert erlangt.

Denn nicht die Darbringung dieser kleinen Dinge und wäre es unser Leben — schafft das königliche Priestertum auch des Laien, sondern die Tatsache, daß er ganz unverdienterweise durch die heilige Taufe mitberufen ist, das Opfer des Herrn in Vereinigung mit dem geweihten, dem amtlichen Priester und durch dessen Hand wirklich darzubringen. Nicht die Gabe unterscheidet den Weihepriester und den Laien. Priester und Laien werden ihre eigenen Gaben, ihre Selbst- und Weltüberwindung gleichermaßen darbringen. Beide müssen diese Gaben gewinnen „in echter, verantwortlicher Selbständigkeit in der christlichen Formung des Lebens". Beider Gaben erhalten erst Wert durch die Vereinigung mit dem Herrenopfer. Was sie wesentlich im Rahmen ihres gemeinsamen Christseins unterscheidet, das sind die verschiedenen Funktionen als Glieder Christi, wie sie namentlich dem Priester kraft des Weihesakramentes beim heiligen Opfer durch die Vollmacht der Konsekration, der Wandlung der Gaben in Christi Leib und Blut, gegeben sind. Seine Weltaufgabe aber muß jeder Christ stets einbetten in seine Aufgabe vor Gott.

Zu Gott dem Vater aber führt kein anderer Weg als über Christus, und zwar den Christus, der Priester und Opfergabe zugleich ist. Darum muß auch jeder Christ teilhaben nach dem Maße seiner Berufung an diesem heiligen Priestertum seines Herrn. Hier herrscht also kein Gegensatzverhältnis, sondern nur eines: heilige Ordnung als Frucht jener dreifachen Einheit der Kirche, der Christen, des Christen, einer Einheit, wie sie in ihrem ganzen Reichtum durch das gemeinsame königliche Priestertum des ganzen Gottesvolkes wesentlich mitgegeben ist.

DAS ASTROLOGISCHE GEHEIMNIS

Von Erich Vermehren

„Die Geschichte der Astrologie zeigt uns, daß die Sternreligion und die Sternorakel dann zu besonderer Bedeutung kommen, wenn ein gesteigerter Rationalismus oder gewaltige äußere Erschütterungen den Glauben eines Volkes oder der ganzen Menschheit an die bestehenden Werte und die religiösen Vorstellungen ins Wanken gebracht haben."[1]

Es scheint angemessen zu sein, einmal den Ursachen dieser Erscheinung nachzugehen, denn wir befinden uns offenbar in einer solchen Epoche, in der die Astrologie zunehmend an Ansehen gewinnt — vor allem, da die Nachfrage nach einem solchen Ersatz des Glaubens und der Selbstsicherheit gestiegen ist, dann aber auch dank der größeren Ernsthaftigkeit, mit der heute die Astrologie getrieben und auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersucht wird.

[1] Wilhelm Gundel in seiner Schrift „Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel" (Leipzig 1933, Quelle & Meyer) S. 144.

Seit dem Weltkrieg macht die Astrologie wieder viel von sich reden — wenig rühmlich zunächst, in den ersten Nachkriegsjahren, da sie in schlechter Gesellschaft auftrat, vor einem Publikum allerdings, das, befangen in der uralten Sehnsucht des Menschen, das Rätsel der Zukunft nicht durch schmerzliche Erfahrung, sondern durch rechnerische Spekulation zu lösen, sich nur allzu leicht zu ganz kritiklosem Beifall hinreißen ließ. Die seelische und geistige Unrast jener Zeit und die Un- und Umordnung aller ethischen, sozialen und politischen Begriffe und Werte ließ unzählige Menschen die Hoffnung auf Gottes Güte und Barmherzigkeit verlieren; damit trat die Zukunft heraus aus dem Licht der Liebe Gottes und fiel dunklen, unbestimmten und darum gefährlichen Mächten des Schicksals anheim, die weder gütig waren, noch barmherzig, noch gerecht — auch nicht schlechterdings böse, sondern namenlos, „anonym" im bedrohlichsten Sinne des Wortes.

Mochten die Menschen nun das, was an die Stelle der göttlichen Vorsehung trat, wenig ernsthaft als „Zufall" bezeichnen oder, mit einer Ahnung des richtigen Zusammenhanges, als geheimnisvoll waltende Schicksalsdämonen — in jedem Fall sahen sie sich Mächten ausgeliefert, bei denen sie weder auf Wohlwollen noch auf Gerechtigkeit sich verlassen konnten. Ihre wesentliche Unzuverlässigkeit ließ sie nur dem Leichtfertigen freundlich erscheinen, dem sie Hoffnung auf Glück — zumeist auf unverdientes Glück — erweckten. Alle andern empfanden sie als beunruhigend, bedrohlich und furchterregend. Hier ist die Bresche in der festen Mauer menschlicher Seelenruhe, durch die die Angst den Menschen überfällt, die Angst vor der Zukunft — eine dem gläubigen Gemüt unangemessene und wenigstens ungewöhnliche Erregtheit. Eben diese Angst aber ist eine der wesentlichen Voraussetzungen für Bedeutung und Ansehen der Astrologie: über sie ist die Sterndeuterei unmittelbar verbunden mit der Absage an Gott.

Darum will es mir nicht glücklich erscheinen, wenn man bisweilen das Aufblühen der Astrologie in der Nachkriegszeit mit der veränderten Geisteshaltung des modernen Menschen begründet, mit der „Flucht aus dem kalten Intellektualismus in das Reich des Irrationalen und Mystischen". Intellektualismus und Rationalismus, überhaupt unsere ganze Aufgeklärtheit sind nicht unbedingt Gegenspieler der Astrologie; Gegenpole allenfalls — und so mag Franz Boll recht haben, wenn er 1917 schreibt: „Die Astrologie ist tot. Die Aufklärung stößt die Astrologie hinab zu dem Kuriositätenkram der Geschichte der menschlichen Narrheit." Gleichzeitigen Ruhm genießen sie nie, und wenn das Pendel der menschlichen Laune die Astrologie berührt, ist es der Aufklärung mit am fernsten. Und doch stehen beide einander nahe, und die Aufklärung bereitet der Astrologiegläubigkeit den Weg: sie unterminiert das religiöse Vertrauen und macht uns gleichzeitig hellhörig für die Weisheiten einer „Wissenschaft", die, mit physikalischen und astronomischen Elementen durchsetzt und auf geometrischen Zeichnungen aufbauend, sich geschickt in das Kleid wissenschaftlicher Berechnung gehüllt hat.

Am Grund der Astrologie liegt doch der Gedanke einer wunderbaren Ordnung des ganzen Kosmos, einer organischen Einheit von Schöpfung und Schicksal, die Vision eines mächtigen immanenten Gesetzes, das in den Sternen für uns geschrieben steht, wenn wir nur lesen können. Das wäre ein Glaubensbekenntnis, wenn diese Ordnung gütig wäre und das Gesetz gerecht; ein solcher Idealismus aber liegt der Astrologie sehr fern, sie ist dem Leben unmittelbarer verbunden. Sie geht über den Begriff der „Einheit" nicht hinaus: der Mittelpunkt des Kreises liegt weder im Himmel noch in der Hölle, sondern im Herzen der Menschen selber: „Die Erlösung des Menschen sollte nicht als Befreiung von dem Wirrsal der Welt verstanden werden. Das wäre antiker Mystizismus. Und auch nicht als Rettung und Reinigung dieser Welt selbst durch einen Gott-König. Das wäre vorderasiatische Wundererwartung. Erlösung aus der Herrschaft des Bösen, Fluchbeladenen bedeutet Befreiung aus dem Kampf der selbstbetrügerischen Leidflucht und dadurch: Versöhnung mit dem eigenen göttlichen Kern."[2] Ist das noch sehr weit vom rationalistischen Optimismus, wenn man die durch die psychologische Ausrichtung der Astrologie gegebene Verschiedenheit berücksichtigt?

Macht uns nun unsere Aufgeklärtheit hellhörig, so ist das mit Bedürftigkeit noch nicht gleichzusetzen. Ehe also die Astrologie so viele offene und geheime Anhänger gewinnen konnte, mußte zu dem Verlust des Gottvertrauens eine zweite seelische Veränderung treten: der Verlust der Selbstsicherheit, des Selbstvertrauens. Mit ihm geht dem Menschen die Kraft verloren, die Angst vor der Zukunft geduldig zu ertragen. Der vorher nur verborgene Wunsch, das Zukünftige vorherzuwissen, tritt als Notwendigkeit nach außen, da die Seele der Spannung der Ungewißheit nicht mehr gewachsen ist.

Die Entwicklung der Nachkriegsjahre hatte besonders in Deutschland einen derartigen Verlust des Selbstvertrauens sehr begünstigt. Der Zusammenbruch der bisherigen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnungen stellte den Menschen in die tausendfache Verantwortung des Wiederaufbaus und nahm ihm überdies die gewohnten Waffen. So zugleich stärker beansprucht und schlechter

[2] Philipp Metmann, Mythos und Schicksal (Leipzig 1936).

gerüstet, fühlte der Mensch sich schwach und unfähig, die drohende Ungewißheit des Schicksals zu ertragen.

Hier tritt ihm nun die Astrologie freundlich entgegen und zeigt sich geschickt und bereit, ihn aus allen Ängsten auf einmal zu erlösen. Sie fängt das Treiben der Schicksalsmächte ein in Regeln und Gesetzmäßigkeiten und nimmt ihnen so zugleich die demütigende Majestät der Freiheit und die gefährliche Macht der Willkür. Sie stellt dem Menschen magische Gegenkräfte zur Verfügung, die dank ihres geheimnisvollen Ursprungs den Dämonen des Schicksals gewachsen sind. Schließlich holt sie ihm die Zukunft selber aus dem Dunkel, berechnet ihm aus Kraft und Gegenkraft ein überzeugendes und meist beruhigendes Ereignis, so daß der Mensch den Feind ins Auge fassen kann.

Zur Erfüllung dieser dreifachen Aufgabe hat die Astrologie eine Reihe von Anleihen aufgenommen, die ihrem Ansehen auf die Dauer geschadet haben. Sie hat neben ihrem eigenen Besitz — den astronomischen Kenntnissen und den unzähligen überlieferten, vorwiegend mythologischen Deutungsgesetzen — auch das Vermögen des Okkultismus, der Wahrsagerei, der Astromagie und der verschiedensten Aberglauben eingesetzt. Das Publikum merkte wenig von diesen Anleihen; es glaubte, seine Ware noch immer aus den Händen jenes ehrwürdigen Unternehmens zu erhalten, das einst von großen Männern wie Roger Bacon und Iohannes Kepler geleitet wurde. Eine Reihe ernster Fachleute aber beobachtete diese Entwicklung voller Sorge und bemühte sich, die vor allem bedenkliche Verbindung der Astrologie mit hemmungsloser Wahrsagerei zu lösen. Ihrem Einfluß und dem mehrfachen Eingreifen des Staates verdankt die Astrologie — soweit sie ernst genommen werden kann und die Stufe der Jahrmarktsprophetie verlassen hat zu Gunsten einer wenigstens versuchten Wissenschaftlichkeit — eine merkliche Gewichtsverschiebung: weniger mit wunderbaren Prophezeiungen, mit „Treffern" machen sich die Astrologen heute einen Namen, als vielmehr durch gründliche Seelenanalysen durch ernste und vielseitige Charakterstudien. Auf der Mitte zwischen beiden liegen jene, die jedem Wesenstyp ein typisches Handeln zumessen, und so, auf Grund der erkannten Anlagen, auf ein voraussichtliches Handeln schließen, mit dem der Mensch sein Schicksal heraufbeschwört. (In diesem Sinn spricht v. Klöckler von „körperlichen, seelischen und geistigen Schicksalselementen"[3]). So tritt der hochfliegende Wunsch, das Geheimnis der Zukunft zu entschleiern, immer weiter zurück zu Gunsten einer sachlichen und eher rückschauenden Betrachtung und Schilderung der Wesenskräfte, und es mehren sich die Stimmen derer, die, von den Ergebnissen der Astrologie beeindruckt, mit Ehrfurcht und Anerkennung von ihr als einer Quelle des Wissens um die Geheimnisse der Seele sprechen.

Mit diesem neuen Leitmotiv versucht die Astrologie erfolgreich, sich der veränderten Musik der Zeit anzupassen. Freilich ist sie in ihrem Bereich nicht Herrin eines Monopols: sie muß sich mit Graphologie, Chiromantie und Psychoanalyse in die Zahl der Gutgläubigen teilen. So kommt der früher nach außen fast schädliche Reinigungseifer ernsthafter Forscher heute der Astrologie in ihrem Daseinskampf zugute: die früher so zugkräftigen okkultistischen und abergläubischen Elemente — die Zodiakaltalismane, die Astralheilmittel, der Tierkreisschmuck und das siderische Pendel, die Astromagie und die Tatwalehre — würden heute nicht mehr verfangen und dem Ansehen der Astrologie schaden; die bisher so erwünschte Wahrsagerei kann der kritischen Prüfung doch nicht standhalten und widersprüche dem wissenschaftlichen Anstrich. Bescheidene Sachlichkeit ist heute nicht mehr ein nur von wenigen tapfer vertretenes Ideal, mit dem die Ehre der Astrologie gerettet werden soll, sondern zugleich ihre beste Werbung. So stellt sich die Astrologie vor im Talar ernster Wissenschaftlichkeit, und es gibt Leute genug, die ihre Gründlichkeit und Zurückhaltung als Ausweis ansehen dafür, daß hier eine tiefe und zuverlässige Wissensquelle erschlossen sei.

Angesichts dieses gefälligen Äußeren mag es uns wie ein übertriebenes Zugeständnis an die Gegner berühren, wenn Brandler-Pracht, einer der bedeutendsten deutschen Astrologen, auf dem Astrologischen Kongreß von 1932 von allen Versuchen, die Gesetze der Astrologie naturwissenschaftlich und verstandesmäßig zu begründen, entschieden abrückte und sie als Symbole bezeichnete, deren Gehalt nur der Intuition zugänglich sei, und wenn v. Klöckler bekümmert eingesteht: „Der Mangel an kausaler Begründung stempelt die heute mögliche Astrologie zu einer reinen Erfahrungswissenschaft." Hierin liegt aber in Wahrheit gar kein Zugeständnis: es ist vielmehr der Versuch, nach der Niederlage, die die Astrologie im Kampf um ihre Anerkennung als Wissenschaft gegen die gesamte Naturwissenschaft und Logik erlitten hat, einen geordneten Rückzug einzuleiten und zugleich eine neue Stellung zu beanspruchen, die zwar kleiner ist als die bisher umstrittene, aber leichter zu halten. Es muß nämlich heute zugegeben werden, daß die astrologischen Gesetze unwissenschaftlich sind, daß sie nach Ursprung, Ziel und Anwendung, vor allem aber in ihrem wahllosen und widerspruchsvollen Nebeneinander und ihrer verworrenen Geschichte allzu verschwommen sind, um den astrologischen Ergebnissen eine wissenschaftliche Zuver-

[3] v. Klöckler, Astrologische Deutung (Leipzig 1932, Astra-Verlag).

lässigkeit zu sichern. Die Astrologie verfügt gar nicht über ein vollständiges System, eine Arbeitshypothese. In einem Artikel: Astrologie — junge Wissenschaft und ein alter Glaube (in dieser Zeitschrift 136 [1939] 46—57) gibt Ph. Schmidt S. J. eine sehr knappe Zusammenfassung der Haupteinwände, die gegen den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhoben werden:

„Die Ableitung astrologischer 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 Gestirnskonstellation, 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 allen 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 (v. Klöckler): ‚Über das Wie und Warum der astrologischen Zusammenhänge können wir zur Zeit nichts aussagen, was auch nur den Schein von Berechtigung hätte.' "

Vor allem aber macht man die Präzession geltend, die Rückwärtsbewegung des Frühlingspunktes: dadurch verschieben sich nämlich die Sternbilder in 26000 Jahren um 360 Grad, durchwandern also einmal den gesamten Tierkreisgürtel. Wenn sich zur Zeit des Ptolemäus (um 150 v. Chr.) die Tierkreiszeichen mit den Sternbildern deckten, so sind sie inzwischen etwa um 30 Grad gegen sie verschoben, sind also ein Haus weitergerückt, und im Zeichen des Widders stehen heute die Sterne der Fische. Wenn es also wirklich die Strahlen der Sterne sind, die das Schicksal bestimmen — so die Antike und das Mittelalter —, neigt man heute eher dazu, die Sprache der Sterne als symbolischen Ausdruck konstanter Schicksalsbedingungen anzusehen, wobei die Frage nach der Kausalität unerörtert bleibt — so kann eine vornehmlich auf das System des Ptolemäus aufgebaute Sterndeutung heute nicht mehr stimmen.

Angesichts der so erwiesenen Unwissenschaftlichkeit dürfte es nun der Kritik nicht schwer fallen, den Glauben der Astrologiegemeinde als Leichtgläubigkeit und das ansehnliche Äußere als opportunistische Maske zu erweisen, wenn ihr nicht hierbei die „empirische Bestätigung" höchst hinderlich in den Weg träte. Die Gemeinde rechtfertigt nämlich ihren Glauben mit den empirischen Erfolgen der Astrologie, also einmal mit jenen „Treffern", den mirakulösen Prophezeiungen aller Zeiten, die Todestage und Kriegserklärungen, Glück und Unglück haargenau vorausgesagt hatten; und zum andern mit den heute immer zahlreicheren Horoskopen, die nicht Wahrsagungen enthalten, sondern verblüffend richtig gezeichnete Bilder, zusammenhängende Entwicklungsberichte und Strukturanalysen der Seele. Die ersteren ließen sich allenfalls mit einem Hinweis auf die Gesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung abtun — so spricht z. B. Ph. Schmidt von dem „unerschöpflichen Kaleidoskop des mythischen Astrologischen Himmels, in dem irgend etwas auf jeden Fall zutrifft" —, obgleich man sich bei der sehr scharfen Ablehnung ihrer gesamten Thesen, der die Astrologie hier und bei andern begegnet, zuweilen ratlos fragt, wieso es bei einem solchen „Humbug" überhaupt je zu „Treffern", zu richtigen Berechnungen also kommen könne; dann findet man in dem Hinweis auf die Wahrscheinlichkeit nur die Annahme bestätigt, daß wohl das eine oder andere Mal die Ungunst des Mars zum Beispiel den Menschen tatsächlich habe gewaltsam sterben lassen, daß also die Astrologie bisweilen auf Grund ihrer Hypothesen Zukünftiges wirklich vorherbestimmen könne, und daß daher die Hypothesen nicht so allgemein falsch sein könnten, wie ihre Gegner es beweisen möchten.

Sehr viel leichter aber kommt man bei der heutigen Astrologie zu diesen Gedanken, denn derartige Horoskope können nicht aus tausend möglichen Kombinationen richtig „herausgeraten" oder aus dunkler Symbolik intuitiv herausgedeutet werden, sondern nur abgeleitet mit festen Systemen! Also doch System — und noch dazu ein arbeitsfähiges, trotz aller Unwissenschaftlichkeit und aller fragwürdigen Grundlagen?

So spitzt sich das Mißverhältnis zwischen Dogma und Empirie, zwischen Berechtigung und Erfolg auf die Frage zu, ob Wissenschaftlichkeit überhaupt ein brauchbares Kriterium sei für die Astrologie, ob man nicht lieber davon absehen müsse, sie mit den Maßstäben der Wissenschaft zu messen und ihre Erkenntnisfähigkeit nach der wissenschaftlichen Begründung ihrer Methoden zu beurteilen?

Die Lösung dieser Frage mag uns erleichtert werden, wenn wir einmal die Entstehung dieser so rätselhaften Gesetze betrachten, soweit wir davon etwas durch Überlieferung und Rückschlüsse wissen.

Es mag hierbei der Vereinfachung der Deduktion zuliebe gestattet sein, nur bis zur griechisch-

hellenistischen Astrologie zurückzugehen. Die heutigen Namen der Planeten sind aus der römischen Mythologie genommen; die mittelalterliche Astronomie und Astrologie schrieb Latein und griff so auf die lateinischen Bezeichnungen zurück. Sie sind aber keine Erfindung der römischen Astronomen, sondern von diesen an die Stelle der älteren griechischen Benennungen gesetzt. Auch diese aber sind nicht ursprünglich, sondern wohl in ähnlicher Weise zum Ersatz der eigentlichen, ägyptisch-babylonischen Gestirnsbezeichnungen verwendet worden. Die Überlieferung ist hier sehr lückenhaft: weder kennen wir die Namen sämtlicher astrologischer Gestirne, noch wissen wir, welche mythologischen Vorstellungen die Ägypter mit den einzelnen Namen verbanden. Ein klares und vollständiges Bild ergibt sich erst für die entsprechenden griechischen Götternamen. Da nun diese Gleichsetzung nicht willkürlich vorgenommen wurde, sondern auf Grund der großen Ähnlichkeit der einzelnen mythologischen Vorstellungen, die die polytheistischen Völker mit ihren Göttern verbanden, so dürfte es der Richtigkeit einer nur an die griechischen Sternnamen geknüpften Theorie nicht zum Schaden gereichen, wenn man auf eine Würdigung der von Nechepso — dem sagenhaften König der Astrologen und Priester des Hermes Trismegistos —, von Petosiris, dem „Geschenk der Isis", und von andern ägyptisch-babylonischen „Stundenschauern" überlieferten Weisheiten verzichtet und vornehmlich an Ptolemäus anknüpft, der überdies als erster die tausendfachen überlieferten Sternorakel nach der Möglichkeit ordnete, sie zu den rationalistisch erfaßbaren Vorgängen am Sternenhimmel in Beziehung zu setzen, und so ohnehin der heutigen Astrologie nähersteht als jene Alten, die sich auf direkte Offenbarungen seitens des „dreifach Mächtigsten" der Götter, des Hermes, beriefen.

Jedes Kind macht die Erfahrung, daß die Sternbilder gar nicht zu den Namen passen wollen, die man ihnen gegeben hat. Selbst die geschickteste Verbindung der Sterne durch Linien läßt keine Waage entstehen, keinen Löwen und durchaus keine Jungfrau. Es muß also, vorausgesetzt, daß der Name auch hier Wesentliches vom Benannten einfangen und kenntlich machen will, etwas anderes sein als das dem Menschen am Himmel erscheinende Bild der Sterne, was Ptolemaios und seine Vorläufer mit den heute üblichen Namen der Planeten und Tierkreisbilder ausdrücken wollten. Diese Voraussetzung aber kann ohne Scheu gemacht werden: für die ganze Antike galt der Name zugleich als Sinnbild *und* bezeichnete das Wesen. Zu den lateinischen Sternnamen läßt sich unschwer der jeweilige griechische Vorläufer erkennen: Zeus (Jupiter) und Kronos (Saturn), Aphrodite (Venus) und Orion, Ziegenfisch (Steinbock) und Dioskuren (Zwillinge) usw. Gewiß scheint diese Verbindung der Sterne mit den Göttern allzu naheliegend; aber sie muß trotzdem sehr ernst genommen werden, da sie vielleicht wichtige Aufschlüsse über Enstehung und Wesen der astrologischen Deutung erteilt.

Die Gestalten der griechischen Mythologie und ihre Schicksale sind die Summe aller Erfahrungen der Griechen bei der Begegnung mit dem Göttlichen schlechthin.

Diese Begegnung geschah, soweit sie die Kreise unserer Überlegungen berührt, auf zwei nach Wesen und zeitlicher Einordnung verschiedenen Ebenen:

In der vorhomerischen Zeit, der pastoralen Epoche der Danaër, erfährt der Mensch das Göttliche in der Natur, in den Gewalten der Stürme und Gewitter, in der Fruchtbarkeit der Erde und der geheimnisvollen Tiefe des Meeres, und er nennt es mit großen Namen: Themis und Metis, Gaia und Okeanos. Wie Eckardt Peterich in seinem neuen Buch: „Theologie der Hellenen", nachweist, haben diese ersten Gottheiten kaum Gestalt angenommen, sie sind vielmehr mächtige Gedanken des Göttlichen, deren dunkle Allmacht die Erde wesenlos umgab und durchwirkte.

Als die pastorale Epoche von der aristokratisch-sozialen Homers abgelöst wurde, trat die Natur als das große Gegenüber zurück, um die Menschen sich selber anzuvertrauen: das Göttliche fand sich von nun an vor allem in der menschlichen Seele. Ihr, als dem Urgrund der Person, begegnet der Mensch in der Gemeinschaft des Standes, der Stadt und des Feldzugs. Vor seinem klaren und ehrfürchtigen Blick entwirrt sich ihr vielfach verschlungenes Leben, dessen bunte Erscheinung er als Wirkung zusammengesetzter Grundelemente begreift. Dieses Begreifen ist der Schoß, aus dem Olymp und Hades hervorgehen; diese Grundelemente *sind* die Götter; und ihr bewegtes mythologisches Schicksal, ihre Kämpfe und Versammlungen, ihre Liebe und ihr Haß entsprechen den Zusammensetzungen der Urkomponenten, aus denen die Vielfalt seelischer Vorgänge erwächst. Die Seele ist gleichsam das Prisma, in dem das Licht des Numinosen, das ursprungslos und ohne Richtung die Erde einhüllt und durchdringt, zu einem Strahlenbündel von Gottheiten gebrochen wird. Die „Sagen des klassischen Altertums" sind keine tiefsinnigen Legenden, mit denen man die Gestalten der Götter beleben und abrunden wollte; sie sind kein episches Gespinst, mit denen eine spätere Kultur die klobigen Umrisse archaischer Gottheiten verbrämte, kein poetisches Rankwerk an dem kahlen Gerüst einer uralten Theogonie — sie sind der dichterische Ausdruck der unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen, deren Schauplatz die Seele ist.

Von hier aus bekommt das so oft zitierte und so gerne mißverstandene Wort Herodots: Homer

und Hesiod haben den Griechen die Götter geschaffen; sie gaben ihnen Gestalt, Namen und „Prärogative" — wie Petrich „timas" sehr gut übersetzt — einen neuen Sinn. Homer und Hesiod haben sich die Götter des Olymp nicht ausgedacht; sie sind auch nicht inspiriert gewesen. Sie sind als Dichter die berufenen Künstler einer allgemein veränderten religiösen Erfahrung, deren Ergebnis sie gültig formulieren. Der anthropomorphe Charakter der homerischen Religion ist danach nicht ein Zeichen für den fortschreitenden Niedergang der Religiosität, für eine verringerte Ehrfurcht vor dem Göttlichen, sondern eine natürliche Folge der Verlagerung der Erfahrungsebene ganz in den Bereich des Menschlichen hinein. Auch die verblüffende Unmoral der Götter, ihre Zänkereien und ihre oft allzu menschlichen Schwächen — die zusammen für viele die Mythologie als eine Blütenlese göttlicher Aventüren in Verruf brachten — haben nun ein anderes Gesicht: als Sinngeschichten für das widerspruchsvolle Leben der Seele mußten die Mythen neben der Hoheit und Güte des Zeus, der Weisheit der Athena und der Schönheit der Aphrodite auch Heras berechtigte Eifersucht und Typhons Tücke und Haß enthalten.

Fast will mir scheinen, als sei auch der Polytheismus der Griechen nur eine Konsequenz dieser Verlagerung: es gab keine Möglichkeit und auch keinen Grund, hinter diese zahlreichen Urelemente der Seele zurückzugreifen, wie es etwa theozentrische Weltanschauungen tun mit ihrer Lehre von dem einen Menschen und dessen einer schweren Sünde, aus der die tausendfache Verwirrung der Seelenkräfte hervorgegangen ist.

Kehren wir nun zu Ptolemaios und seinen Vorläufern zurück, so erkennen wir, daß sie mit der astrologischen Benennung der Sterne nur die Konsequenz aus dieser Entwicklung der Mythologie gezogen haben; sie sahen hinter den mythologischen Gestalten ganz bestimmte psychische Grunddispositionen, gebrauchten also die mythologischen Namen als Begriff für seelische Grundhaltungen — etwa so, wie auch wir noch von einem „Ödipuskomplex" reden.

Indem sie also Planeten und Tierkreissternbilder mit diesen Namen benannten, wollten sie ausdrücken, daß diese Sterne Träger eines eigentümlichen Schicksals seien, einer besondern Struktur der Seele, die dem Grundgedanken des jeweiligen Mythos entsprach. Philipp Metman sagt darüber in seinem Buch, das eine überaus tiefsinnige und gedankenreiche Auslegung der Sternmythologien enthält.

„... die Astralmythen werden uns zeigen, daß die Gestalten der Sonnen-, Mond- und Planetengötter sich als Darstellungen seelischer Grundhaltungen, wie etwa Leid- und Lustbereitschaft, verstehen lassen, während die Tierkreismythen die verschiedenen typischen Entwicklungshindernisse und -aufgaben des Menschen systematisch zu unterscheiden und zusammenzufassen scheinen. Alle andern Mythen erweisen sich bei genauer Untersuchung als Ausschnitte, Abwandlungen und Kombinationen dieser Urtypen."

Die Astrologen sind — wenn wir einmal absehen von der unbeweisbaren Behauptung, die Konstellation habe einen direkten Einfluß auf das Wesen und das Schicksal des Menschen — wahrscheinlich auf folgendem Wege zu dieser „Entsprechungslehre" gekommen: ausgehend von einer wunderbaren Kenntnis der menschlichen Seele und von einer gläubigen Antizipation auf den rechten Weg gewiesen, haben sie empirisch gewisse Zusammenhänge zwischen der psychischen Verfassung des Menschen und der Konstellation entdeckt, die allmählich deutlich genug wurden, um etwa sagen zu können, jener Stern da entspricht, wenn er im Horoskop eines Menschen bedeutsam ist, einer seelischen Grundhaltung, wie sie ungefähr im Kronosmythos gekennzeichnet und dargestellt ist. So nannten sie ihn Kronos — Saturn —, und von der „Entsprechung" bis zum direkten „Einfluß" war es kein weiter Weg mehr.

Diese Theorie läßt sich nicht beweisen. Die Literatur bietet durchaus keine genügenden Anhaltspunkte. Und doch scheint sich der Kreis zu schließen, wenn wir uns wieder der heutigen Astrologie zuwenden und sie im Zusammenhang mit dem bisher Besprochenen betrachten:

Metman schreibt in seinem Kapitel über Aphrodite: „Doch als merkwürdigsten Fall eines Schicksals, in dem Aphrodites schöpferische Liebe und des Kronos tragische Bestimmung zum Kampf und grausamen Untergang sich beide verwirklicht haben, nennen uns die Sternkundigen den genialen Dichter Lord Byron, bei dessen Geburt, am 22. Januar 1788, Venus und Saturn in enger Konjunktion in der Himmelshöhe standen. Byron, der seine außerordentliche Liebesbegabung in einem berühmten Epos ‚Don Juan' zu dichterischer Schau veredelte, fand in Missolunghi, als Kämpfer für die griechische Freiheit, den Tod."

Hier zeigt sich, wie die moderne Astrologie arbeitet: sie erntet etwas, das andere gesät haben; sie leitet aus dem Stand jener Planeten in der Himmelshöhe „schöpferische Liebe" und tragische Bestimmung zum „Kampf und grausamen Untergang" ab, ohne eine andere Begründung dafür zu haben, als daß der Name der Sterne, zusammen mit ihrer Stellung zueinander und zur Erde, eine solche Deutung rechtfertige. Sie hat die Benennungen der Griechen ohne Abstrich übernommen — und damit auch die Bedeutung der Sterne für das Leben der Menschen. Warum sie so heißen, und warum Aphrodite schöpferische Liebe vermittelt, weiß sie nicht zu sagen; allenfalls kann sie das

zweite aus dem ersten erklären, die Namen selber aber kann sie nicht mehr bestätigen. Sie glaubt eben an die Richtigkeit dieser überlieferten Deutungsgesetze — und ihr Glaube ist so wenig blind, als die empirische Bestätigung ihr recht gibt. Das aber geschieht nur allzu oft, und so hat es die Astrologie geradezu nicht nötig, hinter die überkommenen Namen zurückzugreifen, denn die Erfahrung lehrt sie, wie richtig sie gewählt sind.

Und so schließt sich der Kreis: die Astrologie leitet aus den überlieferten Gesetzen und der mythologischen Bedeutung der Gestirnsnamen richtige Einsichten in das Leben der Seele ab. Diese Namen aber sind um ihrer psychologischen Bedeutung willen den Gestirnen von den Menschen zugewiesen. So liegt am Grunde der heutigen Astrologie noch immer jene wunderbare Kenntnis der Alten vom Wesen des Menschen und seiner Seele.

Ungeklärt bleiben natürlich die „gewissen Zusammenhänge zwischen der psychischen Verfassung des Menschen und der Konstellation". Ob sie nur uns unerfaßlich sind, ob frühere Geschlechter dank einer hypothetischen „Natursichtigkeit" leichteren Zugang hatten zu diesen innersten Zusammenhängen zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, läßt sich nicht entscheiden. Daß es diese Zusammenhänge gibt, haben wir eben gezeigt — wir hätten es ohnehin zur Ehre des Hermes Trismegistos annehmen müssen. Wie sie aber beschaffen sind, werden wir hoffentlich nie erfahren, damit das Mysterium erhalten bleibt.

„Mysterium" — damit ist die Antwort auf die Frage, die wir oben stellten, gegeben. Indem sich die Astrologie auf das Geheimnis stützt, entzieht sie ihr Wesen dem Zugriff der vernünftigen Beurteilung und hat sogar, soweit sie nicht Widervernünftiges aus diesem Geheimnis ableitet, einen Anspruch auf Gültigkeit; solche widervernünftigen Schlüsse aber werden immer seltener: die so gefährliche These einer Zwangsläufigkeit des in den Sternen Geschriebenen wird heute von niemandem mehr ernstlich behauptet — wenngleich Metman auf einem Umweg diesem Gedanken bedrohlich nahe kommt: in den Sätzen des Vorworts zu seinem oben erwähnten Buche heißt es: „In diesem Buch ist von jenen Mythen der Griechen die Rede, aus denen die astrologische Vorstellungswelt hervorgegangen ist, und vom Schicksal. Das heißt, von jenem Unabwendbaren, das wir selbst und die uns umgebende Welt zusammen bestimmen. Es gibt so ein Unabwendbares, nicht etwa ‚trotz' allen Bemühens, sondern gerade erst durch unser Bemühen. Denn wir können uns selbst nicht entlaufen...."

Demgegenüber wird man freilich nicht allein auf die menschliche Willensfreiheit verweisen müssen — wie bei den meisten andern Vertretern einer ähnlichen Richtung —, sondern auf die Allmacht Gottes.

Soweit aber die Astrologie solche Überspitzungen meidet, hat sie durchaus ihren Platz auch in einer theozentrischen Weltordnung. Vielleicht hat Gott, der ja nicht in, sondern über den Sternen thront, sie weise an den Himmel gesteckt als Lichter für das Dunkel unserer Einsicht?

ÄRZTE UND ARZTTUM

Zum Ethos eines Berufes

Von Paul Bolkovac S. J.

Für manchen Arzt der Gegenwart und Vergangenheit ist das Glaubensbekenntnis seines Berufes im Eid des Hippokrates niedergelegt, in dem unmittelbar neben praktischen Verhaltungsmaßregeln hohe ethische Forderungen stehen. Mit dieser Urkunde beginnt Leibbrand[1] seinen Forschungsbericht über die Geschichte des Arzttums, in dem er über alle wichtigen Gestalten und Perioden der Vergangenheit, wobei nur Vorsokratiker und Scholastik auf eine spätere Sonderbehandlung vertröstet werden, bis zu den heutigen Auffassungen in der Medizin berichtet. Der Verfasser hatte schon in seiner „Romantischen Medizin" (1937) auf die Zusammenhänge der Medizin mit weltanschaulichen und religiösen, also absoluten Einstellungen aufmerksam gemacht. Das gleiche Thema verfolgt der Berliner Nervenarzt in der vorliegenden Untersuchung, die „von Bedeutung ist für eine geistesgeschichtliche Entwicklung der theologischen Momente in der Heilkunde, weil der jeweils eingenommene metaphysische Standpunkt und die Erfahrungsfortschritte zusammen erst das eigentliche Bild ergeben" (44).

So gewinnen wir aus der Behandlung von Aristoteles und Augustinus, Galen und Paracelsus sowie den übrigen Autoren, die in verschwenderischer Menge zur Darstellung kommen, ständig neue Einsichten über den Einfluß von Theologumena und Philosophumena auf die Bildung des ärztlichen Ethos mit seinen Zielen, Praxen, Äußerungen. Immer ist eine geschichtlich lebendige Auffassung von Mensch und Natur, Welt und Gott die Voraussetzung, die für das Kommen und Gehen bestimmter ärztlicher Gestalten und Typen entscheidend ist.

[1] Der göttliche Stab des Äskulap. Eine Metaphysik des Arztes. Von Werner Leibbrand. 8° (512 S.) Salzburg 1939, Otto Müller. Geb. M 8.40.

Mit dieser grundlegenden Erkenntnis, die alle Einzeluntersuchungen miteinander verknüpft, hat Leibbrand aus der Geistesgeschichte der Medizin ein Axiom gewonnen, das für jede Metaphysik des Arztes, die von der Philosophie oder Theologie oder gleichzeitig von beiden herkommen mag, sozusagen ein Prolegomenon bilden wird.

Wie jeder derartige Versuch einer geistigen Einordnung des Berufes, steht auch die Deutung des Arzttums drei Erfahrungen gegenüber, die Beschreibung, Klärung und Begründung verlangen. Dem Beruf verdankt der Mensch die Gnade einer Aufgabe und die Verpflichtung zu einer Haltung, während Weltanschauung und Religion ihm die letzten festen Grundlagen bieten, auf denen beides, Werk und Dienst, wie auf einem breiten massiven Block aufruhen kann. Mit diesen drei Worten — Aufgaben, Haltungen, Grundlagen — ist der Rahmen für die folgenden Ausführungen angegeben, in denen ein Beitrag zur Lebensform eines Menschen von heute versucht werden soll, der Arzt und Christ ist.

1. Wenn man einige Neuerscheinungen über das Arzttum, die in den beiden letzten Jahren herausgekommen sind, zur Befragung über sein Wesen herbeizieht, stellen sich einer übereinstimmenden Diagnose bald große Schwierigkeiten entgegen. Trotz gemeinsamer Grundlagen hat jeder Verfasser seinen Ausgangspunkt mit eigenen Erfahrungen und Zielen. So gewinnt man erst in der Konvergenz der Berichte und Programme einen Einblick in die Summe der Aufgaben, die zum vollendeten Arzttum gehören.

Ein stiller und nachdrücklicher Hinweis auf die ewig gültige Berufsidee, die unberührbar vom Streit der Meinungen jeden geschichtlichen Wechsel überdauert, ist der Bericht eines beinahe Achtzigjährigen, der nach Tagebuchaufzeichnungen ausführlich und schlicht aus seinem Leben erzählt. Eiselsberg[2], der noch ein Schüler Billroths war und in seinen ersten Ausbildungsjahren den alten Lister in England besuchte, war nach Anstellungen in Utrecht und Königsberg drei Jahrzehnte lang in Wien Dozent für Chirurgie und Leiter der Klinik. Mit Wehmut hielt er 1931 seine Abschiedsvorlesung und nahm die letzte große Visite ab. Von Berufs wegen hatte er viele Beziehungen zu bekannten Ärzten des In- und Auslandes. So findet sich in seiner Biographie mancher Beitrag zur Geschichte des Arzttums und der Chirurgie im letzten halben Jahrhundert. Aber all das tritt am Ende der Lesung vor dem Eindruck zurück, wie hier ein Mann unermüdlich und bescheiden das Lebensprogramm eines Arztes, wie er es in den Antrittsvorlesungen zu Utrecht und Wien seinen Studenten der Medizin erklärte, in täglicher Pflichterfüllung durchgeführt hat: „Schon jetzt als Studierende prägen Sie sich den Spruch ein, der über dem Tor des Allgemeinen Krankenhauses steht: Saluti et solatio aegrorum. Diese Devise leite Sie später als praktische Ärzte bei der Behandlung Ihrer Kranken" (157). Eine Notiz aus dem Königsberger Aufenthalt zeigt die Echtheit der Berufsauffassung: Wegen einer Jagd versäumte Eiselsberg niemals eine Vorlesung oder Operation.

Solange Menschen krank werden können und sterben müssen, werden sie nach einem Arzt schicken. Überall, wo das Leben an den Tod grenzt, wo die leichte Wand, die das Leben vom Nichts trennt, brüchig zu werden beginnt, möchte der Arzt helfen, lindern und trösten. Aber wie vielfältig ist doch das Gesicht menschlicher Krankheit. Sie sucht nicht nur den Leib heim, sondern quält auch die Seele. Bald bedroht sie nur den einzelnen, ein andermal greift sie ganze Völker an. Die ungekürzte reiche Gliederung menschlichen Daseins ist Domäne ärztlicher Herrschaft, die stets mit einem bestimmten Menschenbild arbeitet. Unter dem Einfluß der Geschichte verschieben sich unaufhörlich die Beziehungen zwischen diesen Teilzielen ärztlicher Berufsaufgaben. Die Fülle der gültigen Gesichtspunkte ermöglicht der einen Idee vom Arzt die ständig neue Inkarnation unter andern und andern Gestalten. Für die Zeit vom letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts bis zur Gegenwart ist Wachsmuth[3] diesen Wandlungen ärztlicher Einstellung unter dem Einfluß weltanschaulicher Voraussetzungen nachgegangen, soweit wenigstens die Verschiebungen in einer Dichtung zum Ausdruck kommen konnten, die ihre Aufgabe mehr in der Verkündigung von Programmen als in der Wiedergabe bestehender Verhältnisse sah.

In der ausgezeichneten Arbeit, die von der Königsberger Universität den Agnes-Miegel-Preis erhielt und mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Paul Diepgen herauskam, wird zunächst die Herrschaft der naturwissenschaftlichen Ideologie über die Vorkriegszeit geschildert mit der Auswirkung, die das allgemeine Lebensgefühl auf die Einstellung in der Medizin und auch die Darstellung des Arztes in der Dichtung fand.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wird die unverbrauchte Entdeckerfreude und Arbeitskraft der damals jungen Naturwissenschaften auf das ärztliche Aufgabenfeld gelenkt. In der Chirurgie feiert das Verfahren die größten Triumphe. Die Entdeckung von Narkose, Blutleere und Antisepsis eröffnen der Operationspraxis einen neuen Arbeitsraum, in dem Lister, Billroth und v. Langenbeck neben andern die Meister sind, zu denen mehr

[2] Lebensweg eines Chirurgen. Von Anton Freiherrn v. Eiselsberg. (568 S.) Innsbruck 1939, Deutscher Alpenverlag. Ganzleinen M 10.—

[3] Der Arzt in der Dichtung unserer Zeit. Von Dr. Bruno Wachsmuth. 8° (244 S.) Stuttgart 1939, Ferdinand Enke. M 6.—

als eine Generation verehrend aufschaut. Der Geist der Naturwissenschaft sammelt in der Medizin alles Interesse auf den Leib mit seinen Gesetzen. Sektionen in der Anatomie und vielfache Formen des Experiments erschließen Neuland von ungeahnten Ausmaßen. Jahrzehntelang ist unter den Ärzten der Chirurg mehr als der primus inter pares. Auf seinem Gebiet können Methode und Technik der Naturwissenschaft, denen die öffentliche Meinung rückhaltlos die Führung zuerkennt, exakt zur Anwendung gelangen. In der inneren Medizin setzt eine ähnliche Entwicklung ein, wie die Vertauschung der alten Lehre von den Körpersäften mit der damals jungen Zellularpathologie zeigt, wodurch das einzelne Organ in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt.

Dieser Arzt, der durch die Schule der exakten Wissenschaft gegangen ist, bildet mit dem Gelehrten und dem Ingenieur die Stützen der neuen Gesellschaft, seitdem Priester, Adel, Richter und andere Berufe, die bisher die Exponenten der gesellschaftlichen Ordnung waren, aus ihrer führenden Stellung verdrängt sind. Die Menschen der Vorkriegszeit glaubten weitgehend an eine Erlösung der Welt durch Ergebnisse der Naturwissenschaften und Fortschritte in der Technik. Die damalige Dichtung sah im Arzt, der sich zur naturwissenschaftlichen Methode im Dienste der Humanität bekannte, den Vorkämpfer und das Symbol eines neuen Menschen. In den Dramen von Ibsen und im Atlantisroman Gerhart Hauptmanns wurde diesem Arzt, der eine Weltanschauung repräsentierte, die stärkste Huldigung dargebracht.

Es mag sein, daß die Stellung, die der Arzt im Leben einnahm, sich nicht völlig mit der Rolle deckte, die ihm die Dichtung zuwies. Die Stützen der zäh festgehaltenen alten Gesellschaftsordnung blieben in der herrschenden öffentlichen Meinung doch noch lange der Jurist mit dem Offizier, während der Arzt erst langsam die Vorurteile endgültig überwinden konnte, die in ihm doch immer wieder nur einen mehr oder weniger gut verkleideten Feldscher mit dem Pflasterkasten sehen wollten. Sicher, der Vorwurf wurde längst nicht mehr ernst gemeint, aber der spöttische Unterton verlor sich nur allmählich. Wenn sich also der Arzt mit dem Techniker die völlige Gleichberechtigung in der führenden Gesellschaftsschicht erst erkämpfen mußte, so hat doch seine programmatische Gestalt in der Dichtung die Entwicklung, die notwendig kommen mußte und auch gekommen ist, bereits vorweggenommen.

Es ist leicht einzusehen, wieviel Erkenntnisse und Erfahrungen, die niemals wieder verloren gehen, der naturwissenschaftliche Ansatzpunkt der Medizin vermittelt hat. Wer möchte bei einem ärztlichen Eingriff heute auf die Wohltat der Narkose verzichten? Wieviel schlaflose Nächte und ungezählte Stunden der Schmerzen sind durch die Mittel der neueren Arzneikunde gemildert worden! Ungezählte Menschenleben werden Jahr um Jahr durch eine frühzeitige Operation vor dem Tode gerettet, dem sie noch vor wenigen Jahrzehnten unrettbar verfallen waren. Einen überzeugenden Überblick über die Gegenwartsbedeutung von Operation und chemischem Medikament hat Harpole[4] geschrieben. Der englische Chirurg erzählt in seiner gewinnenden und fesselnden Art über 30 Krankheitsgeschichten aus seiner Praxis, von denen die meisten Belegstücke sind für neueste medizinische Erfolge im Kampf gegen bisher hoffnungslose Fälle von Diphtherie und Starrkrampf, Kindbettfieber, Bluterkrankheit und andere unsichtbare Feinde der Menschheit. Sein jungenhafter Optimismus: „Wir kommen siegreich vor", wirkt einfach ansteckend und stärkt das Vertrauen auf die „weiße Armee der Weißmäntel" (9). Es ist auch bekannt, daß selbst ein so radikaler ärztlicher Reformer wie E. Lieck nirgendwo den Segen einer recht angewandten naturwissenschaftlichen Forschung und Technik in der Medizin abgelehnt hat.

Trotzdem stammt gerade von ihm das scharfe Wort, daß der Arzt mehr ist als ein Monteur, der einen Wagen überholt, den man zur Reparatur eingeliefert hat. In jahrzehntelangem Kampf setzt er sich leidenschaftlich für eine Sprengung der Einseitigkeit ein, die eingerissen war. In der überschäumenden Freude über die Fortschritte in der Erkenntnis des Leibes mit seinen Gesetzmäßigkeiten hatte man Einfluß und Bedeutung der Seele mit ihrem Kräftespiel, die man zunächst aus methodischen Rücksichten nur ausgeklammert hatte, bald vergessen und schließlich sogar geleugnet. Die Warnungszeichen, die noch Ende des vorigen Jahrhunderts Charcot in Paris durch seine Versuche über Hypnose in der Salpétrière aufgerichtet hatte, wurden nicht mehr beachtet. Geist und Seele, die aus einem Lebewesen erst einen Menschen machen, waren aus dem medizinischen Blickfeld geschwunden.

Eine derartige Schematisierung ist selbstverständlich mit Vorsicht anzuwenden. Es handelt sich bei geistigen Verlagerungen um Akzente der Vorliebe und Vorherrschaft, die ihr Gegenteil nur selten völlig ausschließen. Weil es sich um Vorgänge handelt, die zunächst nur dem Regiment der Zeitströmung unterstehen, ist damit noch nicht entschieden, wieweit bereits der einzelne der öffentlichen Meinung verfallen sein muß. Gerade die praktischen Ärzte, die durch allseitige Beanspruchung der Gefahr des übertriebenen Spezialistentums nicht so leicht erliegen konnten, liefern den Nachweis für die fließenden Übergänge, durch die

[4] Am Puls des Lebens. Blätter aus dem Tagebuch eines Arztes. Von James Harpole. 8° (361 S.) Stuttgart 1939, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 6.80.

in der Berufsausübung die Einseitigkeiten der geltenden Zeitmeinungen gemildert und oft sogar überwunden wurden.

So wird es immer Ärzte gegeben haben, die bei einem Patienten in vorgerücktem Alter mit stark erhöhtem Blutdruck nicht einseitig an Schlagaderverkalkung und Gefahr einer Hirnblutung dachten, sondern dem Alltagsleben des Kranken nachgingen. Lieck erzählt, wie ein Arzt dabei eine zerrüttete Ehe aufdeckte. Es folgte durch Vermittlung des Arztes eine Aussprache mit Versöhnung der Gatten, und sofort fiel der Blutdruck ohne weitere Behandlung auf eine dem Alter angemessene Zahl.

Die Begebenheit illustriert eindrucksvoll, wie stark Fallen und Steigen der biologischen Lebenskurve von den Mächten der Seele beeinflußt wird. Ein engmaschiges Netz von Beziehungen zwischen Leib und Seele umstrickt den Menschen. Oft liegen die Ursprünge für biologische Unregelmäßigkeiten auf seelischem Gebiet, und Störungsfelder im Leiblichen streuen ihre Wirkungen weit hinein in die Herrschaftsbereiche des menschlichen Geistes und Herzens.

Mit der Wiederentdeckung dieser Zusammenhänge für das öffentliche Bewußtsein durch den Weltkrieg und die Nachkriegserfahrungen wurde ein alter Ansatzpunkt für das ärztliche Handeln zurückerobert. Wachsmuth schildert in seinem schon erwähnten Buch, welche neuen Aufgaben dem Arzt durch die veränderten Verhältnisse gestellt wurden, nachdem der bisherige Weltanschauungshimmel eingestürzt war und die Naturwissenschaften mit der Technik in eine dienende Stellung zurückversetzt worden waren. Jetzt weist die Dichtung dem Arzt die Rolle eines seelischen und sozialen Führers zu, der den Kranken zu einer neuen geistigen Heimat führen soll: „Bisher nicht geahnte Schwierigkeiten kamen bei manchen Naturen ans Licht. Sie zeigten sich gerade in einer Zeit, wo sich ein Zustand der Bindungslosigkeit als Wirklichkeit herauszubilden begann, der früheren Jahrzehnten als ideale Freiheit vorgeschwebt hatte. Die Beliebigkeit des Geschlechtsverkehrs, das Fallen der letzten Klammern der Sitte, die Lockerung der Familienbande, der Verlust jeden autoritären Haltes, die Individualisierung der Gestaltung des Lebens machten die Lebensführung für manchen zu einer nicht mehr zu bewältigenden Schwierigkeit. Beim Nervenarzt landeten nun die steuerlos gewordenen Lebensschiffe mit Schlagseite oder Brandungsgefahr. Er sollte ein in seiner gesunden Beantwortungsweise gestörtes, von zuviel Bewußtsein beunruhigtes, der echten Lebenswerte beraubtes Seelenleben zu neuer Meisterung des Daseins führen“ (204).

Die Tafeln, auf denen die Vorkriegszeit ihr Manifest vom Menschen mit seinen Zielen und Wegen verkündet hatte, wurden im Weltkrieg zerschlagen. Mit der Geburtsstunde eines neuen Menschen war zwangsläufig auch die Gestalt eines neuen Arztes verbunden. Die Psychiatrie mit verwandten Zweigen wurde völlig gleichberechtigt neben der Chirurgie, und bald mußte der Chirurg sogar dem Nervenarzt und Seelenführer die Vormachtstellung überlassen, die er über ein halbes Jahrhundert beinahe unangefochten behauptet hatte.

Mit der Rückkehr zu dieser Betrachtungsweise, die alle Einseitigkeiten in einer zusammenfassenden Aufgabenschau vereinigen will, ist es gegeben, daß sich der Blick des Arztes vom einzelnen, den er behandelt, der Gemeinschaft zuwendet, in welcher der Kranke steht. Indirekt gereicht ärztliches Handeln in den Auswirkungen immer der Gemeinschaft zu Segen oder Fluch. In Zeiten gemeinsamer Not durch Kriege oder Seuchen wird der Dienst am blutenden und sterbenden Volk sogar Hauptaufgabe des Arztes. Seinem Bemühen ist es zu danken, wenn Cholera, Pest, Typhus und die übrigen unheimlichen Epidemien nur mehr selten und auf kurze Zeit dem Gefängnis entspringen, in dem ärztliche Dompteurkunst diese wilden Tiere gefangen hält.

Seit das Selbstverständnis des Menschen nicht mehr allein vom einzelnen und von der Gegenwart, sondern von der Gemeinschaft und von der Zukunft des Volkes geformt wird, sind alle Krankheitserscheinungen, die sich irgendwie kollektiv auswirken, in das normale Arbeitsprogramm des Arztes übernommen worden. Die letzten Entscheidungen über die Mittel und Wege, mit denen etwa ansteckende Krankheiten, der Geburtenunterschuß und unheilvolle Vererbungstendenzen bekämpft werden können und sollen, fallen allerdings auf weltanschaulichem Gebiet. Aber trotzdem verbindet alle Differenzen, die der rechte Ausgleich zwischen den individuellen und sozialen Gesichtspunkten hier notwendig aufbrechen läßt, immer wieder das gemeinsame Ideal, den Arzt an den Stellen der Gemeinschaft zum Einsatz zu bringen, die durch Krankheit bedroht sind.

Dabei ist die Senkung der Krankheitsquote, zu der auch die Verhütung von Krankheitsbildungen durch Vorbeugungsmaßnahmen zu rechnen ist, nur die zunächst und zumeist gegebene Aufgabe, die wegen ihrer Dringlichkeit die Kräfte des Arztes vorwiegend mit Beschlag belegt. Im Hintergrund wartet ein höheres Ziel. Die letzte normative Idee des ärztlichen Berufes geht über Schutz und Sicherung des Lebens hinaus und erstrebt seine möglichste Steigerung, um schließlich für den einzelnen und das Volk ein Höchstmaß von Gesundheit zu gewinnen. Hier haben die Bestrebungen von Bircher-Benner[5] vielleicht symptomatische Bedeu-

[5] Vom Werden des neuen Arztes. Erkenntnisse und Bekenntnisse. Von Dr. med. M. Bircher-Benner. kl. 8° (198 S.) Dresden 1938, Wilhelm Heyne. Geb. M 4.80.

tung. Er war ein Außenseiter, und es mag sein, daß er eine gewisse Einseitigkeit niemals hat ablegen können. Aber die Ergebnisse seiner Forschungen und Erfahrungen scheinen doch in einem bestimmten Ausmaß auch Einlass in die zünftige Medizin zu gewinnen, seit sich an den verschiedensten Stellen ähnliche Bestrebungen bemerkbar machen, die zum Teil unabhängig von dem Schweizer Arzt entstanden sind.

Vor 45 Jahren begann der vor kurzem Verstorbene als praktischer Arzt in Zürich. Seine Erfahrungen, die er in einem Industrieviertel machen mußte, zeigten ihm, wie Medikament und Operation sich nur in Grenzfällen bewährten, während die durchschnittlichen Krankheitsbilder keine anhaltende Besserung aufwiesen. Jahrzehntelange Studien verwiesen ihn auf eine Heilbehandlung, die weniger Symptome behandelt, sondern den ganzen Organismus umzustimmen versucht. Obwohl er Medikament und Operation als zusätzliche Hilfskräfte für den Heilungsvorgang grundsätzlich nicht ablehnt, so sind doch die natürlichen Heilmittel seiner Ordnungstherapie neben Luft, Wasser und Sonne, Sport, Massage und rhythmischer Tagesordnung vor allem seelische Führung durch den Arzt und Reform der Ernährung: kein Fleisch, nur Pflanzenkost in möglichst naturnahem Zustand, allerdings richtig gemischt und angepaßt zubereitet.

Ob nicht die alten Hausärzte schon zum Teil Vorläufer einer verwandten Gesundheitsführung waren? Ihre Anweisungen, mit denen sie einer Familie oft durch mehrere Generationen dienten, erstrebten auch eine allseitige Kräftigung des ganzen Menschen. Wieweit nun allerdings eine derartige Steigerung des Lebens ins Große ausgeweitet werden kann, ist schwer abzuschätzen. Eine indirekte Leitung durch Verwertung der Ergebnisse medizinischer Wissenschaft in Hygiene, Ernährungsweise, Sport und ähnlichen Dingen sind erste Schritte auf dem Wege. Ärztliche Pflichtuntersuchungen und die Führung eines Gesundheitsbuches weisen in die gleiche Richtung. Wenn auch die Wege im einzelnen noch nicht ausgekundschaftet sind, so steht doch über allen Versuchen, die im Anfang immer vorläufig und fragwürdig bleiben, der Glaube an den Arzt von heute, der die Sendung für die Wiederherstellung und Sicherung, Pflege und Steigerung des an Leib und Seele gesunden Menschen in einem gesunden Volk hat — ohne allerdings jemals die Einsicht Carossas in „Dr. Bürgers Ende“ vergessen zu können: „Ja, meinem Herzen am nächsten sind jetzt die verlorenen, die, von denen ich weiß, daß ich sie nicht retten werde.“

2. Die Gnade einer Aufgabe offenbart sich dem Menschen niemals ohne die Verpflichtung zur Leistung. Von der Ehre eines Berufes läßt sich die Dienstpflicht nirgendwo abspalten. Wenn es hierin einen Unterschied zwischen dem Arzt und andern Berufsträgern gibt, so kann die Ausnahmestellung, die er von Berufs wegen als persona sacra einnimmt, nur eine gesteigerte Bereitschaft und Willigkeit im Gefolge haben. Das Mitgefühl mit leidenden und kranken Menschen und der unbedingte Wille zu helfen sind die unversiegbare Quelle des echten Arztes. Dieser Urgrund für das ärztliche Ethos kann in einem Menschen so stark sein, daß ihn der indirekte Kampf gegen die Krankheit durch Arbeiten in der wissenschaftlichen Medizin oder als Fachberater in der pharmazeutischen Industrie nicht befriedigt. Diese Menschen scheuen dann auch größere wirtschaftliche Nachteile nicht, um ihre bisherige Anstellung mit der unmittelbaren Sorge für den Kranken in Sprechstunde und am Operationstisch zu vertauschen.

Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß der Arzt zur Diagnose und Therapie alle jene Mittel der Herrschaft benutzen wird, die ärztliche Erfahrung und Überlegung in der Sorge für die Gesundheit und im Kampf gegen die Krankheit bisher ausfindig gemacht haben. Ein reiches Maß wissenschaftliche Medizin und ärztliche Technik gehört zu den grundlegenden Voraussetzungen des Berufes. Allerdings, Fachwissen und Fachkönnen sind nicht die einzigen Kräfte, über die ärztliche Kunst verfügt.

Jeder Beruf hat eigenständige Erfahrungen, von denen schöpferische Impulse zur Selbstgestaltung ausgehen. In der Begegnung mit dem Beruf offenbaren Herz und Seele plötzlich Kräfte, die zu ungeahnten Leistungen auslangen. So ist auch mit dem Arzttum eine bestimmte Menschwerdung verbunden, die in jenen seelischen und geistigen Haltungen zum Ausdruck kommt, die zusammen mit dem Urgefühl, helfen und heilen zu wollen, das ärztliche Ethos ausmachen. Ehrfurcht, Führung, Verantwortung sind seine Grundworte. Auf dem Wege über dieses Menschentum, das auf Grund der eigenständigen Berufserfahrungen im Arzt trotz aller Verwandtschaft wieder anders ist als die gleichnamigen Haltungen etwa beim Erzieher und andern Berufsträgern, vollendet sich die Heilkunst jenes Arztes, der glaubt, daß jede Krankheit immer am Gesamtgewebe des menschlichen Lebens zerrt und reißt. Wenn niemals nur irgend ein Organ krank ist, sondern stets der Mensch, dann wird auch nur der Arzt, der voll und ganz Mensch ist, die letzten und feinsten Möglichkeiten seiner Sendung ergreifen.

An der Spitze der ärztlichen Ethostafel steht die Ehrfurcht. Die Berufsstraße führt den Arzt durch alle Provinzen im Reiche des menschlichen Lebens. Oft sieht er Greise um eine letzte Handbreit Leben verzweifelt kämpfen und Kinder zuweilen lächelnd sterben. Immer wieder trifft er auf Männer und Frauen, die tapfer kämpfen und still leiden. Aber beim Eintritt eines neuen Patienten oder beim Besuch im Nachbarhaus kann er erschrocken vor einem

Abgrund menschlicher Bosheit, Feigheit und Hemmungslosigkeit stehen. In unzähligen Untersuchungen und Besprechungen offenbart sich ihm das ewige Antlitz des Menschen, zerrissen und geheiligt von Schmerz, umdunkelt von Sorge und Not, mit offenen Wunden der Schuld.

Es gibt ohne Zweifel Ärzte, die gewohnheitsmäßig diese Erfahrungen machen, ohne einen Widerhall in ihrem Herzen zu spüren. Aber Aussprüche über den Tod als exitus, wenn sie gleichgültig oder frivol klingen, oder gepfefferte Witze während der Sektion sind im Grunde nicht mehr verwunderlich als der aufreizend nachlässige Kirchendienst eines Küsters oder die schnell, ohne Andacht und mit sichtbarer Zerstreuung gelesene Messe eines Priesters, auf die man immer wieder treffen wird. In allen diesen Fällen handelt es sich um ein Versagen gegenüber den Möglichkeiten, die Menschen gerade in der Erfüllung ihrer Berufsaufgaben ergreifen könnten.

Wo immer der Arzt bei seinem Rundgang unter den Menschen auf das Starke und Edle, auf Mut und Geduld trifft, warten diese Erfahrungen darauf, die Glocke der Ehrfurcht in seinem Herzen zum Schwingen zu bringen, die froh, dankbar und staunend die Entdeckung dieser Herrlichkeiten des Lebens preisen will. Zu einem heiligen Schweigen mit einer stillen Verneigung mahnt ihn der Tod und seine Boten, denen er täglich begegnet, Schmerz, Angst und Leid.

Anders ist die Ehrfurcht, zu der er sich erst zwingen muß, wenn er im Lebensraum des Kranken kleinliches Versagen, spielerische Oberflächlichkeit, leichtfertige Verantwortungslosigkeit beobachtet. Diese Frucht pflückt er nicht in Freude, indem er leicht die Hand ausstreckt, sondern jedes Wachstum an Ehrfurcht muß hier den entgegenstehenden Erfahrungen erst durch einen stets erneuten Glaubensakt an das innere Heiligtum in jedem Menschen und an seine Verwandlungsmöglichkeit abgerungen werden.

Als eisernes Gesetz einer Forderung steht die Ehrfurcht wiederum in seinem Leben, wenn die Gefahren des Berufes an ihn herantreten, von denen Carossa den Arzt Gion berichten läßt: „Und wenn er — der Arzt — nun eine Natur ist, zart, arglos, entzündlich und, wie die meisten, seinen Beruf unter vier Augen ausübt, — o, so setzt er sich jedem Ansinnen der Welt, jedem Zudrang trüber Kräfte aus! Viele kommen zu ihm, die es weniger auf seine Kunst als auf seine Menschlichkeit abgesehen haben, es gibt überall saugende, niederziehende Geister, und immer sind sie am liebsten zu denen gekommen, die allein, in verschlossenen Zimmern anzutreffen sind.“ Die Ehrfurcht wird hier die Rolle der Schwester Alruna übernehmen müssen, die sich der Arzt Gion zur ständigen Assistenz erbeten hatte. Wie ein guter Isolator stand sie zwischen ihm und seinen Kranken und ließ keinen Funken überspringen.

Ärztliche Ehrfurcht, die geboren wurde aus den Erfahrungen der Schicksale und Widersprüche menschlichen Daseins, reift mit zunehmenden Jahresringen durch eine schlichte echte Bescheidenheit vor der Einmaligkeit und dem Geheimnis jedes Lebens in die Bereitschaft zur Führung. Für den Arzt, der zuweilen rückwärts schaut, häufen sich die Fälle, in denen ein Zwiespalt war zwischen der Diagnose des lebenden Menschen und dem späteren anatomischen Befund. Wie oft konnte die Rechnung trotz aller Sorgfalt nicht aufgehen, weil zuviel unbekannte Posten stehen bleiben mußten. Ein stark empfundenes Grenzbewußtsein ist in ihm lebendig. Immer wieder vermag zwar Forschung, gepaart mit viel Erfahrung, die Grenzlinie um einen Streifen vorzuverlegen, aber das Land des Unbekannten bleibt eine unendliche Fläche. Selbst wenn es mit viel Sorgfalt und Klugheit geglückt ist, die biologische Untersuchung auf den einzelnen abzustimmen, so ist doch erst die Hälfte des Weges zurückgelegt, wenn es sich um mehr als einen Armbruch oder eine Erkältung handelt.

Denn nun beginnt erst jene Kunst, die ärztliches Handeln voll zur Geltung kommen läßt. Bei dem Patienten ist die Krankheit in Untergründen verwurzelt, die mit Herz, Gemüt und Seele in ständiger Verbindung stehen. In jedem Menschen kann sich die gleiche Krankheit anders auswirken, so wie Geige, Cello, Flöte die gleiche Melodie anders und anders wiedergeben.

Jede ernste Krankheit stellt den Menschen vor eine Aufgabe und damit vor eine Entscheidung. Das gilt nicht nur, wenn sich der Tod bereits ankündigt, sondern ein langwieriges Krankenlager, der Verlust eines Gliedes, eine gefährliche Operation, die Brachlegung der bisher in einem Beruf angelegten Kräfte, der Überfall durch ungewohnte Schmerzen — all das fordert Verarbeitung vom Menschen. Das neue Stück Erfahrung, herb und bitter, soll er bewältigen und seinem Lebensbau einfügen. Angst und Sorge, Furcht und Kummer sind Begleiter der Krankheit, und die Befreiung des Menschen von diesen dunklen Mächten gehört mit zu den Aufgaben des Arztes. Zuweilen wird der Anfang der Heilung erst dann einsetzen, wenn es dem Arzt gelingt, die innere Einstellung des Patienten zu seiner Krankheit zu ändern. Er wird ihm zuerst einen Glauben vermitteln müssen, aus dem heraus er sein Leben wieder in die Hand nehmen und führen kann. Allerdings machen Sauerbruch und Wenke in ihrer Schrift über den Schmerz darauf aufmerksam, wie diese Spitzenleistung ärztlicher Kunst in Form von Erziehung und Seelenführung, die sich die richtige Einstellung des Patienten zur Krankheit zur Aufgabe stellt, im Kranken ethische, weltanschauliche oder religiöse Kräfte

voraussetzen muß, die der Arzt für seinen Zweck in Bewegung setzen kann.

Eine derartige Führung durch den Arzt ist nicht leicht, weil sie ständig ans Dienen gebunden ist. Sie muß Rücksicht nehmen auf den Lebenswillen und anknüpfen an den Lebensdrang, den sie vorfindet. Darum ist sie bereit, von Fall zu Fall sich umzustellen. Zu jedem Menschen gehört eine bestimmte einmalige Lebenskraft des Leibes und der Seele und zum besten Traditionsgut alter Arztfamilien, in denen der Sohn seit Generationen den Beruf des Vaters weiterführt, gehört jene Maxime über den Arzt als Famulus, der nach einem Paracelsuswort von Kolbenheyer „dem Werkmeister in unserm Leibe helfen muß".

Wo diese Brücken vom Arzt zum Patienten geschlagen sind, können die Gestaltungskräfte, die im Seelischen liegen, befreit und ausgebeutet werden. Wenn der Patient die gütige Hilfsbereitschaft und starke Sicherheit des Arztes spürt, wird das Vertrauen geweckt, und erst wo diese Imponderabilien mit ins Spiel geraten sind, kann sich die hohe Schule ärztlicher Heilkunst zeigen. Auf diese eine Karte des Vertrauens setzte der Vater Carossas bei den anscheinend Unheilbaren alles, wie der Dichter in seinen Jugenderinnerungen ausführt: „Als ich schon älter war, fiel mir auf, daß es eigentlich kein Leiden gab, das er von vornherein als unheilbar anerkannte. Ja, er machte sich gelegentlich blind und behandelte Fälle, deren traurige Prognose jeder Laie zu stellen fähig war, getrost wie heilbare."

Wenn der Arzt zur vollen Ausübung seiner Kunst gelangen will, ist seine Begegnung mit den Kranken auf menschliche Verbundenheit angewiesen. Wenigstens ist diese Atmosphäre überall dort erwünscht, wo die Krankheit des Leibes stark von der Einstellung der Seele beeinflußt werden kann, oder wo vielleicht die Seele sogar kränker ist als der Leib. Aber mit allen Führern und Erziehern teilt der Arzt auch wieder eine letzte Einsamkeit, die zu einer gesteigerten Verantwortung gehört, wie sie echtes vollendetes Arzttum fordert.

Die Bedeutung seiner Aufgaben stellt den Arzt auf einen exponierten Posten. Je unberührbarer Lebenskreise sind, um so sorgfältiger werden sie von sittlichen Forderungen umhegt und bewacht. Sittlichkeit ist Heger des Wertvollen, Schutzfront gegen alle Gefährdungen. Auf dem Arzt ruht die Verantwortung für das Leben selbst, und aufs Große gesehen, ist er nicht nur verantwortlich für die einzelnen, die zu ihm kommen, sondern für Gegenwart und Zukunft seines Volkes. So wird die nie abbrechende ärztliche Diskussion über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der verschiedensten chirurgischen Eingriffe, über die Grenzen der Schweigepflicht, über die Berechtigung der Berufslüge, über die Möglichkeit der Euthanasie und über die richtige Einstellung zu Ehe- und Sexualfragen zum Künder der Blutsverwandtschaft zwischen Arzttum und Sittlichkeit. Es soll hier keine Kasuistik der angeführten Fälle gegeben werden, sondern sie stehen nur als Verweise da für die breite Berührungsfläche zwischen dem ärztlichen und sittlichen Bezirk.

Die ärztlichen Entscheidungen sind weittragend und fordern zur Orientierung den ständigen Kontakt mit sittlichen Ideen und Idealen. Die Berufsverantwortung ist eine Fracht, die der Arzt bei seiner Berufswahl übernommen hat und die er nicht wieder ausladen kann. Selbst die Großen hatten Augenblicke, wo sie unter dieser Last ins Knie brachen, wenn sie plötzlich merken mußten, wie ein scheinbar kleines Versäumnis erschreckend große Folgen heraufführte. Unvergeßlich prägte sich dem jungen Schleich, der gerade Unterassistent bei Bernhard v. Langenbeck geworden war, eine Offenbarung dieses Verantwortungsgefühls bei dem genialen Chirurgen ein. Nach einer gefährlichen Resektion der Speiseröhre hatten v. Langenbeck und seine Assistenten in der Freude über die gelungene Operation vergessen, Anweisungen über die Aufnahme von Nahrung zu hinterlassen. Der Operierte schlingt gierig einen Becher Milch hinunter. Am Abend ist er tot. Als die Assistenten am nächsten Morgen den Chefarzt mit ihren Krankenberichten aufsuchen wollen, kommt der Oberwärter leise aus dem Zimmer heraus, schließt die Türe und sagt flüsternd: „Herr Geheimrat haben sich eingeschlossen, Herr Geheimrat sind noch hier, die ganze Nacht. Er liegt vor dem Kruzifix. Er betet in eins weg."

Trotzdem möchte wohl kaum ein Arzt, der seinen Beruf ernst nimmt, die Last der Verantwortung, die ihn zu einer gesteigerten Gewissenhaftigkeit verpflichtet, abschütteln. Die Gabelung der Entscheidung, vor die ihn die Grenzfälle stets neu stellen, hält sein Gewissen wach und bewahrt ihn vor Gewohnheit und Nachlässigkeit.

Deutlicher als in manchen andern Berufen steckt in jeder ärztlichen Entscheidung eine sittliche Stellungnahme. Es gibt kaum eine Feststellung, die überzeugender die Würde des Arzttums dokumentieren könnte. Im sittlichen Aufschwung ergreift der Mensch seine innersten und eigentlichen Möglichkeiten, zu denen er berufen ist. Denn schließlich soll doch aller Außendienst, den ein Mensch in seinem Beruf tun kann und tun muß, innerlich verwandelt werden in ein echtes gültiges Menschentum. Ärztliches Tun steht ständig spürbar unter diesem sittlichen Anruf und garantiert damit, wie unlösbar Berufserfüllung und Menschwerdung beim Arzt zusammengehören. Er bahnt sich durch den Tunnel schwerer und schwerster Berufspflichten einen Weg und gelangt so ins Offene und Helle.

Zuweilen führt ihn dieser Weg über Strecken,

die mehr als gewöhnlich im Dunkel liegen. Eine verwirrende Vielheit von Gesichtspunkten, von denen keiner übersehen werden darf, erschwert die Orientierung. Nicht selten versuchen herrschende Zeitströmungen unmögliche Wege, wie die harten Kämpfe um § 218 in der Nachkriegszeit zeigen. In diesen Konfliktsfällen wird eine Lösung stets von der Weltanschauung getroffen, in die jeder Arzt sein Arzttum aufgenommen hat.

3. Jede Weltanschauung ist grundlegend für die Aufgaben und Haltungen, die zu einem Menschen gehören. Ihre Einsichten übersteigen alle vorläufigen Erkenntnisse und legen endgültig fest, in welchem Winkel sich die Linien zwischen Leib und Seele, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Welt und Gott, Diesseits und Jenseits schneiden. Jeder Ausschnitt und Abschnitt des Lebens gelangt erst in der Rückgliederung an Weltanschauung und Religion in seinen abschließenden Bedeutungszusammenhang. So kann es nicht ausbleiben, daß aus der Begegnung von Arzttum und Christentum die Gestalt eines christlichen Arztes hervorgeht, dessen Berufsauffassung im Schnittpunkt von kosmischen, kultischen und eschatologischen Zusammenhängen steht.

Das Wort Gottes offenbart dem christlichen Arzt eine neue Dimension in seinem täglichen Gegenüber. Krankheit und alles, was zu ihrem Gefolge gehört, Schmerz, Leid, Sorge und schließlich der Tod, sind keine Zufallserscheinung, sondern ein geheimer Gang verbindet sie unmittelbar mit Schuld und Sünde. Sie sind in unserer geschichtlichen Ordnung, die mit einem Paradies begonnen hat, nicht mehr das reine Ergebnis einer bloßen Naturgesetzlichkeit, sondern an ihrem Ursprung steht eine freie Tat. Wohl weiß der Arzt um die Abweisung Christi, als seine Jünger ihn bei der Heilung des Blindgeborenen fragen: „Meister, wer hat gesündigt, daß er blind geboren wurde: er oder seine Eltern?" Jesus antwortete: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, vielmehr sollen die Werke Gottes an ihm offenbar werden." Aber er kennt auch das Pauluswort aus dem Römerbrief: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil alle gesündigt hatten."

Es gibt einen Abschnitt in der menschlichen Geschichte, da war der Mensch frei vom Tod und seinen Vorläufern. Vor der kollektiven Urschuld war der Mensch im Lot, rechtwinklig und grad gebaut durch alle Stockwerke des Seins. Mit der Aufsprengung der religiösen und sittlichen Ordnung in der Sünde zerschlug er auch die Klammern, die bisher seine vitalen und geistigen Kräfte gestützt hatten. Der Mensch geriet aus den Fugen. Der kosmische Zerfall hatte begonnen. Krankheit und Tod sind der innerweltliche Rückstoß bei dem Aufstand des Menschen gegen die göttliche Ordnung. Seither bäumen sich Leib und Seele des Menschen dauernd auf unter Fieberanfällen vielgestaltiger Leiden und endloser Schmerzen. Die Ursprünge von Krankheit und Gesundheit liegen für den Menschen unserer Ordnung tatsächlich unmittelbar neben den Ursprüngen von Gut und Böse. Nicht für den Einzelfall, aber doch für die Gesamtordnung gilt, daß die Sünde den Tod herbeiruft und der Tod die Sünde verkündet. Wo immer der Arzt der Krankheit begegnet, hat der Christ in ihm gleichzeitig die Vision einer Menschheitsschuld. Die tägliche Praxis brennt ihm ein erfahrungsgesättigtes Symbol ins Leben für den tödlichen Ausgang, den ein Nein des Menschen gegen Gott finden muß.

Mit der Ankunft Jesu Christi erst kam die Wende und ein neuer Anfang. Das endlose Verrinnen in die Vergänglichkeit und das ständige Gleiten ins Nichts sind nicht mehr hoffnungslos. Es gibt wieder einen Namen, in dem die Menschen Heilung finden können. Es ist nicht von ungefähr, wenn Christus sich zuweilen gleichzeitig als Heiland der Seele und des Leibes offenbart. Wenn er in Kapharnaum einem Gelähmten zunächst die Sünden nachläßt und ihm erst anschließend sagt: „Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause", so ist die Krankenheilung mehr als das göttliche Siegel unter seine religiöse Sendung, an der der Unglaube der Umstehenden gezweifelt hatte. Die Tauben, die wieder hören, die Blinden, die wieder sehen, die Lahmen, die wieder gehen, und vor allem die Toten, die von Christus ins Leben zurückgerufen werden, sind ein ständiger nachdrücklicher Hinweis auf die religiöse und sittliche Wiederherstellung. Die Heimholung des Menschen zu Gott schickt einen Erweis ihrer Macht bis in die äußersten Peripherien menschlicher Lebensgebiete. Die Befreiung von Tod, Krankheit und Not ist unterwegs.

In diesen Gesundungsprozeß einer wiedererlösten Menschheit ist der Arzt durch Christus den Heiland hineingestellt. Er nimmt an seiner Sendung teil, die Menschen vom Tode zu befreien und sie zu einem überreichen Leben zu führen. Die Herrlichkeit des neuen gottverbundenen Menschen ist die Tat des Heilandes, der sie im Herzensgrunde des Menschen geheimnisvoll vollzog. Nur ausnahmsweise sorgte er in seinen Wundern für eine sichtbare und greifbare Offenbarung des neuen Lebens. Diese Auswirkung und Erfüllung steht noch aus, und von Berufs wegen ist der Arzt zum Mitvollzug dieser totalen Befreiung, Erlösung und Gesundung des Menschen bestellt. Sein Berufsleben ist die Erneuerung und Fortsetzung des Lebens Jesu Christi, der ein Heiland und Helfer war. Das Arzttum ist somit mehr als eine rein menschliche Lebensform, seit jeder christliche Arzt ein Repräsentant Christi geworden ist.

Die Ineinssetzung des Menschen und darum auch

des Arztes mit Christus geschah in der Taufe durch die Aufnahme und Umformung in die Sohnschaftsgnade Gottes. Seither ist der Mensch ein Christ, und dieser Name zugleich mit den Worten bei Paulus und Johannes: „Christus in mir und ich in Christus", zeigt an, wie sehr er von nun an ein Offenbarungsmedium Jesu Christi geworden ist. Der Christ ist immer mehr als ein Mensch, er ist stets der Zeuge Jesu Christi.

In der Firmungsgnade wurde dem Christen der Raum gezeigt und geöffnet, in dem er sein Zeugnis ablegen soll. Er erhielt den Ausweis der Mündigkeit, die Sendung in die Öffentlichkeit, für das soziale, kulturelle und politische Leben. So ist die Firmung das eigentliche Sakrament des Berufes, in dem der Christ seinen innerweltlichen Dienst an den Gemeinschaftsordnungen im Namen Christi, in seinem Auftrag und in seiner Kraft vollzieht.

Im Taufsakrament und Firmungsgeheimnis liegen somit auch die Ursprünge des christlichen Arzttums. Die Christusförmigkeit und Christushörigkeit sind sein Kennzeichen. Der christliche Arzt arbeitet als Repräsentant Jesu Christi, der ein Heiland, Befreier und Erlöser ist, an der Heimholung der Welt aus ihrer Bedrängnis, Gefährdung und Verlorenheit, um das Werk seines Herrn und Meisters der Vollendung entgegenzuführen.

Das Christusgeheimnis gibt dem Arzt nicht nur seine Sendung in die Welt, sondern erhebt seine Berufstätigkeit auch zur Würde einer Kulthandlung. Der christliche Arzt praktiziert im Angesichte Gottes. Gottesverehrung ist nicht gebunden an Gebet, Gotteshaus und Sonntag. Nicht erst den ganz feierlichen oder ganz stillen Augenblicken des Lebens gelingt der Eintritt in den sakralen Raum, sondern das ungeschminkte profane Leben des Berufes wartet auf den Menschen, der den Marsch auf Gott versucht. Was feiern wir in jedem Meßopfer anders als das Gelingen dieses Versuches in Christus? Heute wird zwar jede heilige Messe in einem eigenen Kultraum gefeiert mit feststehenden Riten, Zeremonien und Gebeten, bei brennenden Kerzen und unter knieenden Menschen, die eine heilige Stille von der Hast und Last des Alltags abriegelt. Aber die erste Messe auf Kalvaria sah ganz anders aus. Es war so, als ob Gott einen scharfen Protest gegen das rituelle Gepränge des Tempels mit seinen Schaudarstellungen verkünden wollte. Es sollte wieder ein Gottes-Dienst vollzogen werden in der echten und ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Hier ging der nüchterne Alltag einer konsequenten Berufserfüllung vor sich, nur ausgezeichnet durch ein Plus an Widerstand, Mißverständnis, Gemeinheit und Erfolglosigkeit.

Wie war es möglich, daß dieser Ausschnitt aus einem herben und tödlichen Menschenschicksal zum Mittelstück des neutestamentlichen Kultus werden konnte, stündlich zu feiern in Erinnerung und Vergegenwärtigung? Nur dem Priestertum konnte die Verwandlung gelingen. Mitten aus seinem innerweltlichen Berufskampf mit den Bedrängnissen und Bitterkeiten hielt Christus unentwegt sein Antlitz auf Gott gerichtet und sprach lautlos das Ja der Tat zum Auftrage Gottes. Das war seine Religion und sein Priestertum. All die Wasser der Prüfung konnten das Licht nicht auslöschen, das in seinem Herzen brannte. Es war das ewige Licht des eingeborenen Sohnes Gottes, der in der Kraft des Heiligen Geistes heimkehrt zum Vater. Um dieser göttlichen Sohnschaft willen konnte Christus so unentwegt auf den Vater schauen. Der innergöttliche Heimkehrwille des Sohnes zum Vater in einem unwiderstehlichen Strömen von Huldigung und Rühmung, von Ehrfurcht, Liebe und Hingabe pulste auch in seinem menschlichen Herzen.

In dies Strömen zum Vater ist jeder Christ und auch der Arzt hineingenommen, seit ihn die Sohnschaftsgnade mit Christus verschmolzen hat. Wie das Leben Christi, hat auch seine Berufserfüllung kultischen Rang. Mit Christus zeichnet ihn das Priestertum der Gottesverehrung und des Gottesdienstes aus, wenn die Patienten ihn in der Sprechstunde aufsuchen oder wenn er an Krankenbetten und Operationstischen steht. Immer ist in der Kuppel der Irdischkeit, unter der er arbeitet, ein Riß, durch den die Herrlichkeit Gottes in sein Leben einbricht. Die Ehre Gottes verkündet der christliche Arzt in jeder Dienstleistung seines Berufes.

Unermüdlich tut der Arzt seinen Dienst an Kranken und Sterbenden um Gottes willen. Vielleicht kann ihn ernstlich nur eine Frage immer wieder von neuem beunruhigen, wenn die Erfahrungen des Berufes ihn mit dem Leid und der Not der Menschen überschwemmen. Ist nicht doch ein letzter Zwiespalt zwischen Welt und Gott? Täglich zwingt ihm sein Beruf aufs neue die Einsicht auf von der unvollendeten und unvollendbaren Welt, während sein Glaube über die Herrlichkeit der Kinder Gottes frohlocken soll. Wie kann das Gesetz der Welt der Tod sein, wenn Leben das Gesetz Gottes ist? Welchen Trost hat der christliche Arzt im Angesichte der Unheilbaren und Sterbenden?

Die eschatologischen Perspektiven des Christentums schillern von Läuterungsbrand und Verklärungsglanz. Mit dem Aufstand des Menschen gegen Gott flog die Brandfackel in seine Existenz, und die Feuerwelle von Krankheit, Sorge, Not und Tod wird erst zusammensinken, wenn sie die letzten Reste der Empörer niedergebrannt hat. Das Todesdekret über eine sündige Menschheit wird restlos vollstreckt. In diesem Zeichen des Gerichts steht darum jeder menschliche Zerfall. Erst die Abschiedsworte Jesu an seine Apostel beim letzten Abendmahle weisen auf die Zeugungskräfte hin,

die gleichzeitig in diesen Schmerzen am Werke sind: „Ihr werdet weinen, wehklagen und traurig sein. Aber eure Trauer wird zur Freude werden. So hat das Weib, wenn es gebiert, Leid, da seine Stunde gekommen ist; hat es aber das Kind geboren, so denkt es nicht mehr an die Angst, aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist." Das ist das heilige Symbol Gottes für den Zusammenhang zwischen Diesseits und Jenseits: eine Geburtsstunde. Dieses Symbol begleitet den christlichen Arzt in jede Sterbestunde und durch alle Wege, die zu diesem dunkeln Tore führen. Überall kann er mit Paulus bekennen: „Ich bin der Ansicht: die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen mit der künftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn das Harren der Schöpfung ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Die Schöpfung wurde der Vergänglichkeit unterworfen.... Doch bleibt ihr die Hoffnung, daß sie von der Knechtschaft der Vergänglichkeit frei werden und an der herrlichen Freiheit der Gotteskinder teilnehmen wird. Wir wissen ja: durch die ganze Schöpfung zieht sich ein Seufzen, sie liegt in den Wehen bis zur Stunde" (Röm 8).

RELIGIÖSE FRAGEN IN JAPAN

Von Heinz Dumoulin S. J.

Das japanische Volk, dessen geistige und politische Struktur manche Entsprechungen zu unserer Lebensordnung aufweist, steht nun seit fast drei Jahren unter Waffen. Es hat als erstes der neuorientierten Völker die Leistung eines totalen Krieges auf sich genommen und meistert eine Lage, die der unsern in manchem ähnlich ist. Besonders die Doppelaufgabe einer entschiedenen Kriegführung und des gesicherten Fortganges des heimatlichen Lebens in geistigem Schaffen und berufstätigem Werk schafft ein Gesicht des kriegführenden Landes, das dem gegenwärtigen Bild unseres Landes entspricht. Alle Volksschichten sind geistig mobil gemacht für das große Werk der Aufrichtung einer neuen Ordnung in Ostasien. Aber in ‚Naichi', im Innern des japanischen Landes hat sich trotz kriegerischer Unternehmung und großer Kräfteanspannung so gut wie nichts geändert. Wer durchs Land reist, sieht und merkt wenig von dem gewaltigen Geschehen, in welches das Volk verwickelt ist. Mehr als ein Besucher Japans hat in diesen Jahren seine Verwunderung über den heroischen Gleichmut ausgedrückt, mit dem das Volk seinen Berufsgeschäften nachgeht, ja noch erhebliches Interesse für Wissenschaft und Kultur aufbringt. Nach dem großen Erdbeben im Jahre 1923 hat man ähnlich die Gelassenheit und Seelenruhe der Japaner beim harten Aufbauwerk bewundert. Solche Beobachtungen erlauben den Rückschluß auf erhebliche Reserven geistiger Kraft. Man möchte tiefer in die japanische Volksseele hineinschauen und sie besser verstehen.

Masaharu Anesaki, Professor emeritus der Kaiserlichen Universität Tokyo und Begründer der Religionswissenschaft in Japan, einer der international angesehensten japanischen Gelehrten, hat im zweiten Band einer Serie über Leben und Kultur Japans ein Buch mit dem Titel[1] „Das religiöse Leben des japanischen Volkes — Sein gegenwärtiger Stand und geschichtlicher Hintergrund" veröffentlicht, das wie wenige Einblick in die Tiefenschichten der japanischen Seele gestattet. In dem Buch werden die Fragen der japanischen Religionen und Religiosität mit feinstem Verständnis aufgezeigt und behandelt.

Wem diese Erkenntnis noch nicht aufgegangen war, dem muß sie sich bei der Lektüre eines solchen Buches aufdrängen: das religiöse Leben Japans ist reich an ungewöhnlich schwierigen und verwickelten Problemen. Für den Verfasser haben diese Probleme nicht bloß wissenschaftlich-intellektuellen Reiz, sie sind verknüpft mit den letzten Lebensmöglichkeiten der japanischen Geistigkeit. Die gegenwärtige Phase der religiösen Fragestellung ergibt sich aus der Weltkulturkrise. „Die Gesamtlage ist ganz allgemein in der Frage der Krise der Weltzivilisation enthalten, insbesondere aber in dem Konflikt in Asien zwischen geistigem Leben und maschineller Zivilisation" (S. 108). Weiter ausholend erklärt M. Anesaki das Problem in Anknüpfung an das berühmte Wort des Prinzregenten Shôtoku (572—621), das aber, wie wir belehrt werden, erst aus dem 13. Jahrhundert stammt. Dieses Wort vergleicht den Shintô mit der Wurzel eines Baumes, den Konfuzianismus mit seinem Stamm und den Zweigen, und den Buddhismus mit seinen Blüten und Früchten. Die Wurzel bedeutet die Grundlage des religiösen Brauchtums in Mythus und Rituell. Stamm und Zweige sind die gesetzlichen Einrichtungen, der Moralkodex und das Erziehungssystem. Daraus erblühen künstlerische und literarische Inspiration, um die Früchte eines hohen Idealismus und geistiger Erleuchtung zu zeitigen. „Aber heute", so formuliert M. Anesaki die neue Fragestellung, „ist das Christentum auf der Szene erschienen ebenso wie die mechanische Zivilisation und naturwissenschaftliche Kultur. Die Sphäre gegenseitigen Austausches, die sich einst nicht über China und Indien hinaus erstreckte, hat sich erweitert und umschließt die ganze Welt.

[1] Religious Life of the Japanese People — Its present status and historical background. By Masaharu Anesaki, Litt. D., LL. D. Reprint from Vol. II of „Series on Japanese Life and Culture" (Tokyo 1938).

So sind die Japaner nun vor die Frage gestellt, ob in dem weit ausgedehnten Raum von heute und bei der Tiefe des Konflikts sich wohl ein solches Ergebnis erzielen läßt, wie es in dem Prinz Shôtoku zugeschriebenen Ausspruch angedeutet ist" (S. 14).

Wie immer man das religiöse Problem Japans sehen, und in welcher Richtung man seine Lösung suchen mag, die religiöse Eigenart der Japaner muß der eine Ausgangspunkt der Erwägung und Forschung sein. M. Anesaki kündet überzeugend von dem religiösen Genius seines Volkes, dessen verschiedenen Äußerungen er nachgeht und an dem er auch in den dunkelsten Jahren eines öd geistlosen und ganz unjapanischen Materialismus und Marxismus nicht irre wurde. Wenn es auch Ebbe und Flut in den religiösen Strömungen Japans gegeben hat — mit der Aufzeigung dieser Wellenbewegung hebt das Buch an (S. 3/4) —, „so kann doch darüber kein Zweifel bestehen, daß sie (die Japaner) stets ein erhebliches Interesse für Religion bezeigt haben" (S. 12).

Bestimmte Wesenszüge heben sich ab in der religiösen Eigenart des Japaners. Vor allem der Sinn für Kontinuität. Das Weltall ist dem japanischen Lebensgefühl ein kontinuierliches Ganzes. In dem Hin- und Herwogen zwischen Diesseits und Jenseits, Sichtbarem und Unsichtbarem, individuellem und kosmischem Leben verwischen sich Gegensätze und Unterschiede. Dieser Sinn für Kontinuität äußert sich entsprechend auf den verschiedenen Stufen der Kultur und des religiösen Bewußtseins. Man darf das Kontinuitätsgefühl wohl als dem östlichen Menschen schlechthin eigen ansprechen. In der Philosophie hat es sich in den monistisch-pantheistischen Systemen des Vedânta und Mahâyâna-Buddhismus in Indien und des Taoismus in China ausgedrückt, die alle unmittelbar oder mittelbar in das japanische Kontinuitätsbewußtsein eingeflossen sind. Aber der Sinn für Kontinuität muß nicht unbedingt zum philosophischen Monismus führen. Auch im Christentum gibt es eine Kontinuität, die im Menschwerdungsgeheimnis und in der Wirklichkeit des mystischen Leibes Christi ihre höchste Vollendung findet.

Weiter eignet der japanischen Religiosität eine einzigartige Durchdringungskraft in allen Bereichen des individuellen und sozialen Lebens. Für diese Tatsache führt Anesaki zahlreiche sehr verschiedenartige Beispiele an, die von einer merkwürdigen Vielseitigkeit der religiösen Anlage zeugen. Der Jahreskreislauf ist geweiht durch einen Kranz religiöser Feste, die jedem Stand und jedem Alter und Geschlecht Besonderes bieten. Was die Liturgie in solcher Hinsicht als Erziehungsfrucht bezweckt, ist dem Japaner von Kindheitstagen an vertraut.

Schließlich können Duldsamkeit und Anpassungsfähigkeit als Merkmale des religiösen Japaners gelten. Anesaki wenigstens rühmt diese Eigenschaften seines Volkes, und sicher nicht mit Unrecht. Dennoch können sie nicht ausnahmslos gelten, wie schon das Beispiel der Christenverfolgung im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert zeigt. Auch die Kehrseite der religiösen Duldsamkeit, das Unverständnis für eine absolute Wahrheit, ist bei den Japanern nicht in dem Maße vorhanden wie vielleicht bei andern östlichen Völkern. Eher darf man von Ehrfurcht für alles irgendwie Heilige und Geweihte sprechen.

In den vier Hauptkapiteln des Buches untersucht M. Anesaki die vier wichtigsten Faktoren des religiösen Lebens Japans, indem er jeden durch die Geschichte verfolgt und seine Gegenwartsbedeutung bespricht. In der geschichtlichen Reihenfolge ihres Auftretens oder Eindringens in Japan werden so Shintô, Chinesische Kultur mit Konfuzianismus und Taoismus, Buddhismus und Christentum behandelt. Auch die Wechselwirkungen der großen Religionen sowie ihre Mischformen werden gewürdigt. Dabei treten mannigfache religiöse Fragen hervor.

Der erste Niederschlag des religiösen Geistes Japans, die Urreligion des japanischen Volkes ist der Shintô, der auf die religiöse Uranlage der Japaner zurückführt. „Es kann kein Zweifel bestehen über die Lebenskraft einer religiösen Grundeigenschaft, die verhältnismäßig unverändert von Anfang an, unorganisiert und unsophistisch, tief im Herzen des Volkes ruht" (S. 10). Die religiöse Grundkraft des Menschen hat in Japan unter dem Einfluß der geographischen Eigenart des Insellandes und insbesondere des Reisbaues — die Bedeutung des Reisbaus nicht nur für die primitive japanische Religion, sondern auch für das moderne Japan, das vorwiegend Agrarland bleibt, kann kaum überschätzt werden — die spezifische Form des Shintô genommen. Bis in die Gegenwart hat sich der Shintô eine wichtige Stellung im religiösen Leben Japans gewahrt. „Auch heute noch, wo die moderne naturwissenschaftliche Kultur die Mentalität des Volkes so stark beeinflußt und wichtige Änderungen in der Lebensweise des Volkes herbeigeführt hat, bleibt die Grundreligion eine starke Tiefenkraft..." (S. 11). Deshalb „kann das religiöse Leben der Japaner nicht verstanden werden, ohne der hartnäckigen Lebenskraft des Shintô Rechnung zu tragen" (S. 13). Daß sich der Shintô im Unterschied zu allen andern Urreligionen bei steigender Kultur erhalten und entwickeln konnte, ist sicher eine beachtenswerte Erscheinung. Der Hauptgrund dürfte in seiner engen Verknüpfung mit dem staatlich-sozialen Leben des japanischen Volkes liegen. Damit ist ein anderes Problem gegeben, das nämlich aus der Säkularisierung des Shintô erwächst.

In einem Abschnitt, den er „Die Doppelnatur des Shintô" überschreibt, befaßt sich M. Anesaki mit den Fragen, die aus der Verquickung von

Religion und Staatsidee im Shintô folgen. Wichtig ist, den geschichtlichen Hintergrund der Fragen vor Augen zu haben. Das Zurücktreten des religiösen Elementes im offiziellen Shintô ist das Ergebnis einer jahrhundertealten Entwicklung. Während des Mittelalters wurde der Shintô auf lange Zeit vom Buddhismus in einer synkretistischen Mischreligion absorbiert. Die Shintôgottheiten wurden zu himmlisch-irdischen Erscheinungen (avatar) der Buddhas degradiert. Im Rituell ergab sich eine Scheidung der Sphären. Das jenseitige Leben, die religiöse Sorge um das Heil, wurde buddhistische Angelegenheit, während der Shintô sich um die Dinge dieses Lebens kümmerte. Die Folge war eine wachsende Säkularisierung des Shintô. Auch die shintoistische Erneuerungsbewegung in der zweiten Hälfte der Tokugawa-Periode (18. und 19. Jahrhundert) wirkte im gleichen Sinne[2]. Diese Richtung, die ihre Hauptvertreter in der Kokugaku (der sogen. „völkischen Schule") hatte, setzte es sich zum Ziel, den Shintô von allen fremdländischen Einflüssen, insbesondere von den buddhistischen und konfuzianischen Elementen zu reinigen und zur ursprünglichen Lauterzeit zurückzuführen. Tatsächlich wurde so das religiöse Element im Shintô zurückgedrängt. Als Inhalt und Kern des Shintô erfaßten die Vorläufer der völkischen Wiedergeburt die japanische Reichsidee. Die Bewegung führte zum Ziel, zur Aufrichtung der erneuerten Kaisermacht durch Meiji Tennô. Der so enge mit der Kaiseridee verknüpfte Shintô gewann große Macht, so daß der Gedanke nahe liegen konnte, den von allen buddhistischen und chinesischen Einflüssen gereinigten Shintô zur ausschließlichen Staatsreligion zu machen. Aber die diesbezüglichen Versuche schlugen fehl. Die weitherzige Politik der Meiji-Ära brachte allgemeine religiöse Toleranz. Jedoch blieb dem Shintô als Vertreter der Reichsidee eine Vorrangstellung eingeräumt. Als Staatskult wurde der sogen. Schreinshintô (Jinja-Shintô) von dem religiösen Shintô der Sekten (Sektenshintô) geschieden. Während die Shintosekten wie alle religiösen Körperschaften vom Kultusministerium abhängen, wurde der Staats- oder Schreinshintô dem Innenministerium unterstellt. Die Regierung erklärte in der Folge ausdrücklich, daß der Schreinshintô nicht als Religion zu betrachten sei. Seitdem ist unter japanischen Gelehrten die Frage nicht mehr zur Ruhe gekommen, ob der Schreinshintô tatsächlich allen religiösen Charakters entbehre oder ob er nicht doch auch als Religion angesprochen werden müsse.

M. Anesaki, der die Frage vorsichtig prüft, kommt zu folgendem Schluß: „... Wir können mit Sicherheit sagen, daß der Shintôkult in den öffentlichen Heiligtümern, der sogenannte Jinja-Shintô, viel von seinem ursprünglichen religiösen Charakter verloren hat. Die oben erwähnte offizielle Anschauung, daß der Jinja-Shintô keine religiöse, sondern weltliche Einrichtung sei, ist also keine bloße Konvention oder ein Vorwand, sondern sie ist mehr oder weniger durch die augenblickliche Lage beglaubigt. Tatsächlich hat die Politik der Regierung während beinahe fünfzig Jahren das Mögliche getan, religiöse Elemente von den Shintoschreinen auszuscheiden, was völlig im Einklang steht mit dem, was schon von den Funktionen an diesen Heiligtümern gesagt wurde, z. B. von den Kommunalversammlungen und den Besuchen der Schulkinder" (S. 23). Anderseits verkennt Anesaki nicht die Schwierigkeiten, die in der Scheidung von Schreinshintô und religiösem Shintô liegen. Sie rühren zumeist her vom altüberkommenen Rituell und von den Zeremonien, die oft an den Shintoheiligtümern vollzogen werden. Auch bei den Staatsschreinen muß unterschieden werden zwischen dem, was offiziell geschieht, wie z. B. der geschlossene Zug einer Schule zum Schrein mit Verehrung und Verbeugung der Schüler, — und dem Beten und Tun einzelner Gläubigen oder auch Schreindiener. Gerade die Hauptschreine Tokyos, das ernste, stilvolle Heiligtum für Kaiser Meiji und die prachtvolle Schreinanlage für die im Krieg gefallenen Helden inmitten der Stadt, sind weihevoll eindringliche Symbole für die Größe der japanischen Kaiser- und Reichsidee.

Von der Mitte des 18. Jahrhunderts an haben sich innerhalb des Shintô auch Sekten organisiert, die ihren Ursprung meist dem Wirken religiös begeisterter Stifter verdanken. Anesaki unterscheidet drei Gruppen. Drei Sekten entsprangen aus den Wallfahrten zum Fuji und Ontake, den beiden höchsten Bergen Japans. Die Bergverehrung hat in den Anhängern schwärmerische Begeisterung geweckt und sie zu aszetischen Anstrengungen angespornt. Bei weitem am bedeutendsten ist die zweite Gruppe der Sekten, die sich im Landvolk um starke religiöse Persönlichkeiten bildeten. In diesen Sekten findet sich am meisten die theistische Tendenz, die im ganzen Shintô unverkennbar ist. Die dritte Gruppe umfaßt eine Anzahl von Sekten politisch-nationalistischen Gepräges. Diese Sekten sind zahlenmäßig wenig bedeutend. Sie sind weniger von der großen nationalen Idee als von politischen Interessen inspiriert.

Bei der Aufteilung der Lebensgebiete an die Religionen fiel dem Konfuzianismus die Ethik zu. Die konfuzianische Tugendlehre hat durch viele Jahrhunderte hindurch an der Sittlichkeit des japanischen Volkes geformt. Die fünf menschlichen Beziehungen, nämlich zwischen Herr und Vasallen, Eltern und Kind, älterem und jüngerem Bruder oder Schwester, Ehegatte und Gattin, Freund und Freund, werden im Erziehungserlaß Kaiser Meijis zur Grundlage der nationalen japanischen Erziehung

[2] Vgl. den Aufsatz des Verfassers über „Die Entwicklung der Kokugaku", in: „Monumenta Nipponica" (Tokyo) Bd. II, Nr. 1 (Januar 1939), S. 140—165.

genommen. Besonderer Wert wird dabei auf die beiden ersten Beziehungen der Treue zu dem Herrn und der Kindesehrfurcht gelegt. Der Grundgedanke des Konfuzianismus ist die vollkommene Ordnung in der Harmonie aller sozialen Gliederungen mit dem Himmelsbefehl, den der Kaiser vertritt. Durch die Kardinaltugenden und Beziehungen wird diese Harmonie gewährleistet. Die konfuzianische Ethik wurde in ihren Hauptlinien in Japan aufgenommen. Nur eine wichtige Einschränkung mußte sie sich gefallen lassen. Nach der Chinesischen Theorie beruht die Kaiserautorität derart auf dem Himmelsbefehl, daß der Kaiser abgesetzt werden kann, wenn er sich nicht mehr mit dem Himmel in Einklang befindet. Die Japaner lehnen die Möglichkeit einer solchen Bedingung ab. Die ungebrochene Kaiserherrschaftslinie ist schlechthin gültig und unverletzlich. In der Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus zu Ende der Tokugawa-Zeit war die konfuzianische Staatstheorie der Hauptangriffspunkt der völkisch gesinnten Shintoisten. Alles Unheil in China führten sie auf den häufigen Dynastiewechsel dort zurück. Im Gegensatz zum chinesischen Odô („Weg der Könige") besitzt Japan den Kôdô, den alleinigen Kaiserweg.

Das Hauptproblem für die Ethik und Pädagogik der Gegenwart entsteht aus dem gestärkten Persönlichkeitsbewußtsein. Die Freiheit des einzelnen lehnt sich gegen zu strenge soziale Bindung auf. Die daraus entspringenden tragischen Verwicklungen sind ein Lieblingsgegenstand der modernen japanischen Literatur. Offenbar trägt die konfuzianische Ethik dem Persönlichkeitsbewußtsein des modernen Menschen nicht genügend Rechnung. Beachtenswert ist, daß diese heutige Fragestellung ihr geschichtliches Vorspiel hat. Während in der Tokugawa-Zeit die strenge Shushi-Schule des Konfuzianismus offizielle Anerkennung und maßgebendes Ansehen genoß, wirkte eine andere konfuzianische Richtung, die O-Yômei-Schule, systemlockernd und persönlichkeitsbefreiend. In dieser Schule knüpfte die Erziehung viel mehr an die lebendigen Kräfte der Menschenseele an. Eine wirkliche persönliche Erziehung in Freiheit und Verantwortlichkeit wurde gepflegt, wie die Briefe ihres japanischen Begründers Nakae Tôjû, des Weisen von Omi — man möchte sie „Seelenführungsbriefe" nennen —, zeigen.

Die konfuzianischen Richtungen standen in Japan von jeher in Gegensatz zum Buddhismus. Nur im Zen-Buddhismus, der der Shushi-Ethik mangels eines eigenen Moralsystems zeitweise eine Heimstatt in seinen Klöstern gewährte, kamen sich beide bis zu gewissem Grade entgegen. Im japansichen Konfuzianismus ist das religiöse Element wenig bedeutend. Unter seinem Einfluß wurde die Schulerziehung unreligiös, wenn nicht antireligiös, was sich verhängnisvoll auswirken mußte. Anesaki schildert die Lage und Entwicklung in den Schulen von der Meiji-Zeit an, wie folgt: „Jedes religiöse Element war aus den öffentlichen Schulen sorgfältig ausgeschlossen, und eine allmähliche Verschärfung der Kontrolle aller andern Schulen, einschließlich der christlichen Missionsschulen, die allgemeine Erziehung bezwecken, sowie der buddhistischen Schulen setzte ein. Wenn sich auch die Maßnahmen zum Verbot religiösen Unterrichts in diesen Schulen von Zeit zu Zeit änderten, die Abwehrpolitik blieb die gleiche und wurde beinahe als allgemein gültiger Grundsatz angesehen.... Später wurde ein Versuch gemacht, den antireligiösen Charakter dieser Politik abzuschwächen. Man erklärte, der Zweck sei lediglich, Sektenstreit aus den Schulen auszuschließen, die Politik sei nicht antireligiös, sondern werde besser unreligiös genannt. Aber Tatsachen sind beredter als Erklärungen. Jedenfalls war eine Folge der Regierungspolitik eine geistige Gärung unter der Jugend, die ein bezeichnender Zug in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts ist. Sie äußerte sich in verschiedenen Formen von Unrast und Verlangen, in Individualismus, romantischen Träumen und phantastischen Vorschlägen, in naturalistischer Literatur und zuletzt, im Verlauf von zwanzig Jahren, in einer schier allgemeinen, religiösen Begeisterung für den Marxismus. Diese letzte Wendung brachte die Autoritäten in Bewegung. Die Regierung zusammen mit den Erziehern erwog alle dagegen zur Verfügung stehenden Mittel. Besonders aber wurde der religiöse Einfluß zu Hilfe gerufen. Die religiösen Führer wurden mobilisiert zum Krieg wider den Marxismus. Schließlich erließ der Erziehungsminister eine Erklärung, in der er zur Schaffung einer religiösen Atmosphäre in den Schulen ermutigt. Dies geschah im Jahre 1936..." (S. 48). Es liegt auf der Hand, daß die Frage der religiösen Schulerziehung sich nicht so einfach lösen läßt. Die Lehrer und Erzieher, die selbst zum großen Teil unreligiös sind, wissen oft nicht, wie sie eine religiöse Atmosphäre schaffen sollen. Auch ist der Begriff der religiösen Atmosphäre unklar. In der Japangeistbewegung sucht man in jüngster Zeit hie und da, an das theistische Element im Shintô anzuknüpfen.

Das bunte Bild des japanischen Buddhismus plastisch darzustellen, gehört zu den reizvollsten Aufgaben der Religionsgeschichte. Anesaki weiß in meisterhafter Gegenüberstellung die Gegensätze sowie die Einheit in der gleichen Stimmungslage greifbar nahezubringen. An die Gegenwartsproblematik des Buddhismus führt seine Scheidung der buddhistischen Sekten in „lebendige Religionen" und „Überbleibsel aus der Vergangenheit" (S. 71). Nur drei Sekten erkennt Anesaki volle Vitalität in der Gegenwart zu: den beiden Sekten des Amida-Buddhismus, nämlich der Shinsekte und der Jôdôsekte, sowie der Nichirensekte. Natürlich ist der Grenzstrich nicht immer ganz scharf sichtbar. Die Zensekten haben z. B. noch eine Stellung

zwischen den beiden Gruppen, während aber die andern buddhistischen Gebilde hauptsächlich die Tradition ihrer Vergangenheit hüten und die Begräbnisfunktion für die Gläubigen des jeweiligen Tempelbezirks ausüben.

In Japan verdankt der Amida-Buddhismus seine Blüte dem Hônen (1133—1212), einer tief-religiösen und vielleicht der sympathischsten Persönlichkeit des japanischen Buddhismus. In einer Zeit kriegerischer Wirren wies er das irrende und hart von Leiden heimgesuchte Volk an das Erbarmen des Buddha Amida, dessen vertrauensvolles Anrufen das Heil sicherstelle. Dieser Erlösungsweg zog die Volksscharen an. Zumal der bürgerliche Mittelstand fand in dieser Verkündigung, was er suchte: ein gemächliches Auskommen ohne schwierige Bemühung oder aufreißende Ideale.

Und wie steht dieser Amida-Buddhismus in der modernen Zeit? In sich selbst konnte er keinen Antrieb zur Erneuerung finden. Die alten Leute, der größere Teil der Tempelbesucher, tun, was sie in der Feudalzeit taten, ebenso noch heute. Aber von den modernen Strömungen und Errungenschaften der Neuzeit kamen mannigfache Anregungen, die vor allem in eine erhöhte Aktivität auf karitativem und erzieherischem Gebiete umgesetzt wurden. Mit dem leichten Erlösungsweg dieses Buddhismus, der persönliche Anstrengung erübrigt, verbündeten sich moderne naturalistische Tendenzen. Der Mangel sittlicher Gebote und Forderungen machte sich empfindlich spürbar. Das geringe Ansehen des Amida-Buddhismus wie vieler anderer buddhistischer Sekten dürfte hauptsächlich auf dieses Versagen zurückzuführen sein. Denn das japanische Volk wertet sittliche Leistung und persönlichen Heroismus hoch über religiöse oder künstlerische Inspiration.

Die Nichirensekte verdankt ihre Lebendigkeit zumal den nationalen Ideen und Strebungen, die in ihr von den Tagen ihres Stifters an bedeutenden Raum einnahmen. Nichiren war ein Kämpfer ebenso für sein Vaterland wie für die besondere Form des Buddhismus, die er begründete. Die Quintessenz des Buddhismus fand er im „Sutra vom wunderbaren Lotus". So versuchte er in der absoluten Verehrung und vertrauensvollen Hingabe an dieses Sutra den japanischen Buddhismus zu einen, dessen innere Zerrissenheit er für ein nationales Übel ansah. Der Erfolg seiner Bemühung war die Entstehung einer neuen Sekte, die, dem Geist ihres Gründers treu, fanatisch kämpfend bis auf den heutigen Tag, alle andern buddhistischen Sekten befehdet.

Der Zen-Buddhismus hat sein Hauptwirkungsfeld unter den Militärs und den Gebildeten, die sich zu Zeiten für kürzer oder länger in ein Zenkloster zurückziehen und die Zen-Meditation üben. In stundenlangem schweigendem Hocken wird da der Geist beruhigt, gereinigt und intuitiver Einsicht geöffnet. Naturgemäß ist solches Geistestraining nur einer beschränkten Zahl zugängig. So liegt nach Anesaki „der Hauptfehler des Zen in seinem wesentlichen Individualismus, der eine Haltung geistiger Absonderung begünstigt. Es ist zweifelhaft, ob die Wohltaten seines geistigen Trainings der Mehrzahl des Volkes zugute kommen kann, oder ob er so etwas wie eine soziale Kraft zu werden vermag" (S. 71).

Die Sekte des Shingon (= heiliges Wort) ist der japanische Zweig des mantrischen Buddhismus. In der frühen klassischen Periode japanischer Kultur und Kunst, der Heian-Zeit (794—1175), blühte diese Form des Buddhismus am Hof in Kyôtô beim Hofadel. Der ästhetisch glänzende Symbolismus gab der Kunst reiche Anregung, während die magischen Formeln und abergläubischen Praktiken den Shingon beim Volk beliebt machten. Heute ist der Berg Kôya, die Hochburg des Shingo-Buddhismus, ähnlich wie Nara und der älteste buddhistische Tempel, der Hôryûji der Hossôsekte, ein Ausflugsziel für Natur- und Kunstfreunde voll geschichtlichen Interesses. Im religiösen Aberglauben des Volkes aber wimmelt es von Shingonbräuchen.

So viel mußte über die einzelnen Formen des japanischen Buddhismus gesagt werden, damit sich die Fragestellung abhebe[3]. Anesaki, der selbst aus buddhistischem Kreis stammt, in der alten Hauptstadt Kyôtô, dem Hauptzentrum des japanischen Buddhismus, aufwuchs und tiefe Sympathie für die Religion seiner Väter bewahrt hat, findet den Hauptmangel im Fehlen der Einheit. „Wenn auch der Buddhismus weit ausgedehnten und tiefen Einfluß auf das japanische Leben ausgeübt hat, und wenn auch seine Inspiration in vieler Hinsicht erhebend und läuternd wirkte, so waren doch seine Ideale oft zu verschiedenartig und seine Anschauungen zu verschwommen und unzusammenhängend. Das Ergebnis ist die hoffnungslose Zerspaltung und, wie wir eben sahen, der Verlust des Haltes an seinen grundlegenden Glaubensstücken und Ideen" (S. 80). Anesaki nimmt ein zusammenhängendes System einheitlicher Grundideen an, die sowohl den Hînayâna-Buddhismus wie den Mahâyâna-Buddhismus formten. Der Buddhismus ist ihm die Lehre (Dharma), die der Buddha verkündete und die zur Buddhaschaft hinführt. Die Unterschiede beruhten hauptsächlich auf verschiedener Auffassung der buddhistischen Gemeinde (Sangha) in den einzelnen Sekten. Das Wesen allen Buddhismus sei der Glaube an die Erreichung des Ideals von Dharma, Buddha, Sangha, d. i. des sogenannten dreifachen Kleinods des Buddhismus. Diese

[3] Für eine ausführliche Darstellung des japanischen Buddhismus siehe Ch. Eliot, Japanese Buddism (London 1935), oder auch die einschlägigen Kapitel bei W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte (Tokyo-Stuttgart 1935).

Grundauffassung des Buddhismus läßt freilich manche Frage offen. Denn man darf wohl sagen: Außer dem Bewußtsein des durchgängig leidvollen Charakters der menschlichen Existenz in dieser sichtbaren Welt — das Ergebnis eines Karma, das um jeden Preis vernichtet werden muß —, gibt es keine einzige Idee im Buddhismus, die dem Ur-Buddhismus und allen späteren Entwicklungen und Abzweigungen gemeinsam wäre. Vor allem gilt dies für die Idee der Persönlichkeit des Stifters, der Anesaki große Bedeutung beilegt. Er schreibt: „Abgesehen von allen metaphysischen Spekulationen über die Natur von Buddhas Persönlichkeit, die in späteren Zeitaltern entwickelt wurden, besteht das Wesen der buddhistischen Religion in dem Glauben an Buddhas Person als solcher, nämlich an die Identifikation von Person und Wahrheit, wie sie sich in seinem Leben und seiner Lehre offenbart. Ersetze hier die Worte ‚Wahrheit und Person' durch die Worte ‚Gott und Mensch', und der christliche Glaube in einen, der ‚wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch' ist, dürfte etwas wie eine Analogie finden" (S. 75). Guardini hat an Hand der Schriften des Hînayâna-Buddhismus den wesentlichen Unterschied beider Religionen in der Auffassung und Stellung zu ihrem Stifter aufgezeigt[4]. Der geschichtliche Buddha Shâkya Muni hat seine Persönlichkeit aus dem Mittelpunkt der von ihm gestifteten Religion herausgerückt. Die spätere buddhistische Philosophie aber, vor allem die hochentwickelten Mahâyânasysteme, haben keinen Raum für einen Persönlichkeitsbegriff. Der Buddha ist wohl der Dharma, das Wesen aller Dinge, die Natur, das Nirvâna, das All, — aber er ist keine Person. Nur der Buddha Amida im Amida-Buddhismus erscheint oft wie eine Person, aber er ist verschieden von dem Shakya-Buddha. So dürfte sich der Mangel an innerer Einheit nicht bloß im japanischen Buddhismus finden, er hat seinen Grund im Fehlen einer einheitlichen buddhistischen Lehre. Was die buddhistischen Sekten zusammenhält und vom Buddhismus als Ganzem zu sprechen berechtigt, ist vielmehr eine einheitliche Grundstimmung dem Leben gegenüber und viel Gemeinsames in Geschichte und Rituell.

In der Gegenwart äußert sich der Mangel an Einheit im Auseinanderklaffen der Bereiche. Diesseitskultur und jenseitiges Heil, Wissenschaft und Glaube, Sittlichkeit und Religiosität, Universalismus und Vaterlandsliebe, — alle diese Spannungen werden empfindlich verspürt. Wohl findet der einzelne im Bejahen der Einzelwerte seinen modus vivendi. Aber grundsätzlich sind die Spannungen nicht gelöst, und weithin herrscht Skepsis über ihre Lösbarkeit überhaupt. Die Menschen, die in Japan aus dem Buddhismus allein ihr ganzes Leben bis in alle Ausläufer hinein zu formen versuchen, dürften wenig zahlreich sein.

Das christliche Problem in Japan hat einen doppelten geschichtlichen Hintergrund. Einmal die glorreiche Geschichte der Martyrerkirche des 16. und 17. Jahrhunderts, als in einigen Gegenden Japans das Christentum tief Wurzel faßte und zahlreiche Gläubige gewann. Die Katastrophe ist gewiß zuletzt Ratschluß göttlicher Vorsehung. Andere Entwicklungen wären menschlicherweise möglich gewesen und sind leicht ausdenkbar. Aber sicher ist, daß die christliche Mission damals nicht die Aufgabe gelöst hat, das Christentum organisch in japanisches Volkstum und Kultur einzubauen.

Die nähere Geschichte des Christentums in der Meiji-Ära führt unmittelbar zur Gegenwart. Das Motto jener Zeit „Bummei Kaika" „Zivilisation und Kultur", erschloß den Missionaren das Arbeitsfeld. „Die Missionare waren willkommen, vielleicht nicht so sehr als Prediger des christlichen Evangeliums als vielmehr als Vertreter der neuen Zivilisation. In der Tat wirkten viele der ersten protestantischen Missionare als Ärzte und Lehrer für Englisch und Naturwissenschaften" (S. 93). Damals wurden verhältnismäßig viele zum Christentum, zumal dem der protestantischen Sekten, bekehrt. „Aber die Frage bleibt, inwieweit diese ersten Konvertiten durch wirklich religiöse Beweggründe beeinflußt waren. Die meisten unter ihnen scheinen nicht so sehr fromme Nachfolger auf dem Weg des Kreuzes als vielmehr unter der Inspiration von Bummeikaika glühend begeisterte Anhänger sozialer Reform gewesen zu sein. Wie einer von ihnen später bekannte, sie fanden ihre Anregung weniger in den Evangelien als in der Apostelgeschichte" (S. 93).

In der Statistik über den heutigen Stand des Christentums in Japan werden bei Anesaki die protestantischen Sekten einzeln angeführt, wodurch die katholische Kirche auch zahlenmäßig bei weitem an die erste Stelle rückt. Dennoch sind die Zahlen verhältnismäßig gering. Das tatsächliche Ansehen und der Einfluß des Katholizismus im Lande sind stärker, als aus den Zahlen zu schließen wäre. Infolge mancher Vorkommnisse, nicht zuletzt der Ereignisse in der Mandschurei und in Nordchina, ist im Laufe des letzten Jahrzehnts auch der lange Zeit verdunkelte Unterschied zwischen der katholischen Kirche und allen übrigen christlichen Gruppen zur Kenntnis einer breiteren Öffentlichkeit gelangt. Man weiß um die Zugehörigkeit der noch kleinen Schar katholischer Gläubigen zur Weltkirche, der stärksten religiösen Macht auf Erden.

Aber die eigentlichen Fragen liegen nicht in Statistik und zahlenmäßigem Erfolg. Anesaki stellt bezüglich der christlichen Schulen ganz allgemein fest, daß sie alle noch auf der Stufe von „Missionsschulen" (‚mission schools') stehen, in denen das

[4] Vgl. R. Guardini, Das Wesen des Christentums (Würzburg 1938) S. 8—12.

ausländische Element vorwiegt (S. 98). Wenige Seiten vorher bemerkt er, daß die protestantischen Sekten mit rein japanischem Personenstab nicht wesentlich weiter fortgeschritten seien als die andern (S. 91). Daß das Christentum als ausländisch und die Bemühung um die Verbreitung des Evangeliums als „Mission" empfunden wird, liegt also nicht lediglich an dem Umstand, daß die Träger des Missionswerkes zu einem großen Teil Ausländer sind. Damit wird keineswegs die schlechthinnige Wichtigkeit und Notwendigkeit des einheimischen Klerus in Zweifel gezogen. Die Heranbildung des einheimischen Klerus ist in Japan die Missionsaufgabe, auf die alle andere Arbeit irgendwie hingeordnet ist. Aber der einheimische Klerus wird seinen Beruf nur dann voll erfüllen, wenn er in der Sprache seines Volkes zu dessen Herzen zu sprechen vermag. Damit wird vom einheimischen japanischen Klerus eine geistige Leistung ersten Ranges verlangt, vergleichlich jener der frühen griechischen Kirchenväter und Schriftsteller, die das Christentum in den griechischen Kulturkreis eingliederten.

Pater F. X. Iwashita, der wie wenige japanische Priester mit den Universitätskreisen der Hauptstadt Fühlung hält und ihre Geistesströmungen kennt, sprach vor einiger Zeit in einem Vortrag seine Ansicht dahin aus, daß der katholische Glaube noch nicht in einer Form an die japanischen Gebildeten herangebracht worden sei, die für diese wirklich verständlich sei. In der Tat ist die praktische Möglichkeit näherer Berührung mit dem katholischen Geistesgut noch überaus gering. Die erste größere literarische Leistung zur Überwindung der Schwierigkeit wird die umfangreiche fünfbändige katholische Enzyklopädie sein, die unter Leitung der katholischen Universität zu Tôkyô herausgegeben wird. Auch die Reorganisation der katholischen Publikationen, zumal die Herausgabe einer hochstehenden katholischen Kulturzeitschrift (von Juli 1939 ab in einem der besten Verlage Tokyos) steht im Dienst der Akademikerkreise.

Für das Apostolat im Volk besteht die Notwendigkeit der Volkstümlichkeit, die der katholischen Kirche in Japan noch weitgehend fehlt. Auch dieser Übelstand muß schließlich von den einheimischen Priestern behoben werden. Dabei müssen vor allem helfen Liturgie und Kunst, die ja in besonderer Weise zum Herzen des Volkes sprechen. Die deutschen Benediktiner, eine Gründung der Abtei Beuron, bemühen sich mit viel Verständnis und Erfolg um eine japanische Liturgie, die sich ins japanische Volksleben einpflanzen kann. Die Schaffung einer volkstümlichen christlichen Kunst geht mit der liturgischen Bewegung Hand in Hand[5].

Man darf sagen, daß in der katholischen Kirche in Japan die großen Aufgaben und Fragen, um die es geht, klar gesehen und mutig angepackt werden. Bei Gelegenheit der Übertragung der Erzdiözese an Msgr. T. Doi, den ersten einheimischen Erzbischof von Tokyo, hat Msgr. P. Marella, der Apostolische Delegat von Japan, die Richtlinien und Anregungen der obersten kirchlichen Behörde in einer Schrift „Gesichte der Hoffnung" zusammengefaßt, die jedem Mitarbeiter in diesem Lande zuging. Diese Schrift ist durchweht von einem Geist weitherzigen Verstehens, kluger Anpassung und übernatürlichen Glaubens. So herrscht eine Atmosphäre hoffnungsvoller Zuversicht und enger Zusammenarbeit aller schaffenden Kräfte.

[5] Über katholische Kunst in Japan vgl. den Aufsatz von H. Heuvers S. J., Die christliche Kunst in Japan, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft I, 1, S. 3—9, sowie: Sepp Schüller, Neue christliche Malerei in Japan (Freiburg 1940, Herder).

UMSCHAU

LAIENGEDANKEN ZU EINEM THEOLOGENBUCH

Der gebildete Laie, der gern auf geistige Regungen im christlichen Kreise hört, horcht auf bei dem Titel: „Gnosis im Christentum". Soll dieses Buch von Koepgen ein Vorklang der längst fälligen Überwindung der Irrationalismusmode oder gar der sogenannten „dialektischen" Existenz-Theologie sein? Wird uns endlich nach dem schönen Origenes-Buch „Geist und Feuer" von Urs von Balthasar Klemens von Alexandrien erschlossen, der archaischere, aber größere Meister der christlichen Gnosis? In dem reißerischen Waschzettel des Buches, der dem Autor nicht nur Souveränität und Genialität, sondern sogar Aufstiege zu engelhaftem Sein und Schau in Gottes Wesen und Wirken zuteilt, ist allerdings von einer so bescheidenen, aber wichtigen Sache nicht die Rede. Immerhin, das Buch hat Geist, sogar einen kurz benennbaren, nämlich den des Okkasionalismus im übertragenen Sinn, einer theologischen Schriftstellerei anläßlich von Anregungen durch Bücher aus dem philosophisch-religiösen Grenzgebiet. Peterson und Berdjajew, vor allem aber der protestantische Philosoph Leisegang sind die Autoren des Autors, und außerdem wird noch mancherlei von der geisteswissenschaftlichen Arbeit unserer Zeit theologisch fruchtbar gemacht.

Freilich gleich den Anfang, wo er sagen soll, was er unter Gnosis versteht, macht sich Koepgen leicht. Die böse heidnische Gnosis, die doch gerade Leisegang so meisterhaft dargestellt und als synkretistische Philosophie entschleiert hat, wird einfach als Gnostizismus abgestempelt, um damit Raum zu schaffen, zwar nicht für die christliche Gnosis, die erst am Schluß sehr willkürlich behandelt wird, sondern für das, was Koepgen für echte Gnosis erklärt. Man könnte nun zur Not wirklich die historische Gnosis der ersten Jahrhunderte Gnostizismus nennen, aber nur im Gegensatz zur uralten Gnosis der Selbsterlösung durch Erkenntnis, die vieltausend Jahre älter ist als das

Christentum, wenn man nicht mit Justin, Klemens und Augustin das Christentum mit der Uroffenbarung beginnen lassen will. Auf keinen Fall aber darf man die symbolische und kreisförmig schließende Denkform Leisegangs Gnosis nennen und gar zur klassischen religiösen oder wenigstens zur theologischen Denkweise machen.

Koepgen fühlt sehr deutlich und schmerzlich ein ernsthaftes Anliegen unserer geistigen Lage, das Bedürfnis nach einer geklärten theologischen Methode, die nach dem alle heiligen Schriften profanierenden Historismus, nach der alle Religionen nivellierenden Religionswissenschaft und nach der nur die positive Offenbarung betrachtenden dialektischen Theologie das Dogma als „auctoritas sacra" zur Grundlage einer konkreten Argumentation macht. So hält er Umschau nach Anregungen, wo sich über die rationale Theologie der Scholastik hinaus eine geistige Haltung zeigt, die eher dem geistigen Verständnis der Dogmen gewachsen wäre. Berdjajews Gnostizismus zeigt ihm die Richtung, in der man suchen müßte, Erik Petersons vorkatholische Barth-Kritik, aber leider nicht seine tatsächliche Methode der politischen Theologie, zeigt ihm, daß es dabei auf die Methode ankommt, und endlich glaubt er diese in einer besonderen „Logik" neben drei andern, in einer der vier Denkformen Leisegangs gefunden zu haben. Das ist, was wir oben schon aus anderem Grund seinen Okkasionalismus der gelegentlichen Denkanregungen nannten. Das Buch wird so, nur auf einer höheren Ebene, zu einer ständigen Auseinandersetzung mit andern Autoren, so wie sich früher die Popularapologeten mit den gerade sensationellen Modephilosophen herumgestritten haben.

Begrüßen wir diesen Fortschritt! Allerdings kann die Philosophie nicht damit zufrieden sein, daß sie gelegentlich, wie Kant ironisch sagte, der Theologie als Magd die Fackel voranträgt. Sie muß den Anspruch erheben, mit der Schwesterfakultät in echter Kommunikation zu leben, sie hat ein Recht darauf, daß ihre ernst zu nehmenden Leistungen, gerade wenn sie nicht wie naturwissenschaftliche Fortschritte gleich in die Breite wirken, mit fachmännischer Gewissenhaftigkeit beachtet werden. Koepgen darf überzeugt sein, daß seine eigenen Ideen, die an manchen Stellen seines Werkes leider nur sporadisch aufleuchten, eine ernsthafte Beachtung bei seinen philosophisch geschulten Lesern finden werden. Es ist aber hier nicht die Aufgabe der Kritik, das, was ihm vorschwebt, geordnet darzulegen; sie muß streng, weil es sich bei ihm um eine echte Begabung handelt, auf den Irrweg hinweisen, auf den er durch die ihm fehlende theologische Wissenschaftslehre und Methodologie abgedrängt worden ist. Denn das ist für den Laien das Erschreckende an seinem Buch, daß darin ein Reformator der theologischen Methode auftritt, der von der Wissenschaftslehre seines Fachs nur ganz vage Vorstellungen hat, positive und rationale Theologie z. B. in der Scholastik nicht unter sich und von der historisch-philologischen und pneumatischen Exegese unterscheidet. Vermutlich ist seit den Arbeiten der älteren Tübinger Schule hierüber nichts mehr erschienen, jedenfalls, wie unser Fall zeigt, nichts wirksam. Die Philosophie kann nun nicht den Ehrgeiz haben, der Theologie ihre Wissenschaftslehre, Methodenlehre und Irrtumslehre auch nur im Umriß vorzuzeichnen, aber sie kann auf Vorgänge in der eigenen Wissenschaft hinweisen, die vielleicht geeignet wären, die theologische Wissenschaft zu fördern.

Wenn Hans Leisegang zum Lieblingsautor eines theologischen Buches gemacht wird, dann taucht sofort die Hoffnung auf, daß Leisegangs Weg zur Überwindung des Historismus dabei besonders freudig beschritten würde. Allein sie erweist sich als vergeblich. Wir haben es mehrfach in den letzten Jahrzehnten erlebt, daß z. B. die Phänomenologie und die Existenzphilosophie theologisch ausgewertet wurden, aber auf die Philosophen zurückgewirkt hat mit der einzigen Ausnahme von Przywaras „Analogia entis" davon so gut wie nichts. Koepgen hat nun endlich nach elf Jahren Leisegangs „Denkformen" aufgegriffen und für sein eigenes Anliegen auszuwerten gesucht, gleich positiv eine neue pneumatische Theologie mit ihrer Hilfe aufzubauen gesucht. Das ist sein gutes Recht, aber wahrscheinlich wäre es fruchtbarer gewesen, nicht nur auf dem Viertel eines Buches und nicht nur nach einem Denker ein so weittragendes Unternehmen zu beginnen, sondern von den Leistungen des ganzen Kreises aus, zu denen die Denkformenlehre gehört.

Dieser Kreis ist die deutsche Geistphilosophie der auf den Weltkrieg folgenden Zeit, die von verschiedenen Seiten her die Überwindung des historischen Materialismus anbahnte. Seine bedeutendsten Namen sind Max Weber und Ernst Troeltsch, die durch ihre Religionssoziologie die vom Marxismus behauptete Abhängigkeit des weltanschaulichen Überbaues vom wirtschaftlichen Unterbau widerlegt haben, Max Scheler und Karl Mannheim, die durch die Wissenssoziologie und Ideologiekritik den historischen Materialismus als einen bloßen Sonderfall der Klassenideologien relativiert haben, und Erik Peterson und Carl Schmitt, die durch die „politische Theologie" die Entsprechung der theologischen und politischen Begriffsbildung aufgezeigt haben. Dazu kam noch durch die Ausgabe der Werke Wilhelm Diltheys die schon auf die Romantik zurückgehende allgemeine Weltanschauungskritik, in der neben Jaspers und Spranger am meisten Hans Leisegang zur Überwindung des Historismus beigetragen hat durch den Nachweis von gleichbleibenden Denkformen in allen Epochen. Sind die mathematisch-mechanische, die biologische, die objektiv-idealistische Denkform bleibende Strukturen der geistigen Wirklichkeitsbewältigung, dann tritt zunächst durch die Typologie der Denkformen und durch ihre Begründung aus der allgemeingültigen Organisation des Geistes ein neues objektives und überzeitliches Moment in die Betrachtung der Geistesgeschichte ein.

Die Philosophie gewinnt aber dann weiter mit einer allseitigen Weltanschauungskritik eine Irrtumslehre, die schließlich zur neuen dialektischen Begründung der einen richtigen Philosophie führen muß. Man hat so längst erkannt, daß die ausschließliche Verwendung einer Denkform notwendig zu charakteristisch gleichbleibenden Irrtümern führen muß, die alle in einem bestimmten Verhältnis zum kritischen Realismus stehen. Wichtiger aber noch als die Ausschließung der ganz extravaganten, nicht theistischen und letztlich primitiven Positionen des Materialismus, Naturalismus und Idealismus ist die Unterscheidung des moralischen, mystischen und kritischen Realismus, die

bei den genannten Denkern noch keine erhebliche Rolle spielt, aber für die christliche Philosophie ein Anliegen ersten Ranges sein muß, weil sie für die philosophische Irrtumslehre und die theologische Häresiologie ganz ähnliche Resultate ergibt. Wie nötig hätten wir heute solche grundsätzlichen Überlegungen, die den moralistischen Pelagianismus und Kantianismus und den mystizistischen Realismus eines Origenes, des frühen Luther, Pascals, Hamanns und Kierkegaards mit dem voluntaristischen resp. emotionalen Gewißheitstyp zu verbinden und damit abzuweisen gestatten.

Allein durch die plötzlich etwa 1927 ausgebrochene philosophische und theologische Kierkegaard-Renaissance, die sogenannte Existenzphilosophie und „dialektische" Theologie, ist die soziologische und ideologische Geistkritik fast völlig überschattet worden, wie auch die Phänomenologie daneben fast verschwand. Wer nun nicht für Kierkegaard schwärmte, folgte dem Biologismus des Geistwidersachers Klages.

Wer um diese Vorgänge und Möglichkeiten weiß, kann es nur begrüßen, daß nun wider Erwarten Leisegangs „Denkformen" in die theologische Diskussion hineingeholt werden. Das wirkt fast schon wie eine Rückkehr zum Geist. Um so größer ist dann das Bedauern, daß es nicht mit „souveräner Sachkenntnis" der philosophischen Sachlage geschieht, daß gänzlich undialektisch eine bestimmte Denkform zum Rang der eigentlich religiösen oder wenigstens theologischen erhoben werden soll. Sobald aber Koepgen sieht, wohin das etwa bei Berdjajew führt, bekommt er Angst, dann soll es auf einmal ein Nebeneinander von verschiedenen Möglichkeiten geben. „Wir sind ‚in statu viae...', darin liegt die Tragik unseres gegenwärtigen Zustandes, daß das religiöse Denken keine ausschließlich ihm gehörige Denkform sein eigen nennen kann und sofort der Irrlehre verfällt, wenn es sie versucht. Nicht die Gnosis, nur der Gnostizismus verfügt über einen einheitlichen Denktyp" (162). Aber nicht einmal das letztere ist richtig, wie Leisegang nachweist. So rächt sich der Okkasionalismus der Anregungen statt der nüchternen systematischen Arbeit, und so endigt die gnostische Elementarlehre Koepgens unentschieden. Nun hätte er statt des Nebeneinanders der Denkformen ein Zuordnungsverhältnis suchen müssen, wenn er nicht wieder die Angst vor der Unterordnung als vermeintlich rationalistischer Denkform gehabt hätte, und so wäre er auf das Problem der theologischen Enzyklopädie, der Ordnung der theologischen Disziplinen gestoßen. Er kann also im eigentlichen Hauptteil nur Aphorismen über Gott, die Engel und Menschen und ihr Verhältnis aussprechen, weil eben bei ihm eine gesunde theologische Systematik fehlt und überhaupt ein unüberwindliches Ressentiment gegen das wissenschaftlich rationale Denken herrscht.

Ein letzter Ansatz soll die Stadien des gnostischen Denkens aufklären. Übernommene und ungeprüfte Urteile über das jüdische und östliche, griechische und römische Denken durchkreuzen theologiegeschichtliche und denkpsychologische Überlegungen, und plötzlich hört mit Augustin die christliche Gnosis auf. Zwar bricht Koepgen eine Lanze für die pneumatische Exegese, aber die geistige Auslegung der Schrift und der Tradition, die ihm als das eigentliche Ziel seines Buches vorschwebt, ist in keine rechte Beziehung zur Gnosis gesetzt. Hätte er über Augustin hinaus die Sterne erster Größe in der freien und künstlerischen geistigen Schriftauslegung verfolgt, Cyrill von Alexandrien, Dionysius und Maximus Confessor, Bernhard, Joachim, Bonaventura und Eckhart, ja noch Johann vom Kreuz, dann wäre es klar geworden, daß in allen christlichen Zeiten und mit all den verschiedenen Denkformen gänzlich verschiedener Geistigkeit, ja manchmal mit Geistfeindschaft die lebendigste und glänzendste Erfassung des christlichen Glaubens in geistiger Frömmigkeit neben der spekulativ-rationalen, praktischen und positiven Theologie und neben allen andern theologischen Hilfswissenschaften nebenherging. Auch Scholastiker waren unter diesen Meistern der „intelligentia spiritualis", die genau wußten, daß die rein positive Theologie der „auctoritas biblica" und die spekulative der „ratio humana" sehr wohl von der Aszetik und Mystik und der rein rationalen Apologetik unterschieden sind, und wie Augustin in der „doctrina christiana" oder Bonaventura in der „reductio artium ad theologiam" auch die Ansätze zu einer Enzyklopädie, einer Ordnung der theologischen Disziplinen kannten. Man kann nicht von dem noch so brennend gespürten Desiderat einer neuen geistigen Schriftauslegung aus eine Reform der Theologie versuchen, ohne vorher ihre Geistesgeschichte überschaut und ihre methodischen Möglichkeiten klar abgewogen zu haben. Sonst trüben reine Affekturteile und Abwertungen des vielleicht gerade weniger Wichtigen den Blick. Verzerrt gesehene Richtungen sollen dann die Notwendigkeit des Neuen begründen. Aber das sind nur erschlichene Argumente.

Wer die neue deutsche Ideologiekritik kennt, weiß nur zu gut, daß der Richtungswechsel in der Geistesgeschichte gerade immer wieder durch die radikale emotionale Reaktion auf eine Zeitnot heraufgeführt wird, der ein erstarrter Wissenschaftsbetrieb nicht abhelfen konnte; aber das gehört zur Geschichte der Häresien und Ismen, der geistigen Revolutionen, nicht der großen Reformen. Koepgen will gewiß nicht als Revolutionär in der Theologiegeschichte auftreten und nur ein bescheidener Wissenschaftsreformer sein. Vielleicht ist seine Sendung, als zahmer katholischer Vorläufer des kommenden, jedenfalls schon als Reaktion auf Karl Barth fälligen radikalen gnostischen Revolutionärs im Geistigen uns vorzubereiten auf die neue Geisthybris, die der Verachtung und Verspottung des Geistes auf dem Fuße folgen wird, wenn die besonnene Reform der Philosophie und Theologie nicht rechtzeitig gelingt.

Hermann Fichtner.

JAKOB BURCKHARDTS VERHÄLTNIS ZUM CHRISTENTUM

Die Briefe Jakob Burckhardts[1], dieses nachgeborenen Basler Humanisten (1818—1897), werfen auch manche Schlaglichter auf seine religiöse Entwicklung. Als Sohn des reformierten Basler Münsterpfarrers mit dem gleichen Taufnamen schien er für den geistlichen Beruf

[1] Jakob Burckhardt, Briefe. Mit einer biographischen Einleitung. Herausgegeben von Fritz Kaphahn. kl. 8° (774 S.) Mit 12 Abbildungen. Leipzig 1938, Dieterich. In Leinen geb. M 6.— Daß ein so starker Band, auch wenn man den erstaunlich billigen Preis in Anschlag bringt, in drei Jahren eine dritte Auflage erleben

vorbestimmt zu sein. So hatte er denn auch an der Universität mit dem Studium der Theologie begonnen, das ihn jedoch bald so wenig befriedigte, daß er zum Geschichtsfach überging, das wiederum nur eine Überleitung zu seinem eigentlichen Wirkungsfeld, der Kunstgeschichte, wurde.

Dafür brachte er die besten Voraussetzungen mit. Vom Vater hatte er die Lust am Zeichnen geerbt, und viele Skizzen, die er auf seinen Reisen machte, bekunden eine nicht gering zu schätzende Fertigkeit. Auch die Musik wurde eifrig gepflegt. Zwar hatte er die Kompositionsversuche seiner Jünglingszeit später aufgegeben, hatte sich aber zum tüchtigen Klavierspieler und Sänger herangebildet. Ein besonderes Anliegen war ihm die Dichtkunst, und er hat den Gewinn, den ihm das Studium der Weltliteratur einbrachte, in eigene Schöpfungen umgesetzt. Kurz, Burckhardt war ein universal veranlagter künstlerischer Mensch, ein Anschauungsmensch, ein nach außen gerichteter Typus. Spekulatives Denken lag ihm weniger, wie er selbst immer wieder betont. So z. B. in dem Brief an Beyschlag vom 14. Juni 1842: „Ich habe mein Leben lang noch nie philosophisch gedacht und überhaupt noch keinen einzigen Gedanken gehabt, der sich nicht an ein Äußeres angeschlossen hätte. Wo ich nicht von der Anschauung ausgehen kann, da leiste ich nichts."

Daß ein Mensch mit solchen Naturanlagen gerade keine besondere Freude an der systematischen Theologie gehabt hat, wird niemand überraschen. Aber das Studium der Theologie hatte noch eine andere, weit verhängnisvollere Folge: es entfremdete ihn dem positiven Christentum. Schuld daran war die liberale, alle Grundlagen auflösende Theologie, die er vier Semester lang (1837—1839) zu hören bekam; und man kann es verstehen, daß er daraus seine Folgerungen zog. Wie sein Vater — die Mutter war schon 1830 gestorben — die religiöse Wandlung des Sohnes aufgenommen hat, wird nicht berichtet. Er selbst hatte später immer wieder versichert, daß es ihn nie gereut habe, ursprünglich sich der Theologie gewidmet zu haben.

Es war damals die Zeit, wo die evangelische Orthodoxie sich der eindringenden rationalistischen Auffassung zu erwehren hatte. Aber ihre Kampfmittel waren schwach. Für die Jugend bedeutete dieses Hin und Her der Meinungen eine schwere Gewissensbelastung. Die Briefe, die Burckhardt an seinen Freund Hans Rickenbach schrieb, gewähren einen guten Einblick in seine seelische Verfassung. So schrieb er am 28. August 1838 u. a.: „Wahrhaftig, nichts in der Welt muß der Faulheit mehr zusagen, als Orthodoxie, und wer sich selber Maul, Ohren und Augen zu verstopfen weiß, der kann ruhig schlafen.... Das kläglichste Justemilieu zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, der Prophet[2] ist mir ein schauerliches Warnungsbeispiel, wo die Theologen bisweilen hingeraten, die gerne vornehm aufgeklärt und doch daneben orthodox sein möchten.... Dewettes[3] System wird vor meinen Augen täglich kolossaler; man muß ihm folgen, es ist gar nicht anders möglich, aber es schwindet auch alle Tage ein Stück der gebräuchlichen Kirchenlehre unter seinen Händen. Heute bin ich endlich daraufgekommen, daß er Christi Geburt durchaus für einen Mythus hält — und ich mit ihm. Ein Schauder überfiel mich heute, als mir eine Menge Gründe einfielen, warum es beinahe so sein müsse. Ja, Christi Gottheit besteht eben in seiner reinen Menschheit. Aber mit dem λόγος wird man nicht so leicht fertig, und Johannes spricht die Inkarnation so deutlich aus!" Er meinte dann des weiteren, bei dieser Lage der Dinge flüchte er sich bisweilen in die Idee, daß ein reiner Lebenswandel die Zweifel gutmachen könne; er richte seine Gedanken auf die Vorsehung, die einstweilen noch fest bei ihm stehe, wie auch das Gebet.

Einige Monate später schrieb er an denselben (12. Dezember 1838): „Der Zweck, den die Vorsehung den Menschen will erreichen lassen, ist Zernichtung der Selbstsucht und Aufopferung des einzelnen für das Allgemeine. Daher ist die dem Menschen notwendigste Eigenschaft: Resignation.... Jeden Augenblick würde ich mein Leben gegen ein Niegewesensein vertauschen." Und am folgenden Tage: „Ich höre jetzt bei Beck[4] Epheserbrief; es ist außerordentlich, mit welcher Klarheit der Mann verfährt; Dinge, die bei De Wettes Manier in alle Ewigkeit stockdunkel bleiben, werden hier deutlich und tief dargelegt.... De Wettes Korintherbrief ist oft langweilig, unklar und weitläufig, seine christliche Glaubenslehre fast immer; freilich sind wir erst an den ersten Dogmen, Gott, Welt usw. Da wird alter Quark vorgebracht, nur mit unverständlichen Worten..."

Fünf Jahre später schildert er dem ihm befreundeten Theologen Willibald Beyschlag (14. 1. 44), wie es nun in religiöser Hinsicht mit ihm stehe: „Ich aber habe für ewig mit der Kirche gebrochen, aus ganz individuellem Antrieb, weil ich buchstäblich nichts mehr damit anzufangen weiß. Meine Sittlichkeit, „sit venia verbo", marschiert vorwärts ohne kirchliches Zutun und rückwärts ohne kirchliche Gewissensbisse. Die Kirche hat über mich jegliche Gewalt verloren, wie über so viele andere, und das ist in einer Auflösungsperiode nicht mehr als recht und billig."

Daß er trotz dieser persönlichen Haltung vornehm genug blieb, auch andere Überzeugungen gelten zu lassen, beweist folgende Stelle aus dem gleichen Brief: „Ja, ich glaube es fest, daß in Dir die kirchliche Gesinnung echt, treu und wahr ist. Ich weiß, daß es nicht nur ehrenwerte Leute gibt, die an der Kirche festhalten, sondern daß der kirchliche Standpunkt überhaupt noch jetzt ein tief berechtigter ist und wohl

durfte, spricht allein schon für die Bedeutung Burckhardts, der zu den einflußreichsten Geistern des vorigen Jahrhunderts zählt. Seine Briefe sind ebenso reich an wissenschaftlichen Gedanken wie an selbstbiographischen und psychologischen Zügen. Die neue Auflage hat ein edleres Gewand angelegt. Sehr wertvoll ist die biographische Einleitung des Herausgebers, die mit ihren rund 170 Seiten allein schon den Umfang eines Buches erreicht. Das Register am Schluß ist leider lückenhaft.

[2] Gemeint ist J. J. Stähelin, bei dem Burckhardt die Einleitung ins Alte und Neue Testament hörte.

[3] W. M. Leberecht de Wette, Professor der Exegese und Dogmatik.

[4] J. T. Beck, positiv gerichteter Theologe, der als Gegengewicht gegen De Wette nach Basel berufen worden war.

noch eine Zeit lang bleiben wird.... Und Dich achte ich jetzt um so mehr, da Du Dich ihr (der Kirche) näherst, obwohl kein Spott und Hohn, den sie leiden muß, Dir unbekannt blieb, obwohl Du weißt, daß die Genien der Nation von ihr abgefallen sind." Er meinte sogar, wenn sich die Hoffnung seines Freundes auf ernstliche und dauernde Wiederherstellung der Kirche erfülle, daß auch er vielleicht mitgerissen würde. Er könne ihm nicht zumuten, für eine Anstellung Bruno Bauers zu stimmen, „denn solche Leute sollten so ehrlich sein, der ‚sancta theologia' vom Leib zu bleiben".

Mit einem Loblied auf Christus, den Menschen, schließt dieser Brief: „O hätte ich gelebt zur Zeit, als Jesus von Nazareth durch die Gaue Judas wanderte, — ich wäre ihm gefolgt und hätte allen Stolz und Übermut aufgehen lassen in der Liebe zu ihm.... Aber achtzehn Jahrhunderte trennen unsere Sehnsucht von ihm, und nur wenn ich einsam in den Stunden trüber Sehnsucht nach meiner Liebe seufze, tritt mir tröstend ein majestätisches Bild vor die Seele, ich glaube, es ist der größte der Menschen. — Als Gott ist mir Christus ganz gleichgültig, — was will man mit ihm in der Dreieinigkeit anfangen? Als Mensch geht er mir läuternd durch die Seele, weil er die schönste Erscheinung der Weltgeschichte ist. — Wer so was Religion heißen will, der mag es, — ich weiß mit dem Begriff nichts anzustellen."

Die Toleranz, die aus diesem Brief an Beyschlag aufleuchtet, hat ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet, was nicht ausschließt, daß ihm echte Christen nicht sehr sympathisch waren. „Gott verzeih mir's", schreibt er unterm 15. 8. 46 an Gottfried Kinkel, „aber ich kann mit frommen Leuten nicht mehr recht umgehen, selbst wenn sie sich bemühen, ihre Frömmigkeit vor der Welt zu verbergen." Ehrlich, wie er war, konnte er sehr ungehalten sein über Geistliche, die kirchliche Ämter annehmen, obwohl sie mit ihrem christlichen Glauben längst gebrochen haben. So schreibt er am 7. 7. 78 an Friedrich v. Preen: „Neulich ist dann wieder (in Kleinbasel) ein Reformpfarrer gewählt worden, per Kopfzahl durch die, welche nicht in die Kirche gehen, zum Jammer derer, welche hineingehen.... Das aber verstehe ich nicht, mit welcher Stirne ein Reformer die Kanzel besteigt, um unter anderem Ritualien abzuhalten, an deren Wortsinn er nirgends glaubt." Ganz ähnlich äußert er sich auch in späteren Briefen; „erstaunliche Karikaturen" nennt er solche Geistliche.

Über die Nutzlosigkeit und Schädlichkeit von Kulturkämpfen war sich Burckhardt völlig im klaren. Den in Frankreich entbrannten nennt er „eine gefährliche Sache"; und als Carducci in Bologna in Gegenwart des Königspaares eine Festrede gehalten hatte, schrieb er über diese: „Seine Rede stank von Fortschritt und Kulturkampf" (Brief an Preen vom 16. 6. 88). An Max Aloth hatte er bereits am 4. 9. 77 geschrieben, es sei bei den Aufgeklärten ein unverhohlener Gegenstand lauter Klage, daß der Kulturkampf den Katholizismus nur gekräftigt habe. Zur Stillegung des unfruchtbaren Kampfes beglückwünschte er Preen unterm 15. 10. 87: sie habe Wunder getan. An denselben schreibt er schließlich unterm 26. 9. 90: „Sein (Bismarcks) Kulturkampf (ich wiederhole es) hat neben dem Treiben der französischen Radikalen eine ermutigende Wirkung für jede Art von Verneinung und Auflösung gehabt."

Es könnte auffallen, daß ein Mann, der fast sein ganzes Leben lang sich dem Studium der Kunstwerke katholischer Vergangenheit gewidmet und das katholische Italien fast als sein zweites Vaterland betrachtet hat, lediglich den formalen Gehalt dieser Werke ins Auge faßte, ohne sich von der Gesinnung, von der die Urheber beseelt waren, erwärmen zu lassen. Der katholischen Kirche stand er ebenso fremd wie der protestantischen gegenüber. Feindseligkeit war bei seiner vornehmen Natur nicht zu erwarten. Mit Humor berichtet er einmal, wie ihn, den kaum Zwanzigjährigen, ein sardinischer Priester zum katholischen Glauben habe drängen wollen. Mit den Kapuzinern in Dornach scheint er Beziehungen gehabt zu haben, denn er schreibt einmal (22. 5. 44): „...auch muß ich in Dornach den Kapuzinern guten Abend wünschen und mich für das nächste Portiunkulafest zu Gaste bitten".

Einen tiefen und wahren Gedanken, an dessen logischer Folgerung er freilich vorbeigeht, finden wir in einem Brief vom 15. 2. 63 an den evangelischen Pfarrer Vögelin: „Ich habe in den letzten Jahren viel über das Schicksal der protestantischen Kirche nachdenken müssen. Der Mensch sucht gar nicht die Freiheit auf diesem Gebiet, sondern die Abhängigkeit, welche ihm bekanntlich die katholische Kirche ‚satis superque' gewährt. ... Ich weiß ganz wohl, daß in den nächsten Jahrzehnten der große Riß in der protestantischen Kirche einmal offiziell werden muß.... Für Frankreich sehe ich nichts anderes aus der jetzigen Zersetzung der Hugenotten voraus, als ein neues Anwachsen des Katholizismus." Demselben erzählt er zwei Jahre später (24. 4. 65) von den großen katholischen Kirchen in den französischen Provinzen Languedoc und Provence, die bei den nächtlichen Predigten gefüllt seien, auch von Männern. Renan scheine mehr auf die Hugenotten als auf die Katholiken gewirkt zu haben. Wiederholt finden wir in seinen Briefen die Bemerkung, daß die Reformpastoren eigentlich nur für die katholische Kirche arbeiten.

In einem sehr freundlichen Schreiben an Ludwig v. Pastor (12. 5. 89) rechnet er es diesem zu hohem Verdienst an, daß er das unter den deutschen Katholiken übliche Vorurteil gegen die Renaissance zu brechen suche. „Es hat mir immer wehe getan, wenn ernste Katholiken diesen Ton der Feindschaft anstimmten und nicht einsahen, daß innerhalb der künstlerischen und literarischen Renaissance Italiens der eine große und starke Strom der Ehrfurcht vor der Religion und der Verherrlichung des Heiligen gedient hat, mochte der andere Strom brausen, wohin er wollte. Ich entsinne mich noch genau, welchen Eindruck mir einst bei meinen Studien dieses Phänomen machte, und ich beklage nur, der Sache nicht eifriger nachgegangen zu sein."

Daß Jakob Burckhardt kein Freund der Jesuiten war, wird bei seiner innern Verfassung niemand anders erwarten. Gleichwohl muß er, wenn auch widerwillig, anerkennen, daß sie gegen die auch ihm verhaßte „falsche, unreine Fortschrittspartei" kämpfen, und er ließ sich von der damals in der Schweiz herrschenden „Jesuitophobie" nicht beeinflussen (Briefe vom 5. 8. und 23. 12. 44). Am 22. 3. 47 schrieb er an

Hermann Schauenburg u. a.: „Die Leute können es gar wohl hienieden aushalten, welche entweder 1. durch die christliche Liebe oder 2. durch den Ehrgeiz mit dieser Welt verbunden bleiben. Das sind zwei Dinge, die ich nicht besitze; wer aber eines von den beiden hat und dabei ein starker Mensch ist, der überwindet die Welt.... Laß doch Deine Feindschaft gegen das Mittelalter! Was uns etwa bedrückt, das sind die Affen des Mittelalters.... Laß Dir nur von den Liberalen nichts mehr in historischen Dingen aufbinden, die schwatzen im Grunde noch immer den französischen Enzyklopädisten nach."

Das trostlose Ignoramus, das Burckhardt hinter die letzten und wichtigsten Fragen des Daseins setzte, mußte bei einem so reichen und im Grunde so edlen Geist einen tiefen Pessimismus erzeugen. Er spricht des öfteren davon. Als er in den letzten Jahren seines Lebens wieder einmal den Prediger Salomonis durchgelesen hatte, diesen „Pessimisten", schrieb er an Friedrich v. Preen (10. 9. 91): „Wenn aber doch nur unsern Sozialisten etwas von der Denkweise des Predigers beizubringen wäre; denn diese sind so furchtbar gefährlich durch ihren Optimismus, durch das enge Hirn und den weiten Schlund usw. Da heißt es nicht: ‚vanitas vanitatum', sondern der Himmel wird behängt mit lauter Baßgeigen." Schon früher (2. 7. 71) hatte er an denselben geschrieben, Rousseaus Lehre von der Güte der menschlichen Natur habe großes Unheil angerichtet; die einzig denkbare Heilung wäre, daß endlich der verrückte Optimismus, auf den sich auch das Christentum viel zu sehr eingelassen habe, wieder aus den Gehirnen verschwände.

Im letzten Abschnitt seines Lebens scheint das Religiöse im engeren Sinne doch wieder mehr Kraft gewonnen zu haben. Der Herausgeber der Briefe klagt in seinem Lebensabriß mit Recht darüber, daß so wenig Zeugnisse aus der letzten Zeit bekannt geworden sind. Das Fühlen und Ahnen des Absoluten, so meint er, habe doch das ganze Leben des großen Gelehrten begleitet, und er habe es auch verstanden, in allen seinen Vorträgen „die Existenz des Ewigen durchscheinen zu lassen". Mit dem Gedanken an den Tod hat sich Burckhardt mit zunehmendem Alter vertraut gemacht. Er war 69 Jahre alt, als er an Friedrich v. Preen schrieb (Pfingstsonntag 1887): „Auch jenes Gefühl teile ich mit Ihnen, wie und wasmaßen diese Nacht meine Seele könnte von mir gefordert werden." Der angesehene Kunsthistoriker Heinrich v. Geymüller, ein tiefgläubiger Katholik, hatte es immer schmerzlich empfunden, daß Burckhardts Weltanschauung so negativ ausgerichtet sei. Da ihn ein vieljähriger freundschaftlicher Briefwechsel mit ihm verband, scheint er des öfteren leise Versuche gemacht zu haben, den älteren Freund und Lehrer für eine positivere Auffassung des Christentums zu gewinnen. Eine Stelle aus dem Briefe Burckhardts an ihn (8. 5. 91) deutet darauf hin: „Das Hinscheiden hat für mich zwar nicht die Hoffnungen, womit Sie, lieber Herr und Freund, erfüllt sind, aber ich sehe demselben doch ohne Furcht und Grauen entgegen und hoffe auf das Unverdiente." Arnold von Salis berichtet im Basler Jahrbuch 1918 S. 304, daß er Burckhardt kurz vor seinem Hinscheiden wiederholt besucht und mit ihm über die letzten Dinge gesprochen habe. Als es einmal dem Kranken besonders schlecht gegangen sei und das letzte Stündchen nicht mehr ferne zu sein schien, habe ihm Burckhardt zum Abschied gesagt: „Denken Sie auch sonst an mich. Sie wissen, wie ich's meine.... Ich glaube an eine Unvergänglichkeit, obwohl ich spüre, Ansprüche gibt es hier nicht, gar keine; aber Erbarmen gibt es vielleicht auch für mich."

Josef Kreitmaier S. J.

BESPRECHUNGEN

HEILIGE SCHRIFT UND LEBEN

Die Makkabäerbücher; Das Buch Job. Übersetzt und erklärt von Hermann Bückers C. SS. R. Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herausgeber Edmund Kalt und Willibald Lauck. Bd. V. 8° (XII u. 506 S.) Freiburg 1939, Herder) Kart. M 14.40, geb. M 16.80

Der neue Band des Herderschen Bibelwerkes vereinigt zwei Schriften, zwischen denen inhaltlich wie sprachlich der denkbar größte Abstand besteht. Die Makkabäerbücher berichten von kampfesmutigen Männern, die für ihren Glauben, das Gesetz und den Tempel zu den Waffen greifen und die Offenbarung des Alten Bundes retten; das Buch Job schildert das Ringen des schuldlos leidenden Gerechten um das Verstehen schwerer göttlicher Heimsuchung. Dem Menschen unserer Tage die Makkabäerkämpfe verständlich zu machen und sie miterleben zu lassen, war die Aufgabe des Auslegers. Eine kurze Darstellung des Hellenismus, seiner Eigenart und seines Vorwärtsdrängens, um sich auch das kleine Volk auf den Höhen um Jerusalem zu unterwerfen, dient der Auslegung als Ausgangspunkt. Es hätte dabei noch etwas weiter ausgeholt und auf schärfere Fassung geachtet werden können. Die Verschiedenheiten in Auffassung und Darstellung der beiden Makkabäerbücher sind treffend herausgehoben. Mit Recht wird auch mehr, als vielfach geschieht, trotz der mehr geschichtlichen Haltung des ersten Buches, auf seine stark religiöse Grundstimmung hingewiesen. Die Briefe zu Anfang des zweiten Buches gelten Bückers als inspiriert. Die Begründung dieser Annahme müßte indes anders gegeben werden. Die Aufnahme einer Urkunde durch den inspirierten Verfasser in ein Werk genügt nicht, um dieser Urkunde inspirierte Art zu verleihen, sonst müßten auch dem Uriasbrief und den Briefen des ersten Makkabäerbuches Inspiration zuerkannt werden. Außerdem übernimmt der Bearbeiter nach Bückers selbst keine Gewähr für den Wahrheitsgehalt dieser Urkunden.

In der hochdichterischen Behandlung der quälenden Frage nach dem Sinne des Leidens liegt die Gegenwartsbedeutung des Buches Job. Des Geprüften leidenschaftliche Klage und Gerechtigkeitsbeteuerung wird durch die nicht weniger leidenschaftlichen Gegenreden und Anschuldigungen seiner Freunde nicht überzeugend zurückgewiesen, bis Elihus Eingreifen die Erscheinung und Rede Gottes vorbereitet, die in dem Hinweis auf die überwältigende Weisheit und Allmacht Gottes in

der Natur gipfelt und so den auf seine Unschuld pochenden Job zum Eingeständnis seiner Unwissenheit zwingt, daß er sich in Demut und Schweigen vor seinem Schöpfer beugt. Wohl wird durch diese Lösung der tiefste Sinn des Leidens nicht erschlossen, wie er in andern Büchern des Alten Testamentes angedeutet und im Neuen Testament klar zum Ausdruck kommt, aber auch Paulus hat bei Gelegenheit mit einem Hinweis auf Gottes unbeschränktes Recht das Geschöpf in seine Schranken gewiesen (vgl. Röm. 9, 20), sich jedoch damit nicht begnügt, sondern Lösungen geboten, die das Herz des Menschen mehr befriedigen. Es hätte sich empfohlen, auf ähnliche Gedanken hinzuweisen. Den hohen Anforderungen, die das Buch Job an den Erklärer stellt, zeigt sich Bückers durchaus gewachsen. In der Auslegung wie in der Übertragung des oft so dunklen Textes zeigt sich ernstes Eindringen und nicht geringes Geschick; bisweilen könnte die Sprache noch mehr geglättet sein. Der neue Band wird dankbare Leser finden. A. Merk S. J.

SEHNSUCHT ZU GOTT

Aufstiege zum Ewigen. Von Peter Lippert S. J. †. 8⁰ (266 S.) Freiburg 1939, Herder. In Halbleinen M 4.50

Vom Endlichen zum Unendlichen. Von Peter Lippert S. J. †. 8⁰ (278 S.) Freiburg 1940, Herder. In Halbleinen M 3.80

In diesen beiden Bänden sind die Aufsätze vereinigt, die P. Lippert im Laufe eines Vierteljahrhunderts in den „Stimmen der Zeit" veröffentlicht hat, soweit ihnen noch Gegenwartsbedeutung zukommt und soweit sie nicht vom Verfasser selbst in das Buch „Vom guten Menschen" (Freiburg, Herder) aufgenommen wurden. Auch die frühesten Aufsätze sind noch so lebensfrisch wie zur Zeit ihrer Niederschrift, gedankentief und vollendet in der sprachlichen Kunst. Der erste Band, der wenige Monate vor dem zweiten erschien, hatte einen ungewöhnlichen Erfolg; der zweite wird ihm nicht nachstehen, ein erfreuliches Zeichen für die unsterbliche Sehnsucht nach dem Ewigen, dem Unendlichen im Menschenherzen. J. Kreitmaier S. J.

Modernes Gottglauben. Das Suchen der Gegenwart nach Gott und Religion. Von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. 8⁰ (307 S.) Regensburg 1939, Habbel. Geb. M 6.50

Das Buch wird allen sehr willkommen sein, die nach einer klaren, zuverlässigen Darstellung der heutigen weltanschaulichen Richtungen und Gruppen verlangen. In jahrelanger, mühevoller Arbeit ist hier aus verstreuten Quellen zusammengetragen, was an neuen Formen und Inhalten religiösen Suchens die stürmisch bewegte Zeit zu Tage gefördert hat. Da das Buch hauptsächlich als Nachschlagewerk dienen soll, bietet es außer genauen statistischen Angaben reichliche literarische Belege; zugleich leitet es durch seine philosophische Grundhaltung an, das Woher und Wohin der neuen Anschauungen richtig zu erkennen.

M. Pribilla S. J.

PHILOSOPHIE

1. *Die Philosophie Ernst Bergmanns.* Von Rudolf Neuwinger. 8⁰ (154 S.) Stuttgart 1938, G. Truckenmüller. Kart. M 2.80

2. *Die Geburt des Gottes Mensch.* Eine Philosophie der Religion und der Religionen, nach Grundsätzen der „Natürlichen Geistlehre" dargestellt. I. Bd.: Begriff und Wesen der Religion. Von Ernst Bergmann. 8⁰ (XVI u. 383 S.) Leipzig 1939, C. Peter. Geb. M 8.—

„Die natürliche Geistlehre", das philosophische Hauptwerk Bergmanns, bringt die Entwicklung seiner Grundgedanken im wesentlichen zum Abschluß.

1. Von hier aus versucht nun Neuwinger eine Gesamtdarstellung der philosophischen und religiösen Gedankenwelt Bergmanns. Dabei erscheint als das Zentrale und „grundsätzlich Neue" (112) die Erkenntnis, daß der Geist „zuletzt und zuhöchst erscheinende Natur" (28), „Bewußtmachung des Weltwirklichen" (40) im Menschen ist. Aus dieser Wurzel erwachsen bestimmte Folgerungen für die (realistische) Erkenntnislehre, die Weltlehre (die formverwirklichende Kraft des ewigen und unvergänglichen Weltlebendigen ersetzt den Schöpfungsbegriff) und die Gotteslehre (Anthropotheismus), die eine entsprechende Religionslehre (Deutschreligion) und Sittenlehre (Ethik des hohen Menschenglaubens) begründen.

2. Auf demselben Fundament ruht die Religionsphilosophie, die Bergmann selbst in ansprechender Dialogform zu veröffentlichen beginnt. Die ihr eigene Gotteslehre „sieht im ‚Weltgöttlichen' den Ansatz und die Voraussetzung für die Geburt Gottes in der Welt, im ‚Geistgöttlichen' die metaphysische Verwirklichung dieser Geburt, nämlich in der Personwerdung Gottes im Menschengeist, endlich: im ‚Sittlichgöttlichen', das wir gestalten, die Vollendung der Geburt des Gottes Mensch im Sinne einer unendlichen Aufgabe" (215). Danach heißt es vom Theismus, er sei „dem modernen, naturwissenschaftlich gebildeten Menschen aus logischen Gründen nicht mehr möglich und nicht mehr erträglich" (175). Dieser Haltung entspricht es, wenn das Christentum in „das kranke religiöse Seelenleben" (144) eingereiht und in dem Abschnitt über „die ausgesprochenen Entartungen des Glaubens und der Frömmigkeit" (149) behandelt wird.

Bergmanns Gedankenwelt ist ein erschütterndes Dokument dafür, wie arm viele Menschen unserer Tage geworden sind. Über diese Armut kann auch nicht der Anspruch hinwegtäuschen, mit dem sie auftreten. Eine Auseinandersetzung müßte bei den ersten Anfängen der Philosophie beginnen und sich im Theologischen vollenden. Ein echtes Bild des Christentums müßte an die Stelle der verzerrten Karikatur treten, die Bergmann überall entwirft, und die wir genau so ablehnen wie er selbst. Doch müssen wir uns auch sagen, daß manches Versagen im christlichen Raum zur Vorbereitung eines solchen Aufstandes gegen das Christentum beigetragen hat. J. B. Lotz S. J.

Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die Sinn-erforschende Philosophie. Von Paul Hofmann. gr. 8⁰ (XV u. 712 S.) München 1937, E. Reinhardt. M 23.—; geb. 25.—

Angesichts des Sinnverlustes, an dem die Kultur krankt, will Hofmann die Wurzeln dieses Zusammenbruches aufdecken und den Weg zeigen, der darüber hinausführt. Entscheidend hierbei ist, daß der Sinn wesentlich subjektiv, als die Subjektivität des Subjekts,

als das „Ich sagen" gesehen wird, und daß einzig von diesem das Objekt seinen Sinn empfängt. Damit werden zwei Richtungen möglich: die objektivistisch-transzendierende, die dem Wissen zugeordnet ist, und die subjektivistisch-introszendierende, die vorzüglich im Wollen ihren Ort hat. Die Antike verfolgte die erste Richtung und bedeutete ein Leben in der Welt ohne Sinn. Das historische Christentum war der zweiten Richtung ergeben und brachte ein Leben im Sinn ohne Welt. Die neue Haltung der Zukunft verwirklicht die ihres Sinnes bewußte Existenz durch polare Verflechtung beider Richtungen im wissend-wollenden Ich. Ein Leben der Selbstverwirklichung des Sinnes aber ist nichts anderes als Liebe, als Jasagen zu einem Du, um dadurch seinen und den eigenen Sinn zu erfüllen. So erscheint die Liebe als der inhaltliche Sinn des Lebens. — Hofmann ordnet scharfsinnig, klar und mit innerer Wärme eine Fülle von Stoff seinem Leitgedanken ein. Den Weg vermag er uns freilich nicht zu zeigen, weil er zu sehr vom kantischen Erbe belastet ist. Gott z. B. ist ihm nur ein Symbol, während doch gerade „Sinn" und „Liebe" einzig in Gott ihre Urheimat und ihre letzte Erfüllung finden.

J. B. Lotz S. J.

Weltgeschichte des Geistes. Naturentfaltung als Geisterfüllung. Von Amadeo Silva Tarouca. 8° (361 S.) Salzburg-Leipzig 1939, A. Pustet. M 5.80; geb. 6.80

Sollte der Titel genau das Hauptthema des Buches wiedergeben, so müßte er etwa heißen: Welt oder Wirklichkeit als theozentrische Ordnungseinheit. Im Seienden finden wir Gegensätze vor, vorab den Gegensatz von Natur und Geist. Ihrer Bewältigung sind nicht gewachsen Dualismus und Monismus, Naturalismus und Ideologismus (so nennt Silva den falschen Idealismus), die immer nur einseitigen Vereinfachungen verfallen. Eine allseitige Totalität ist einzig als echte Gegensatzeinheit möglich; diese aber vermag nur die viergliedrige Dialektik zu verwirklichen, die als überhöhende Einheit, als letzte Norm nicht bloß den Menschen, sondern Gott ansetzt: theozentrische Ordnungseinheit. Sie ist vorgebildet als Naturanlage, deren Entfaltung die Erfüllung des Geistes bedeutet. Diese Gedanken entwickelt Silva so, daß er die Lehre des Aquinaten in die Fragen der Gegenwart hineinstellt und bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit Lebensweisheit zu vermitteln sucht. — Was Silva bietet, ist wertvoll und wird bei vielen seinen Zweck erfüllen. Doch muß die Auseinandersetzung noch in größere Tiefen vorgetrieben werden, wenn letzte Lebendigkeit entbunden werden soll.

J. B. Lotz S. J.

REFLEXES ETHOS

1. *Die sittlichen Grunderfahrungen.* Eine Einführung in die Ethik von Hermann Nohl. (200 S.) Frankfurt a. M. 1939, Verlag G. Schulte-Bulmke. Geb. M 8.50
2. *Lebensmächte.* Gesetze der geistigen Entwicklung. Von Fritz Klatt. 8° (275 S.) Jena 1939, Diederich. Geb. M 5.80
3. *Selbstgespräch der Seele.* Von Bonaventura. Übertragen von Joseph Hosse. (159 S.) Leipzig 1939, Hegner. Geb. M 4.20
4. *Theologia spiritualis ascetica et mystica.* P. Josephus de Guibert S. J. Editio altera, recognita. (502 S.) Rom 1939, Apud aedes Universitatis Gregorianae. L 30.—

1. Wenn Erziehung sich an die Kräfte im Menschen wendet, um sie zu wecken und zu lenken, wird die Einleitung in die Ethik von Nohl trotz ihrer wissenschaftlichen Zielsetzung Erziehungsarbeit leisten, da sie die Grundkräfte verfolgt, mit denen das Leben den sittlichen Aufschwung betreibt. Beginnend mit den Lustgefühlen, die in ihre Grenzen gewiesen werden, folgt bald die Überleitung in den aktiven Willen, zu dem Mut, Tatkraft, Ausdauer, Festigkeit, Arbeitsamkeit, Energie, Folgerichtigkeit, Geschlossenheit gehören; während sodann der Dienst am Werk und die Liebe zum Menschen bereits eine erste Ordnung dieser Kräfte vornehmen, schaffen Maß, Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit die Sicherungen gegenüber Willkür und Erschlaffung. Da Nohl mit Vorliebe auf die Eingliederung der Teile in das Ganze hinweist, gerät er selten in die Gefahr einseitiger Fassungen. Um so mehr überrascht die scharfe Antinomie, die zwischen Ethik und Religion aufgestellt wird. Es müßte von zwei Seiten her möglich sein, den aufgestellten Gegensatz bedeutend zu mildern. Zunächst durch eine genaue Umgrenzung der Autonomie, in der Nohl den Grundbegriff des Sittlichen sieht; hier könnte die Kontroverse zwischen Messer und Pribilla manches klären, die 1922/23 in dieser Zeitschrift ausgetragen wurde und unter dem Titel „Katholisches und modernes Denken" in Buchform herauskam. Sodann durch eine Auswertung der Begegnung zwischen Ethik und Religion, die Nohl selbst gegen Ende annimmt, wo ihm die sittlichen Kontingenzerfahrungen den Weg zum Absoluten bahnen, wobei allerdings nicht klar wird, ob ihm die stärkeren Einflüsse vom Christentum zukommen oder vom deutschen Idealismus in der Form, wie er von Dilthey und Paulsen abgewandelt wurde. Wenn es nun also doch irgendwann zu einer Berührung zwischen den beiden Ordnungen kommt, so wird eine zweite Reflexion auf das Sittliche im Lichte des Ewigen doch neue Perspektiven eröffnen müssen. Gerade die Ausführungen über die Schuld mit ihrer Forderung nach Strafe und Sühne würden dadurch in einen weiteren Sinnzusammenhang hineinrücken.

2. In lockerer Folge und in einer Sprache, die, am Thema gemessen, oft allzu leicht sprudelt, führen achtzehn Kapitel durch das menschliche Leben: der unversiegbar quellende elementare Auftrieb, die Zentrierung in Leben, Leib und Gesundheit, die Entsprechung zwischen Werk und Arbeit, Befehlen und Gehorchen, Gesetz und Freiheit, Mann und Frau — all das abschließend gesammelt in Sprache, Kunst und den symbolhaft gefaßten Dingen wie in starken Reflektoren. Den Horizont der Deutung umstehen Goethe, Hölderlin, Stifter, Nietzsche, Rilke, Carossa, die ausführlich zu Wort kommen. In der Stellungnahme zu den letzten Lebensmächten will Klatt die Quintessenz seiner Erfahrungen und Überzeugungen mit Goethe teilen: „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten." Damit gelangt er zu einer Säkularisierung von Gott und Jenseits, bei aller Achtung vor dem christlichen Glauben und trotz gelegentlicher Rückblicke auf das verlassene Land.

3. Die Seele steht vor ihrem besseren Selbst und erhält vier Unterweisungen über den guten und bösen Grund im Menschen, über die äußeren Dinge und über die Zukunft, die mit dem ewigen Tode oder dem ewigen Leben abschließt. Diesen Rahmen füllt Bonaventura aus der religiösen Tradition mit 250 Zitaten, die er durch fortlaufenden Text verbindet. Ob nicht ein neu geschriebenes Buch, das sich nur vom Geist des heiligen Bonaventura hätte inspirieren lassen, dem Leserkreis mehr geboten hätte? Sachlich ist auffallend, wie sehr der Angelpunkt der Erwägungen bei Bonaventura nicht die Spannung zwischen Natur und Übernatur ist, sondern die Gewinnung eines Standpunktes, der den Primat der himmlischen Güter gegenüber den irdischen Interessen sicherstellt. Damit ist der Ansatz seiner Anthropologie in die Ordnung zwischen Immanenz und Transzendenz gelegt: Der Mensch steht zwischen Welt und Gott, zwischen Diesseits und Jenseits — allerdings mit allen Eigenschaften, die zu unserer konkreten Ordnung gehören.

4. P. de Guibert, seit bald zwanzig Jahren Professor für Aszetik und Mystik an der Gregoriana, behandelt in seiner „Theologia spiritualis", zunächst als Handbuch für die Hörer seiner Vorlesungen entstanden, Themen, die für die Gestaltung des christlichen Lebens eine Vorzugsstellung haben: Wesen der Vollkommenheit, innere Führung auf Grund der Gaben des Heiligen Geistes mit den Auswirkungen für die Unterscheidung der Geister, geistliche Leitung, betrachtendes Gebet, Entwicklungsstufen des geistlichen Lebens bis zum Abschluß in der Beschauung. Leider hat der Verfasser von „Séminaire ou Noviciat?" kein Kapitel geschrieben über die Umformung der allgemeinen Haltungen in die konkreten Lebensformen von Priester, Mönch und Laie, oder in die verschiedenen geistlichen Schulen und die weltlichen Berufe und Stände. Allerdings bietet die geschichtlich angelegte Gesamtbibliographie, die nach Frömmigkeitsschulen untergegliedert ist, einige Beiträge. Im Rahmen der behandelten Fragen aber wird man kein Buch finden, das systematisch und geschichtlich unter Literaturangabe eine bessere Orientierung bietet. Dagegen werden die Vorfragen über die Grenzen, an denen sich Dogma, Moral, Ethik, Aszese, Mystik, Pastoral berühren, weniger ausführlich behandelt. Je mehr diese Zweige in der Idee vom christlichen Menschen ihr gemeinsames und ausdrückliches Thema finden, werden sich Gesichtspunkte ergeben, mit deren Hilfe eine andere Aufteilung des gleichen Stoffes möglich wird. P. Bolkovac S. J.

BILDENDE KUNST

Die bildende Kunst als Glaubensverkünderin. Von Erzbischof Dr. Conrad Gröber. *Die Gestaltung des katholischen Kirchenbaues in der Gegenwart.* Von Martin Weber. Zwei Vorträge. 8⁰ (129 S.) Mit Textabbildungen und zwei Tafeln. Freiburg 1940, Herder. Kart. M 1.80

In allen seinen Schriften zur Kunst hat sich Erzbischof Gröber als weitherziger, von „Richtungen" nicht eingeengter Ästhetiker erwiesen, der nicht a priori urteilt, sondern seine Urteile auf reiches kunstgeschichtliches Wissen und Aufgeschlossenheit für Zeitfragen gründet. Diese Vorzüge zeichnen auch den farbenreichen Vortrag aus, der den weitaus größten Teil des vorliegenden Büchleins füllt. — Im zweiten Vortrag spricht der praktische Architekt aus der Fülle seiner Erfahrungen und aus dem Gedankenkreis der heutigen intellektuellen Oberschicht heraus, die fast ausschließlich das Objektive betont. Vielleicht wird eine spätere Zeit auch dem Subjektiven wieder mehr Raum geben. Weber sagt ja selbst: „Möglich, daß andere Zeiten darüber anders urteilen." J. Kreitmaier S. J.

Unsterbliches Spanien. Meisterwerke aus drei Jahrhunderten. Von Fritz Nemitz. 4⁰ (138 S.) Mit 100 Abbildungen und 4 farbigen Tafeln. Berlin 1939, Rembrandt-Verlag. Kart. M 5.80, geb. M 7.80

Im Dezemberheft 1939 hat unsere Zeitschrift in einer längeren Abhandlung die in Genf ausgestellten Meisterwerke aus dem Madrider Prado vom religiös-theologischen Standpunkt aus betrachtet. Dieses schöne Buch mit den vielen guten Bildern kann zwar auch am Religiösen nicht ganz vorbeigehen, legt aber den Schwerpunkt der Betrachtung auf das Nationale und Künstlerische. Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß Kunstwerke das beste Mittel seien, den Charakter eines Volkes kennen zu lernen. Ein Greco, Velazquez und Goya wären bei andern Völkern nicht möglich gewesen; sie und andere und vor allem auch eine ebenbürtige Literatur rechtfertigen das Titelwort „Unsterbliches Spanien". J. Kreitmaier S. J.

Bildnis der Engel. Von Lothar Schreyer. gr. 8⁰ (136 S.) Mit 24, darunter 2 farbigen, Tafeln. Freiburg 1939, Herder. Geb. M 6.80.

Es ist klar, daß menschliche Kunst nie imstande ist, „Bildnisse" von Engeln, die ja reine Geister sind, zu gestalten. Sie kann nur Gleichnisse schaffen, die in menschlicher Gestalt das Beten und Wirken der Engel unserer Vorstellungskraft anzunähern suchen. Die Bilder unseres Buches, aus verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Stilen und Techniken, begleitet der Verfasser mit anmutenden Texten, so daß das Buch wirklich ein „Schau- und Lesebuch" geworden ist, wohl geeignet, den Leser mit liebender Ehrfurcht vor diesen Erstlingen der Schöpfung zu erfüllen.

J. Kreitmaier S. J.

Die Bronzestatuen am Grabmal Maximilians I. Von Vinzenz Oberhammer. gr. 4⁰ (128 S.) Mit 115 Abbildungen. Innsbruck 1939, Deutscher Alpenverlag. Geb. M 7.50

Zu verschiedenen Zeiten entstanden, von sehr verschiedener künstlerischer Qualität, bilden diese Standbilder aus Erz in der Innsbrucker Hofkirche von jeher einen Anziehungspunkt für die Besucher der Stadt. In ihrer Gesamtheit stehen sie ja auch einzig in der Welt da. Dem Herausgeber gebührt unser Dank, daß er die wesentlichen Ergebnisse seines großen, 1935 erschienenen Werkes über unsern Gegenstand nun weiteren Kreisen zuführt. J. Kreitmaier S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Breysig, K., Die Geschichte der Menschheit. Völker ewiger Urzeit. 8° (374 S.) Berlin 1939, Gruyter. 18 M.

Bücken, Dr. E., Die großen Meister der Musik. Lfg. 37 bis 39, 41—44. gr. 8° Potsdam, Akad. Verl.-Gesellschaft. Je Lfg. 1.80 M.

Caussade, J. P. de, Ewigkeit im Augenblick. Ausgewählt und übertragen von Wolfgang Rüttenauer. Eingeleitet von Romano Guardini. Freiburg 1940, Herder.

Christliche Besinnung. Eine Reihe relig. Kleinschriften. 4. Folge, Nr. 25—32. 12° (132 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. In Kassette 2 M., einzeln —.25 M.

Closen, G., Wege in die Heilige Schrift. 8° (304 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. 6.20 M.

Dambeck, Dr. Fr., Spätgotische Kirchenbauten in Ostbayern. 8° (128 S.) Passau 1940, Verl. Passavia A.G. Brosch. 4.50 M.

Ettensperger, P. H., O. S. B., Der Dienst in der Karwoche. kl. 8° (51 S.) Freiburg 1939, Herder. Brosch. —.80 M.

Fitzthum, M., O. Präm., Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert. 8° (104 S.) Plan b. Marienbad 1939, Deutscher Heimat-Verlag. 2 M.

Forschungen zur Judenfrage. 4. Bd. 8° (272 S.) Hamburg 1940, Hanseat. Verlagsanstalt. 15 M.

Gedat, G. A., Wunderwege durch ein Wunderland. 8° (183 S.) Stuttgart 1939, Steinkopf. Kart. 5.50 M.

Gehlen, A., Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. gr. 8° (471 S.) Berlin 1940, Junker & Dünnhaupt. Geb. 14 M.

Gerke, Fr., Christus in der spätantiken Plastik. 8° (110 S. mit 100 Abb.) Berlin 1940, Kupferberg. Geb. 15 M.

Germanus Julius. Allah Akbar im Banne des Islams. 8° (718 S.) Berlin 1940, Holle.

Görres, I. Fr., Des Andern Last. kl. 8° (124 S.) Freiburg 1940, Herder. Kart. 1.90 M.

Grimm, L., Der katholische Christ in seiner Welt. 1. Bd. 8° (272 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.20 M.

Gröber, Erzbischof Dr. C., Die bildende Kunst als Glaubensverkünderin, und Weber, M., Gestaltung des katholischen Kirchenbaues in der Gegenwart. 8° (129 S.) Freiburg 1940, Herder. Kart. 1.80 M.

— Die Osterbotschaft. kl. 8° (32 S.) Freiburg 1940, Herder. Geh. —.80 M.

Gusinde, M., Der Peyote-Kult. (St. Gabrieler Studien) 8° (499 S.) Wien-Mödling 1939, Missionsdruckerei St. Gabriel.

Gütt, A., Die Rassenpflege im Dritten Reich. 8° (25 S.) Hamburg 1940, Hanseat. Verlagsanstalt. Kart. 1 M.

Hein, N., Unterwegs. 8° (181 S.) Luxemburg 1939, Verlag Freundeskreis.

Heinisch, Dr. P., Theologie des Alten Testamentes. 8° (383 S.) Bonn 1940, Hanstein. Brosch. 12 M.

Hering, E., Das Werden als Geschichte. Kurt Breisig in seinem Werk. 8° (208 S.) Berlin 1939, Gruyter. Geb. 6 M.

Jahn, J., Wörterbuch der Kunst. 8° (617 S.) Stuttgart 1939, Kröner. Geb. 5.50 M.

Ingelfinger, Dr. Fr. K., Die religiösen Verhältnisse im heutigen Württemberg am Vorabend der Reformation. (202 S.) Stuttgart 1939, Schwaben-Verlag.

Iserland, O., Die Kirche Christi. 8° (295 S.) Einsiedeln 1940, Benziger. Geb. 7.20 M.

Juhos, Dr. B., Erkenntnisformen in Natur und Geisteswissenschaften. 8° (57 S.) Leipzig 1940, Birnbach. Brosch. 2.50 M.

Jünger, E., Auf den Marmorklippen. 8° (156 S.) Hamburg 1939, Hanseat. Verlagsanstalt. Geb. 3.80 M.

Kessel, E., Moltkes Gespräche. 8° (242 S.) Hamburg 1940, Hanseat. Verl.-A.G. Kart. 4.80 M.

Knittermejer, H., Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie. gr. 8° (160 S.) Bremen 1939, Geist. Brosch. 3.60 M.

Krabbel, G., Deutsche katholische Frauen aus den letzten hundert Jahren. 8° (245 S.) Münster i. W. 1940, Regensbergsche Buchhandlung. Geb. 5 M.

Lapshin, J., An Essay on the Russian Actor. A psychological and aesthetical study. 8° (206 S.) Prague 1939, Univers. libre russe.

Lippert, P., Vom Endlichen zum Unendlichen. 8° (284 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.80 M.

Lossky, N., An Epistemological Introduction into Logic. 8° (294 S.) Prag 1939, Univers. libre russe.

Louis, Dr. P., Bis an die Grenzen der Erde. Christi Reich im Umkreis des Nordpols. 8° (48 S.) Köln 1940, Bachem.

Lützeler, H., Trost im Sterben. (Der Bilderkreis 3.) kl. 8° (25 Bilder mit 10 S. Text) Freiburg 1940, Herder. Geb. 1.25 M.

— Junge Mädchen. (Der Bilderkreis 5.) kl. 8° (25 Bilder mit 10 S. Text.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 1.25 M.

— Bräutliche Paare. (Der Bilderkreis 6.) kl. 8° (25 Bilder mit 10 S. Text.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 1.25 M.

Maring, Dr. A., Der Weltendom und sein Bauherr. 8° (135 S.) Münster i. W., Regensbergsche Buchhandlung. Kart. 3.20 M.

Maurer, W., Bekenntnis und Sakrament. 8° (124 S.) Berlin 1939, Töpelmann. Brosch. 8 M.

Mayer, R., Der Prophet aus Galiläa. 8° (168 S.) Leipzig 1940. Kart. 3.50 M.

Moßhamer, O., Irmgard und Marianne. kl. 8° (54 S.) Freiburg 1940, Herder. Kart. —.90 M.

Mulert, H., Der Katholizismus der Zukunft. 8° (152 S.) Leipzig 1940, Klotz. Brosch. 3.60 M.

Noppel, C., Das Sakrament der Priesterweihe. kl. 8° (31 S.) Dülmen i. W., Laumann.

Oldekop, E., Über das hierarchische Prinzip in der Natur und seine Beziehungen zum Mechanismus-Vitalismus-Problem. 8° (64 S.) Reval 1939, Wassermann.

Ott, P., Die Umgestaltung in Christus. gr. 8° (338 S.) Einsiedeln 1940, Benziger. Geb. 12.80 M.

Otto, R., Reich Gottes und Menschensohn. gr. 8° (326 S.) München 1940, Beck. Geb. 12.50 M.

Poschmann, B., Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. 8° (496 S.) Bonn 1940, Hanstein. Brosch. 22 M.

Rosenkranz, Dr. G., Fernost wohin? 8° (304 S.) Heilbronn 1939, Salzer. Kart. 6.80 M.

Scheeben, M. J., Briefe nach Rom. 8° (143 S.) Freiburg 1939, Herder.

Schneider, Fr., Unterrichten und Erziehen als Beruf. 8° (240 S.) Einsiedeln 1940, Benziger. Geb. 5.80 M.

Schüller, S., Christliche Kunst aus fernen Ländern. 8° (72 S.) Düsseldorf 1939, Mosella-Verlag. Kart. 2 M.

Stodte, H., Das Nibelungenlied. 8° (308 S.) Stuttgart 1939, Hohenstaufen-Verlag. Geb. 4.80 M.

Thils, G., Tendances actuelles en Théologie morale. 8° (150 S.) Gembloux 1940, Duculot.

Tielicke, H., Wo ist Gott? kl. 8° (52 S.) Göttingen 1939, Vandenhoek & Rupr. Kart. —.80 M.

Voßler, K., Südliche Romania. 8° (249 S.) München 1940, Oldenbourg. Geb. 7 M.

Wilms, H., Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. 37. u. 38. Heft: Die Konstitutionen des Predigerordens unter Jordan von Sachsen. Von Ch. H. Scheeben. 8° (99 u. 80 S.) Köln 1939, Albert-Magnus-Verlag. Je 5 M.

Winterswyl, L., Gebete der Urkirche. 8° (84 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 1.20 M.

Stimmen der Zeit, herausg. von Theo Hoffmann S. J. in Verbindung mit H. Becher S. J., A. Koch S. J., J. Kreitmaier S. J. Schriftleitung: Th. Hoffmann S. J., München 22, Veterinärstr. 9. — Verantwortlich f. d. Anzeigenteil: M. Brendel, Freiburg i. B. — Z. Z. gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.-G., Freiburg i. Br. — Druck: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

HEIMAT

Von Alfred Delp S. J.

Wir sind ein „Volk unterwegs" geworden, ein Volk der Wanderschaft. Kriegsfahrt, Arbeitsfahrt, Siedlungsfahrt füllen für viele Menschen die Tage und die Wochen. Die Tatsache, daß wir ein Volk sind, das in Bewegung geraten ist, bleibt nicht ohne Einfluß auf das Denken unserer Zeit. Die Grundbegriffe, die wir uns bilden und die besonders in den Herzen der von der Bewegung am meisten ergriffenen einfachen Menschen in einer vorreflexen, unausgesprochenen Lebendigkeit wach werden, stehen in innerer Bedingtheit durch die Erlebniswelt, in die wir gestellt sind.

Die Menschen des großen Treck aus dem Osten, das wandernde Baltentum, um nur einige besonders bekannte Beispiele zu nennen: diese Menschen lassen hinter sich eine lange Geschichte, deren letzte lebendige und bereite Träger sie sind, sie lassen hinter sich gestaltetes Land und gefügten Besitz, und ihre Augen und Gedanken gehen suchend und fragend in die neue Zukunft, in das neue Land. Die Männer an der Front, auf den Schiffen, in den Fliegerhorsten, sie versuchen das Geschehen, in das sie gerufen sind, aus den großen Zusammenhängen und Entscheidungen zu begreifen. Aber immer wieder tasten die Gedanken zurück in jenen engen Raum und vertrauten Kreis, den sie verlassen haben und in dem sie ihr Zuhause hatten. Und wenn sie sich fragen nach dem Warum dieses Schicksals und nach dem Wie des Nachher, wenn sie an den nächsten Urlaub denken oder wenn sie Sorgen haben: immer werden die Gedanken aus dem großen Kreis der Ideen und der allgemeinen Treue und der Größe der Aufgabe hinfinden zu jenem Ineinander von Menschen, Wohnung, Dingen und Beruf, aus dem sie kamen. In dieser Zeit feiert ein altes Wort und ein alter Wert Auferstehung in den Gedanken und Herzen der Menschen: die Heimat.

Das Wort Heimat ist in eine gewisse Vergessenheit geraten. Das kommt nicht nur daher, daß die soziale und kulturelle Entwicklung notwendig dahin zu führen schien, immer mehr Menschen heimatlos zu machen, das heißt, ihnen einen Ort letzter Verbundenheit und Verpflichtung und Geborgenheit zu nehmen. Von dieser Entwicklung wird noch zu sprechen sein. Den matten Klang, den das Wort bekam, haben nicht zuletzt die Menschen verschuldet, die der Sache der Heimat sich bewußt annahmen und aus ihrer Pflege und Verteidigung einen Beruf, einen Betrieb, ein Geschäft, wenn auch oft nur ein ehrenamtliches, machten. Von daher hat die Heimat die Erinnerung an Trachtenvereine und historische Erinnerungspflege, von da hat sie vor allem den Beigeschmack von politischer Sektiererei, die sich den großen Entwicklungen und Aufgaben der Nation entzieht und abseits des allgemeinen Lebens einem behüteten Idyll sich ergeben möchte. Heimat und Heimatlichkeit wird in solchen Kreisen nur noch begriffen als ein Hüten und Bewahren alten Brauchtums, lokaler und regionaler Traditionen, und es entsteht diesseits aller Ahnung von der großen soziologischen und kulturellen Wirklichkeit, die der Begriff der Heimat umschließt, eine spießerhafte Verschlossenheit gegen alles Neue, gegen jeden Fortschritt und neue Notwendigkeiten. „Heimat kann zum behaglichen warmen Winkel entarten, in den frische Luft gehört."[1] Man wertet zunächst alles, was an Forderungen und Verpflichtungen aus der größeren Wirklichkeit kommt, als Gefahr und Bedrohung und bleibt resigniert ablehnend. „Aus solchen Gefühlsseligkeiten nährt sich von jeher der Anarchismus und die Staatsverdrossenheit aller Art, aus ihnen heraus nörgeln Sekten und Konventikel an den Kirchen, auch ein gewisser Stammes- und Heimatkultus im Gegensatz gegen das Politische hat dieselben Wurzeln."[2] Heimat muß sich ausweiten zu echter Beziehung zum Volksganzen und echter Verantwortung für das Volksganze, die Ansatz und Verwurzelung findet im konkreten Ort, die sich aber nicht in ihn verschränkt. „Wenn die äußere Wirksamkeit eine innere Basis haben soll, darf Heimat nicht Insel- und Schrumpfheimat bleiben, sondern muß sich in die Breite, die gesamte Wirkensumwelt umfassend, entfalten" (Stavenhagen a. a. O. 83).

Eine wachsende Einbeziehung des Menschen in Volk, Staat und Nation mußte, da sie weithin

[1] Kurt Stavenhagen, Heimat als Grundlage menschlicher Existenz (Göttingen 1939) S. 109 (Vandenhoeck & Ruprecht; 8° [122 S.]; kart. M 4.80). — Auf dieses reife Werk müssen wir öfters zurückkommen. Es ist eine letzte der vielen Gaben, die das scheidende Baltentum aus seinem Außendasein dem deutschen Bewußtsein gereicht hat. Abgesehen von einigen philosophischen Positionen, die wir anders sehen, ist es das beste Buch über die Heimat im weitesten, für das Gesamtleben des Menschen wichtigen Sinne.

[2] M. H. Boehm, Das eigenständige Volk (Göttingen 1932) S. 157.

auf ein so geartetes Heimatbewußtsein traf, dieses notwendig verdrängen. Ein ernstgenommenes Dasein führte der Begriff Heimat infolgedessen lange Zeit nur noch im Gemeinderecht, und da hauptsächlich in den Akten des Fürsorge- und Armenwesens. Dem in Not geratenen Menschen begegnet die Heimat noch einmal, aber sie bedeutet nur noch die rechtliche Zugehörigkeit zu einer Gemeinde.

Eine letzte Ahnung von dem, was Heimat dem Menschen sein müßte, erhielt sich noch in der Auseinandersetzung über die Dauer des Aufenthaltes, der einer rechtlichen Zugehörigkeit vorausgehen sollte. Es ist beachtenswert, daß die Gegenden des jetzigen Deutschen Reiches, in denen trotz mancher Verschnörkelung altes Heimatbewußtsein noch lebendiger war, bedeutend zäher waren in der Anerkennung der Heimatsässigkeit, so daß z. B. Bayern und die heutige Ostmark dafür einen siebenjährigen dauernden Aufenthalt verlangten, während in den meisten übrigen Gebieten des Reiches ein Aufenthaltsort schon nach zwei Jahren zur „Heimat" wurde.

Was ist nun mit Heimat eigentlich gemeint? Ist Heimat tatsächlich nur der jeweilige Aufenthaltsort, wobei man als Zugabe an das Gemüt noch die Tatsache rechnet, daß jemand „gern" da ist, oder liegen dem Verhältnis des Menschen zu irgend welchen Wirklichkeiten, die er Heimat nennt, tiefere soziologische und allgemeinmenschliche Befunde zu Grunde? Was gehört eigentlich alles zur Heimat?

Sprachlich kommt das Wort Heimat von Heim, und Heim nennt die deutsche Sprache „das Haus, in das man gehört", „das Haus, die Stallung, das dazugehörige Grundstück", „den umzäunten Platz, auf dem die Wohnung steht", „das elterliche Haus", „die Stätte, wo man hingehört, den heimatlichen Ort"[3]. Im 16. Jahrhundert verschwindet das Wort Heim und erscheint erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wieder (Grimm a. a. O. 856). Die Erweiterung Heimat bleibt in Gebrauch und bedeutet „Land oder Landstrich, in dem man geboren ist oder bleibenden Aufenthalt hat, Geburtsort oder ständigen Wohnort, das elterliche Haus und Besitztum" (ebd. 865). Daß aber bei all diesen Bedeutungen nicht die Summe der Dinge den Ausschlag gibt, sondern die menschliche Beziehung zu ihnen, darauf weist die Sprachwendung hin: „etwas kommt einem von Heimat aus = jemand hat dieses Etwas aus sich selbst" (ebd. 866). Wie tief der Mensch als seinem ganzen Wesen und seiner glücklichen Entwicklung nach als der Heimat verhaftet empfunden wurde, zeigt das Wort, das unsere Sprache ursprünglich für den Zustand hatte, in den der Mensch fern der Heimat gerät: das Elend. „Urbedeutung dieses schönen, vom Heimweh eingegebenen Wortes ist das Wohnen im Ausland, in der Fremde, und das lateinische ‚exsul, exsilium', gleichsam ‚extra solum', stehen ihm nahe" (Grimm a. a. O. III 406). Das Wort Ausland im Sinne von Fremde ist vor dem 18. Jahrhundert nicht üblich (Grimm I 900). Erst nach und nach gewann das Wort Elend die allgemeine Bedeutung für menschliches Unglück und Leid, und auch diese Bedeutung leitet sich von den Wirkungen der verlorenen Heimat her. „Da nun Fremde und Verbannung weh tun und unglücklich machen, nahm Elend nach und nach den Begriff von ‚miseria' an, und der ursprüngliche trat vor diesem ganz zurück" (Grimm a. a. O. III 409).

Schon dieser flüchtige Blick auf den Sinn des Wortes erhellt, daß mit Heimat mehr gemeint ist als ein juridischer oder technischer Aufenthaltsort. Es liegt darin die ursprüngliche Beziehung des Menschen zu dem Land, in dem er geboren, zu dem Eigentum, in das er hineingeboren wurde, zu den Menschen, mit denen er über Land und Eigentum verbunden ist, und es liegt darin eine Zuständlichkeit des Menschen selbst, die so tief in sein Leben und dessen rechte Ordnung eingreift, daß der Heimatlose als der Mensch des Elends und des Unglücks bezeichnet wird.

Damit ist eine erste Umgrenzung des Raumes gegeben, innerhalb dessen Heimat wirklich ist. Heimat ist eine menschliche Zuständlichkeit, die sich ergibt in einer dauerhaften Begegnung und Verbindung mit Menschen, Landschaft, Dingen, Gebräuchen. Es gilt nun zunächst einmal das Phänomen Heimat genauer in den Blick zu bekommen und die geschichteten Momente dieser Wirklichkeit abzuheben.

Für das durchgängige Verständnis ist Heimat an Dinge gebunden. Heimat ist das Dorf, das Haus, das ererbte und überkommene Hausgerät, das zum Haus gehörige Tier, das alte Buch, das Lied, die Sitte. Und wir sind geneigt, Heimat in diesen Dingen aufgehen zu lassen, bis ein Blick auf uns, um deren Heimat es geht, uns zeigt, daß dies alles zur Heimat gehört, aber nur als tiefer Erlebnisgrund, in dem ein Mensch Wurzel faßt. Da zeigt es sich denn, daß nicht die Dinge die Heimat ausmachen, sondern die Bindung, die Beziehung, die ein Mensch zu diesen Dingen aufnimmt. Alle diese Dinge „sind als der Raum gemeint, in dem jemand zu Hause oder bodenständig ist" (Stavenhagen a. a. O. 19). „Heimat ist in Gefühl und Geist verwandelte Bodenständigkeit. Durch den Heimatsinn ist der einzelne, die Familie, die Gruppe einem Stück Erde schicksalhaft verfallen und seelisch unter ihrer Gewalt"

[3] J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch IV 2 S. 855.

(Boehm a. a. O. 100). Doch geht es hier nicht um die Ökonomik, den Nutzwert des Besitzes, das Dingliche, Sachhafte, Landschaftliche im Heimatbegriff tritt in seiner Eigenwertigkeit zurück zu Gunsten des Menschen, sie sollen eben Raum sein, in dem Menschen leben. „Heimat als soziologisches Gebilde ist das Primäre" (Stavenhagen a. a. O. 27). Damit ist schon angedeutet, daß es bei der Frage nach der Heimat gar nicht zuerst um die traute Stube und das stille Dorf geht, sondern um weitgreifende Ordnungen des menschlichen Lebens, die jeder, der sich rechten Sinnes in jene konkreten Geborgenheiten begibt, mitvollzieht. Die Frage nach der Heimat und ihrer Bedeutung im Menschenleben hebt sich in vierfacher Stufung ab. Mit Heimat ist gemeint das soziale und politische Problem des Raumes, die kulturelle und geschichtliche Frage der Zeit und das soziologische Ereignis der Gemeinschaft. In letzter Schärfe verdichten sich diese Fragen zu einer metaphysischen Frage nach der grundlegenden Ordnung und Verfassung des Menschen.

Es wurde schon gesagt, daß Heimat Bodenständigkeit bedeutet. Das heißt mehr als Besitz. Nicht jeder, der Land besitzt, hat auch eine Heimat. Es gehört die seelische Bindung dazu, die Bodenständigkeit des Geistes und des Herzens. Gewiß gibt es ein Verhältnis zu einem Land und einer Landschaft, das eine echte Bindung darstellt und doch nicht über einen konkreten Besitz geht. In seltenen Fällen mag es Menschen gelingen, sich unmittelbar an ein Gesamtbild des Landes zu binden, und dies besonders über Geschichte und Tradition, wovon noch zu sprechen ist. Doch ist diese Art der Inbesitznahme eine geistige Leistung, deren nicht viele fähig sind. Außerdem geht es um die Bedeutung von Heimat für den durchschnittlichen Menschen und um die heimatliche Bindung eines ganzen Volkes, das ohne eine solche Verwurzelung geschichtlicher und kultureller Flugsand bleibt. Damit ein Volk eine Heimat habe und die Glieder des Volkes zu Hause seien, dazu gehört für eine möglichst breite Gruppe des Volkes eine unmittelbare Bindung an den Raum des Volkes, so daß das Land, wie alles echte Eigentum, dem Eigentümer wie ein erweitertes Ich sich darstellt. Da erst wird wahre Heimat, wo ein Mensch nicht nur erlebnismäßig dem Raum verbunden ist, sondern wo er mit vollbewußter Verantwortung Herr des Raumes ist.

Wichtig ist diese Feststellung gerade für eine Auffassung, die in einem Heimatbewußtsein nicht eine Verschränkung und Einschließung in einen engen Kreis sieht, sondern ihm eine Gesamtbedeutung für das Ganze von Volk und Nation zuerkennt. Daß aus bluts- und artverwandten Menschen Volk und Nation wird, dazu gehört der geschlossene und ausschließlich diesem Volk vorbehaltene Raum. „In dem Maße, in dem ein gesellschaftliches Gebilde mit einer bestimmten Bodenausdehnung verschmolzen oder sozusagen solidarisch ist, hat es einen Charakter von Einzigkeit oder Ausschließlichkeit, der auf andere Weise nicht ebenso erreichbar ist."[4] Aber es genügt zur innern Beständigkeit des Volkes und zu einer heimatlichen Bindung und Sicherung seiner Menschen nicht, daß der politische Raum des Staates und der Lebensraum des Volkes sich decken. Durch diese abstrakte Parallele wird der Raum nicht Volksraum, der Boden nicht Volksboden und der Bewohner nicht verantwortlicher Hüter und Sachwalter des Volkes am Raum. „Politische Herrschaft begründet zwar immer Volkswirkungsraum, aber keineswegs überall echten Volksboden" (Boehm a. a. O. 85). Es bedarf einer tausendfachen Verwurzelung des Volksganzen im Raumganzen, eben dadurch, daß die staatsraumgebundene Heimatlosigkeit („Dem Ganzen der Nation eingegliedert und ihr als Ganzer sich zugehörig fühlend, gehört der einzelne innerhalb der Nation zumeist nirgends hin": Stavenhagen a. a. O. 6) durch seelische und eigentümliche Bindung des einzelnen an einen konkreten Ort des Gesamtraumes überwunden wird. „Nicht der Raum, sondern die von der Seele her erfolgende Gliederung und Zusammenfassung seiner Teile hat gesellschaftliche Bedeutung" (Simmel a. a. O. 615).

In direkter Bindung an Staat und Volk als solche findet der Mensch gewöhnlich nicht die Heimat. Ja, durchschnittlich entdeckt er Volk und Vaterland erst über den konkreten Standort, den er in ihnen bezieht. In besonders gelagerten Fällen — davon ist noch zu sprechen — kann dieser konkrete Standort eine geistige Haltung und Verpflichtung, ein Beruf, eine Gemeinschaft, z. B. das Regiment für den Offizier, sein. Normalerweise hat nur der ein Vaterland, der eine Heimat hat, und tritt nur der aus letztem Ernst für den Staat und die Nation ein, der sie begriffen hat als Raum seiner persönlichen Geborgenheit, seines persönlichen Interesses, nicht nur im Sinn einer ökonomischen Nutzbarkeit, sondern viel tiefer im Sinne einer seelischen Ineinssetzung. „In dem Maße, in dem der Begriff des Staates in seiner ideellen Einheit und Unzerstörbarkeit sich über die privatrechtlichen Vorstellungsarten erhebt, wird auch die Unteilbarkeit seines Gebietes zum Prinzip, sein Territorium ist nicht mehr eine unteilbare Sache, sondern eine begriffliche Einheit, die das Korrelat der Staatseinheit überhaupt ist. Indem dies aus der abstrakten Sphäre in die des Gefühles hinüberwirkt, kommt es zu dem für die politische Selbst-

[4] Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Leipzig 1908) S. 617.

erhaltung so wichtigen Affekt der Vaterlandsliebe" (Simmel a. a. O. 498).

Heimat erweist sich auf den ersten Blick als Bindung des Menschen an den Raum. Nur über die konkrete Anteilnahme am Gesamtraum nehmen Staat, Nation und Vaterland die Menschen wirklich echt und tragfähig in Pflicht. Zu dieser Fundierung des Menschen im Volk braucht natürlich nicht immer der Idealfall der konkreten Bodennahme einzutreten. Es genügt, wenn ihm im volksganzen Raum die Möglichkeit gegeben ist, sich eine „räumliche" Existenz zu schaffen, d. h. entweder mit Hilfe des durch seine Tüchtigkeit und durch eine entsprechende Volksordnung garantierten Einkommens sich konkreten Raum zu erwerben oder aber in analoger Weise über eine auch in materieller Hinsicht gesicherte, beständige Zukunft dem Ganzen konkret verhaftet zu bleiben. Natürlich muß in diesem zweiten Falle das Fehlen echter Bodenständigkeit durch eine tiefere Verwurzelung im geschichtlichen Raum des Volkes ausgeglichen werden. Vaterland und Heimat leben voneinander. Beide bedingen und sichern sich gegenseitig. Der Mensch ohne Vaterland, ohne Blick auf den ganzen weiten Raum seines volklichen Lebens und ohne willige Verantwortung für dieses Ganze kennt keine Heimat. Was er besitzen mag, ist Kapital und unfruchtbarer Schlupfwinkel für ein einsames und krankes Ich. Und der heimatlose Mensch, der Mensch ohne beständigen konkreten Lebensraum liebt auf die Dauer kein Vaterland und wird keinen beständigen und bewährungsfähigen Opfersinn dafür aufbringen.

„Die eine Bedingung für das Entstehen und Bestehen solcher heimatlichen Einungsgefüge ist die Zeit" (Stavenhagen a. a. O. 45). Das heißt, die Anteilnahme am Raum, als die sich Heimat zunächst erwiesen hat, muß eine stetige und dauerhafte sein. Schon das persönliche Verhältnis des Menschen zu seinem Raum darf nicht ein vorübergehendes, kurzfristiges Interesse sein. Der Bodenspekulant kommt in kein heimatliches Verhältnis zu dem Land, mit dem er handelt. Die längere Zeit eines Lebens muß den konkreten Ort in einer den Geist und innern Menschen berührenden Weise verbunden sein. Oder aber es kann eine wechselnde Berührung sein, die das Moment der Stetigkeit von einer andern Seite her bekommt, aus der Geschichte und der Tradition. Ja, gerade weil es sich bei Heimat um eine geistige Inbesitznahme des Raumes handelt, kann auf die Begegnung mit dem Woher und Wohin des Weges nicht verzichtet werden. Und zwar geht es auch hier wieder vor allem Allgemeinen um das Konkrete. Zunächst sollte der Mensch sich selbst begreifen als existente Gegenwart einer konkreten Vergangenheit und einer konkreten Zukunft, er sollte sich begreifen als in der Geschlechterfolge stehend. „Den Sinn dieser Ordnung der einander ablösenden Generationen, in deren Erleben sich die zeitliche Tiefe der Heimat erschließt, verstehen wir nicht, das Woher und Wohin der gleitenden Kette kennen wir nicht, weil wir in die jenseitige Sphäre, in der sie verfestigt ist, nicht hinüberzusehen vermögen. Aber wir ahnen die Gültigkeit dieser Ordnung, wenn uns ein Einzelleben ohne Eingliederung in das Miteinandersein mit der Vergangenheit und mit der Zukunft als ein abgerissenes Bruchstück ohne Sinn erscheint" (Stavenhagen a. a. O. 49). Zur Heimat gehört Familie, auch im weiteren Sinne der Großfamilie, gehört auch die gepflegte Familienüberlieferung. Wie bindet doch selbst die ruheloseste Stadt einen Menschen, der in die Geschichte dieser Stadt die Geschichte der Männer, deren Namen und Blut er trägt, eingewoben weiß! Von da führt das Heimatphänomen zur Tradition, zur konkret-lebendigen Überlieferung, die den Menschen nicht nur an eine Idee verpflichtet, sondern ihn in eine bleibende und bewährte Haltung nimmt, ihn in einen den einzelnen überdauernden Dienst beruft, ihn in bestimmte Formen des Brauchtums, der Geselligkeit bindet. Die Volkskunde und Brauchtumspflege sollen nichts Spielerisches und Unwirkliches an sich haben, sie sollen an lebendige Tradition anknüpfen und dürfen nicht eine Repristinierung, eine theaterhafte, museale Wiederaufführung versunkener Lebensformen sein. Besser, man beginnt neu, pflegt eine neue Familie und läßt ein neues Brauchtum und eine neue Tradition sich begründen. Denn „Tradition an sich ist machtlos. Sie bedarf, um wirksam zu werden und innerlich zu überzeugen, des Hebels der persönlichen Erfahrung" (Stavenhagen a. a. O. 60).

Wer so über seine persönliche Stellung im Lebensraum und Lebensrhythmus den Blick bekam für die vom Werden her geformte Gesetzlichkeit des Lebens, findet leichter Zugang zu einer letzten zeitlichen Vertiefung des Heimatbewußtseins und des Heimatsinnes: er findet ein Verhältnis zur Geschichte. Die Schicksale, die das Land überkamen, das des Menschen Vaterland ist, und die die Menschen formten, deren Erbe wir antraten, in denen die Männer, deren Namen wir tragen, sich erprobten und bewährten oder versagten, sie bilden den weiteren Horizont des zeitlichen Heimaterlebnisses. Die Geschichte bindet tief und verpflichtend an die Heimat, und sie bewahrt die Heimat vor der Entartung in das kleinbürgerliche Idyll.

Damit ist tatsächlich das Sach- und Dinghafte immer mehr in den Hintergrund getreten, das Heimatphänomen hat sich vergeistigt und ist eine seelische Leistung der Menschen geworden. Heimat ist eine Form des menschlichen Gemein-

schaftslebens geworden. Denn was Heimat letztlich zur Heimat macht, sind nicht die Dinge, sondern die Menschen. Schon der Blick auf die Bedeutung, die geschichtliches Bewußtsein, Tradition und Lebenskultur für die Heimatlichkeit des Menschen haben, hat die Heimat immer mehr als seelische Wirklichkeit und als Treffpunkt gemeinsamen Menschenlebens enthüllt. Der gestaltetste Raum und die herrlichste Landschaft sind nicht Heimat, wenn dort nicht das Elternhaus steht, Bruder und Schwester mit uns aufwachsen, eine hilfsbereite Nachbarschaft sich bildet und eine gebundene, eigengeprägte Landsmannschaft wächst. „Der Heimatraum für eine Gruppe von Menschen reicht so weit, als über sie hinweg das gemeinsame Leben kreist" (Stavenhagen a. a. O. 52). Die eigentliche Sicherheit und Geborgenheit, die Heimat uns geben soll, wird nur wirklich in einem Kreis gleichgearteter Menschen. Erst von der Seele her wird die Landschaft und werden die Dinge lebendig, und erst in der Begegnung mit dem andern Menschen finden sie Sprache und Form. Schon dadurch, daß Heimat sich nicht erfüllt ohne Einfügung in den Strom der Generation und den geformten Ring der Tradition, stellt sie uns in einen lebendigen menschlichen Zusammenhang.

Dieser Schwerpunkt des heimatlichen Lebens nach dem Geistigen und Gemeinschaftlichen hin kann sich so sehr durchsetzen, daß eine Gemeinschaft für sich, ohne Beziehung zum konkreten Raum, zur Heimat werden kann. Menschen als bewußte Träger einer gemeinsamen Idee und Aufgabe können den bergenden und stärkenden Raum füreinander darstellen, in dem der Mann verwurzelt und seine „Form der Beständigkeit" findet. So kann der Offizier der Armee seinem Regiment verwachsen, daß er seinen Gebräuchen, seinem Geist, seinen Traditionen, seinen Pferden und Geräten und natürlich zumeist seinen Kameraden verschworen ist wie ein Bauer seiner Scholle. So kann der Ordensmann seinem Orden verwachsen, daß er dessen Idee und Brauchtum und Aufgabenbereich verbunden ist und in ihnen seine Beständigkeit findet. So sehr ist Heimat eine geistige und gemeinschaftliche Leistung, daß vor ihnen der dinghafte Hintergrund verblassen kann zum wechselnden Lager und zur wechselnden Zelle und doch der Mensch in der bergenden Bindung bleibt, die mit Heimat gemeint ist. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß diese Form der Heimat keine Lösung für jedermann ist, sondern einen starken Geist verlangt. Der Schwache wird bei diesem Unternehmen ein Zigeuner und Vagabund. Auch so bleibt bei dieser starken Art der Verheimatlichung die Gefahr der Verkümmerung groß.

Bevor die Frage nach der Heimat des Menschen sich in ihrer letzten Schärfe stellt, schieben sich zwei Vorfragen ein. Einmal: Muß der Mensch sich in diese Bindung und Verwurzelung begeben? Ist dies in sein Belieben gestellt oder gehört es zu seiner Gesundheit, daß er irgendein Zuhause hat? Daß die Beziehung zu einer Heimat für den Menschen von Bedeutung ist und Vorteile hat, ist nach dem Gesagten klar. „Die Heimat, das räumlich umgrenzte Beieinander, Miteinander und Füreinander von Personen und Gegenständen, in deren Bindung der Mensch heranwächst ... bestimmt entscheidend die Form der seelischen Bildung, die ärmere oder reichere, die einheitlichere oder zwiespältigere Entfaltung der Anlagen des Gemütes."[5] Der in einer Heimat gebildete und von ihr lebende Mensch ist geprägter, geschlossener, geformter als der andere, der ohne dies lebt. Das macht doch gemeinhin die Überlegenheit und Instinktsicherheit des naturechten Menschen vor dem einseitig intellektualisierten oder einseitig verstädtert-betriebsamen Menschen aus. „Heimat ist Kraft. Wer Heimat hat, der hat in ihr eine Lebenskraft, die sein ganzes Leben durchdringt. Wer Heimat hat, hat Wurzeln; und wer Wurzeln hat, der hat Gesundheit, der hat festen Halt in der Erde ... Der Mensch, der Heimat hat, hat auch mehr Tiefgang als der Heimatlose. So ist seine Fahrt ruhiger und stetiger: er läßt sich nicht von den Wellen umherwerfen. Und weil der Heimatmensch gesund ist und den sicheren Stand hat, kommt er leichter als jeder andere zur Bildung, d. h. zur reinen, einheitlichen Gestaltung eines inneren Wesens. Der Heimatmensch hat immer Stil, ganz von selbst; daran erkennt man ihn" (Volk und Geist a. a. O. 75, Beitrag von W. Pfleiderer). Auch jetzt noch steht die Frage: Macht Heimat das Leben nur leichter, tüchtiger, oder muß Heimat sein, gehört Heimat aus letzten Gründen zum Dasein, zur Existenz des Menschen? „Gibt es nicht einen vom Schöpfer angelegten Lebensplan, den er (der Mensch) nicht naturhaft -kausal zu verwirklichen gezwungen ist, den er aber verwirklichen soll, wenn er nicht an der Idee des Menschen überhaupt und an seiner individuellen Idee im besonderen vorbeileben will? Und ist in diesem Existenzplan nicht irgendwie an Heimat gebundenes Leben vorgesehen, so daß eine heimatlose Existenz zwar nichts Unmoralisches, aber etwas Verkrüppeltes, ein unentfaltetes Lebensbruchstück bliebe?" (Stavenhagen a. a. O. 17.)

Je tiefer das Phänomen der Heimat über seine dinghaften Bezüglichkeiten hinaus auf seine geistige und seelische Wirklichkeit hin verfolgt wird, um so klarer wird, daß damit eine Grundverfassung des Menschen angerührt ist. Die soziologische Heimat und deren Notwendigkeit zu einem lebenstüchtigen Leben ist nur ein Symptom für die meta-

[5] Volk und Geist. Schriften zur Volksbildung. Heft 8. Heimat. Berlin 1925, Verlag der Arbeitsgemeinschaft. S. 59: Beitrag von P. Bultmann.

physische Heimatbedürftigkeit des Menschen. Der Mensch ist aus seiner letzten Wirklichkeit her ein gebundenes Wesen, er ist auf Ordnungen und letzte Heimgründe angewiesen. Vom ersten Augenblick seiner Existenz an geht er Bindungen ein, die für den Bestand seines Lebens wichtig sind. Angefangen von den physiologischen und biologischen Bindungen der ersten Lebenstage über die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kameradschaftlichen Beziehungen des Heranreifenden bis zu den letzten geistigen Klarheiten und Stellungnahmen des fertigen Menschen ist das Leben ein Suchen nach Heimgründen, in denen es sich verfestigen und aus denen es eine letzte Sicherheit gewinnen könnte. Der Inbegriff all dieser Beziehungen und Bindungen aber ist schon beinahe der letzte Sinn von Heimat. „Heimat als der Inbegriff und die Summe aller persönlichen Verhältnisse ist der ihm (dem Menschen) von innen her bestimmte Standort im Leben, die winzige Stelle im Universum, die ihm durch sein individuelles So-und-nicht-anders-sein angewiesen ist, und zwar im günstigsten Falle schon durch ein seit Generationen weitergeleitetes Miteinandersein, die Stelle, von der aus er seine Existenz als ein unzerstücktes Ganzes errichten und sich selbst recht zu eigen werden kann" (Stavenhagen a. a. O. 102). Und hier ist dann der Ort, wo der Heimatbegriff eine weitere Vertiefung erfährt. Zu dieser winzigen Stelle, von der aus das Ganze ergriffen werden muß, gehört der verantwortliche Einsatz, die verantwortliche Verwurzelung im Ganzen: der Beruf. Jetzt erst ist Heimat gegen alles Idyll und auch gegen alle tatlose geschichtliche Konservierung gesichert: sie ist der Ort, an dem der Mensch verwurzelt sein und von dem aus er Verantwortung tragen muß. Dies alles aber gehört nicht nur zu einer besseren Ausstattung des Menschen, dies alles gehört zu den Notwendigkeiten des Lebens.

Es ist nicht in das Belieben des Menschen gestellt, ob er eine Heimat habe oder nicht. Er ist darauf verwiesen, sie zu suchen, und wenn er sich die Füße nach ihr wund gehen müßte. Aber das letzte Gesicht und das letzte Geheimnis der Heimat sind auch jetzt noch nicht enthüllt. Die Notwendigkeit, eine Heimat zu haben, in der der Mensch in seinem innerweltlichen Leben zu Hause ist (und die ihm das unabdingbare Recht gibt, sich eine Heimat und deren dingliche Voraussetzungen zu schaffen und eine Lebensordnung, die ihm dies ermöglicht, durchzusetzen, und die ihm ebenso die Pflicht auf die Seele bindet, den Raum und die Bedingungen seiner Heimatlichkeit für sich und die Heimatgenossen zu sichern, auch unter Einsatz des Letzten), diese Notwendigkeit der soziologischen und psychologischen Heimat ist nur eine Offenbarung des metaphysischen Heimatbedürfnisses des Menschen.

Heimat macht das Leben in einem tiefen Sinn mächtig und sicher. Heimat, das ist die Mutter. „Wenn ich versuche, mir über das Heimatgefühl, das in mir lebt, Rechenschaft zu geben, so muß ich sagen, daß im Mittelpunkt meines Heimaterlebnisses das Bild meiner Mutter steht; und zwar nicht das Wirklichkeitsbild nach Art eines Klischees, sondern das Bild einer in meiner Mutter Mensch gewordenen, sozusagen kosmischen Liebe und Güte. Auf ihrem Schoß und in ihren Armen habe ich das Gefühl vollkommenster Sicherheit und Geborgenheit gehabt. Sie hat mir mit Mutterlächeln und Wiegenlied, mit Märchen und Sage, mit Erzählung und naiver Plauderei über Natur und Menschen die Heimat geschaffen ... Sie hat nicht geduldet, daß ich mich über andere erhob, und bei aller Sorge darum, daß ich nicht verdorben würde, hat sie verstanden, zu sorgen, daß meine lebendige Verbindung mit dem Ganzen nicht abriß" (Volk und Geist a. a. O. S. 38, Beitrag von A. Heinen). Das ist ein erlebtes Symbol für die Funktion, die Heimat im Leben des Menschen sein soll. Und wenn in den entarteten Heimatidyllen, von denen eingangs gesprochen wurde, versucht wird, in der Heimat einen letzten Unterschlupf zu finden und eine resignierte Ruhe und Sicherheit zu haben, so wird auch in der Karikatur noch diese Funktion der Heimat sichtbar. Ihr Sinn ist eben die konkrete, persönlich vollzogene Einwurzelung in das Lebensganze und seine Ordnungen und von da her eine Bereicherung und Erfüllung des Lebens, die es erst zu einem Menschenleben machen.

Und hier stellt sich die zweite angekündigte Vorfrage, die den letzten Sinn von Heimat sichtbar zu machen helfen soll: Ist das alles nicht doch mehr oder weniger Gerede und Träumerei, um die das Leben sich nicht kümmert, wenn es die Menschen ihren harten und einsamen Weg gehen heißt? Denn das moderne Leben ist weithin ein heimatloses Leben. Die Lebensformen zwingen den heutigen Menschen vielfach zur Heimatlosigkeit. Für den Weg zu diesen Formen gilt, was Stavenhagen über die Zeit des ungehemmten Kapitalismus schreibt: „Das im Verkehr von Mensch zu Mensch sich entfaltende innere Leben, das viel Muße und überschüssige Kraft verlangt, wird als Luxus abgedrosselt oder verkrüppelt in unverbindlicher Geselligkeit, die als Ausspannung von der Arbeit gesucht wird. Der Sinn der auf ein Mindestmaß eingeschränkten Freizeit ... ist weniger der Wiederherstellung des inneren Miteinanderseins mit den Nächsten als auch ein Arbeitszweck: die Aufspeicherung neuer Kräfte. Die Apparatur zerreißt nicht nur von außen die Bindungen, sondern zerfrißt durch Überanstrengung ihrer Glieder die Urzellen der Heimat, Familie und Freundschaft, von

innen her. Sie erzieht ein Menschentum, dessen präzise Disziplin die Verwirklichung hoher ethischer Werte und das in seiner herben Schönheit bewunderungswürdig ist, dessen seelische Unmittelbarkeit und Fähigkeit zu innerem Miteinandersein aber lahm ist, sie erzieht Menschen, die zu arbeiten, aber nicht mehr zu leben verstehen" (Stavenhagen a. a. O. 10/11).

Die soziologische Form dieses Lebens ist die Stadt, die überhaupt weithin die Form des gesamten Lebens geworden ist. Es ist ein Leben auf Abruf, ohne Bindung, ohne Namen, ohne festen Standort. „Der Städter ist der Mensch des Wohnungswechsels, Beschäftigungswechsels und Ortswechsels, des Wechsels in seinen Besitzverhältnissen und in seinem menschlichen Umgang."[6] Der durchschnittliche Stadtmensch lebt ein flüchtiges Leben. Er kennt viele Menschen, aber nur vorübergehend. Er weiß viele Dinge, aber nur oberflächlich. Er durchwandert viele Museen, aber er ist ohne Geschichte, ohne Tradition, ohne persönliches Verhältnis zu seinem Wohnort. Eine bessere Verdienstmöglichkeit löst alle diese flüchtigen Beziehungen und ersetzt sie durch ebenso viele andere.[7] Es soll nun nicht ein neues Jammerkapitel zu den vielen schon vorhandenen über die Großstadt geschrieben werden. In bestimmten geistigen und wirtschaftlichen Entwicklungsstufen ist die Stadt eine Notwendigkeit. Die Überstädterung eines Landes und Volkes stellt allerdings immer schwierige soziale und soziologische Probleme. Wenn es nicht gelingt, die Stadt und den städtischen Menschen in organische Bindung zum Volksganzen zu bringen, wenn dieses Volksganze in seinem nichtstädtischen Teil auch von städtischen Lebensformen überwuchert wird und so das nötige Gegengewicht nicht leisten kann, wird, wie die Geschichte schon bewiesen hat, die Stadt den Menschen und das Volk zerstören. Daß es tatsächlich möglich ist, in der Stadt zu Hause zu sein und in ihr Heimat zu finden, beweisen die alten Familien, die Geschlechter, die mit der Stadt gewachsen sind und mit ihr verwachsen bleiben. Auch im modernen Leben, im Werk usw. kann der Mensch heimatlich Wurzel fassen, wenn nur die soziale Ordnung es ihm ermöglicht, hier eine „Form der Beständigkeit" zu finden und über das Technische hinaus zu seiner Arbeit und seinem Arbeitsplatz menschliche Bindungen einzugehen und den für ein menschentümliches Leben nötigen physischen und geistigen Raum zu gewinnen.

[6] Hans F. K. Günther, Das Bauerntum als Lebens- und Gemeinschaftsform (Leipzig-Berlin 1939) S. 91.

[7] Zur Problematik des städtischen Lebens siehe außer Günther: Willy Hellpach, Mensch und Volk der Großstadt (Stuttgart 1939), und Arnold Koettgen, Die Krise der kommunalen Selbstverwaltung (Tübingen 1931), der die faktische Auflösung bis in die Verwaltungsstruktur des damaligen Gemeindelebens verfolgt. (Vgl. Heimatgefühl in der Großstadt, Frankfurter Zeitung Nr. 110/11, 114/15, 118/19 vom 1., 3., 5. März 1939.)

Denn die tiefere Frage nach der Heimatlosigkeit des modernen Menschen heißt gar nicht Stadt oder Land, sie heißt Mensch. Der Mensch war zuerst heimatlos und entwurzelt, und darum wurde sein jüngstes Werk, die Stadt, so anonym und so reißerisch und zwingt den Menschen, die jetzt ohne innere Gegengewichte in ihr aufwachsen, ihren eigenen haltlosen Rhythmus auf. (Vgl. Hellpach a. a. O. 7—20 über die Typen, die der Anziehungskraft der Stadt unterliegen.) Dann aber gilt, daß die Stadt den Menschen, der sich ihrem Rhythmus willenlos überläßt, wirklich heimatlos macht, sie hat ihm nicht nur keine Heimat zu bieten, sie nimmt ihm sogar die Fähigkeit zur Heimat. „Es fehlt bei Unzähligen überhaupt der Wille zum endgültigen Zuhause, nicht nur für sich, sondern über sich hinaus für das ganze Geschlecht. Sie fürchten sich fast davor, in unbedingten Verhältnissen zu stehen, und wollen sich lieber zeitlebens im Provisorischen wiegen ... Das Wanderleben hat sie auch innerlich zu Nomaden erzogen" (Stavenhagen a. a. O. 12). Am Anfang dieser Entwicklung steht die Entscheidung des Menschen zu sich selbst, zum hemmungslosen, ungebundenen Ich. Die Menschen haben bewußt den Wurzelboden ihrer Wirklichkeit verlassen, weil sie so mehr in Freiheit und Größe und Würde zu kommen wähnten. Der alte Wahn „Ihr werdet sein wie Gott", hat auch die Heimat zerstört. „Erst mit der Entstehung eines Menschentums, dem keine Tradition mehr sagt, wo es hingehört, und das, mitten unter anderen lebend ... für sich bleibt, hat die Versandung Europas begonnen, und ganze Länder sind entstanden, die für ihre Bewohner nur Wohnstätten sind" (Stavenhagen a. a. O. 9). Durch diese Entwicklung von der sozialen und soziologischen zur kosmischen und metaphysischen Heimatlosigkeit (in dieser Richtung läuft der Entwurzelungsprozeß für uns Heutige, genetisch ging er umgekehrt) ist es erst verständlich, daß in der heutigen Philosophie z. B. die Frage der Angst, der Ungeborgenheit und des bedrohten Lebens eine so breite Wirkung haben konnte. Von da aus wird erst verständlich eine gewisse Müdigkeit, die über breiten Schichten des europäischen Menschentums liegt, die es unfähig machen zu Kampf und Opfer, zu Einsatz und neuen Ideen, die manche zu einem alle Verantwortung abnehmenden Kollektiv verführen, das die schöpferische Person und die fruchtbare Gemeinschaft zerstört in einer Art magisch-mystischer Benommenheit und das seine Entsprechungen und Wirkungen bis weit in den religiösen Raum hinein findet.

Und hier nun stellt sich die Frage nach der Heimat in ihrer letzten Fassung: Offenbart sich

in der Heimatsehnsucht und im Heimatbedürfnis nicht eine letzte, endgültige Bindung des Menschen? Das heißt, wir stehen vor der Frage: Heimat und Gott, Heimat und Religion.

Die Volkskundler haben immer darauf hingewiesen, daß zwischen Heimat und Religion engere Beziehungen und Bindungen bestehen. Aber es blieb meistens bei der Erklärung versunkenen Brauchtums, die tiefere und geistigere Beziehung wurde nicht entdeckt. Heimat, wie sie sich uns stufenweise erschlossen hat, steht in einer tiefen und ursprünglichen Beziehung zu Religion. Sie enthüllte sich uns als die Summe der Bindungen und Ordnungen, in denen der Mensch verwurzelt und zu Hause ist und in deren Bejahung und Pflege er erst ganz Mensch wird. Diese Summe umfaßt den ganzen weiten Raum menschlichen Lebens, Besitz und materielles Erbe, Tradition und Geschichte, Beruf und Kultur. Die Rückbindung (religio) des Menschen auf die tragenden Gründe findet ihre letzte Tiefe aber erst eben in der — Religio, in der der Mensch tatsächlich heimfindet zu einer letzten Geborgenheit und Sicherheit. „Durch Heimat ist der Mensch mit der letzterreichbaren Tiefe des Seins verbunden" (Stavenhagen a. a. O. 108). Die Inbesitznahme des Menschen durch ihm vorgegebene Ordnungen ist immer schon ein Greifen jenes Letzten und Wirklichsten nach uns, und das Glück und die Kraft einer innerweltlichen Heimat ist eine erste Andeutung jenes Endgültigen, das auf uns wartet. So findet Heimat von oben her eine ganz neue Fundierung und letzte Begründung. „So kann uns Heimat werden als Verbundenheit der Menschen untereinander, mit der Natur und mit dem Lebensgrund. Von Gott her wird uns Heimat neu geschenkt" (Volk und Geist a. a. O. 58, Beitrag von W. Koch). Daß der Mensch in Bindungen eingehen muß, kommt daher, daß er immer schon ein Gebundener ist von jenem Ewigen her, und daß er an sein Land, sein Volk, seine Geschichte, seine Kultur gebunden ist, kommt daher, daß Gott uns zusammengefügt hat, diese Menschen des gleichen Blutes und der gleichen Art und des gleichen Landes und der gleichen Geschichte. Nur wer seine Heimat so ergreift und begreift in der ganzen Tiefe ihrer Wirklichkeit, wird ihr gerecht und wird ihr die Treue halten. Wer sich der Heimat nur gibt, weil er von ihrer werthaften Schönheit und Echtheit und Fülle angesprochen und geworben wurde, der wird ihr dienen, ja, aber er wird sie auch verraten, wenn ihm vermeintliche oder wirkliche höhere Wertigkeit begegnet, oder er wird sich eben, weil er den großen Raum nicht aushält oder vergessen hat, die Ersatzheimat schaffen, den kleinen Winkel, der vielerlei Gestalt annehmen kann. Es stimmt, „der religiöse Mensch wird natürlich auch zur Heimat eine besondere Stellung haben, ich bin sogar überzeugt, daß ihm allein die Heimat ganz lebendig werden kann; aber nicht von der Heimat, sondern von der Religion aus wird sich seine besondere Stellung herleiten. Wir werden darum sagen dürfen: erst dem, der Religion hat, wird sich der Sinn und der Wert der Heimat voll aufschließen" (Volk und Geist a. a. O. 13, Beitrag von R. v. Erdberg).

Heimat, das ist Land und Besitz, das ist Elternhaus und Kindheit und Familie, das ist Geschichte und Kultur, das ist Beruf und das sind die Menschen, denen ich verbunden und verpflichtet bin; und Heimat, das ist durch all dies die lebendige Begegnung mit meinem Gott. Aus diesem kosmischen Gesamtbewußtsein weiß der Mensch, daß dies alles zusammengehört, und daß er in der heimatlichen Form des Lebens eine echte Ordnung des Daseins bejaht. Aus diesem Bewußtsein weiß er auch, daß die Treue zur Heimat und der Einsatz für sie ein echter Dienst ist, der ein direkter Bezug zur letzten Wirklichkeit wird. Und wenn dieser Einsatz das äußerste Wagnis einschließen und das äußerste Opfer verlangen sollte, er ist, wenn Heimat in ihrer vollen Wirklichkeit genommen wurde, dann eben ein Heimgang zu Gott — unserer letzten Heimat.

DAS ZEUGNIS DES SPATENS

Von Augustin Bea S. J.

Mit dem 18. Jahrhundert, als Deismus und Rationalismus in weiten Kreisen der Gelehrtenwelt vorherrschend wurden, begann für die Beurteilung der Geschichtsbücher der Heiligen Schrift, besonders des Alten Testaments, eine schlimme Zeit. Nicht als ob neue Funde oder vorher unbekannte Tatsachen den Geschichtswert der biblischen Berichte erschüttert hätten: über den vorchristlichen Orient wußten das 18. und das beginnende 19. Jahrhundert kaum viel mehr als das, was im Alten Testament, bei Herodot und bei Homer stand. Die „hängenden Gärten der Semiramis", die Erzählungen von „Cheops dem Pyramidenerbauer", das Labyrinth des Minos auf Kreta und so viele andere Wunderdinge des alten Ostens waren Schöpfungen der dichtenden Phantasie und der alleswissenden Sage. So erst recht die biblischen Berichte von den Wanderungen der Patriarchen, vom Aufenthalt in Ägypten, vom Zug durch die Wüste und vom Falle Jerichos. „Geschichte" begann bestenfalls mit David und Salomon, aber auch da gemischt mit reichlich viel

legendärem Beiwerk. So wollte es nun einmal die Theorie: das Werden und Wachsen des israelitischen Volkes mit seiner sittlich bestimmten Eingottidee war das Musterbeispiel richtig laufender Entwicklung vom Nichts zum All, vom kulturlosen Wanderleben halbwilder Beduinen zum weltaufgeschlossenen Hellenismus der Hasmonäerzeit, vom Fetischismus und Animismus der Wüste zum Pantheismus der Alexandriner.

Mit dem 19. Jahrhundert erschlossen sich dem geschichtlichen Denken neue Quellen. Der napoleonische Feldzug nach Ägypten, so phantastisch er im politischen Raum sein mochte, war für die Geschichte und Altertumskunde ein Ereignis. Das viel wiederholte Wort über die Pyramiden: „Vier Jahrtausende schauen auf euch hernieder", zeugt von geschichtlichem Denken und Fühlen, und daß der Eroberer auf seinem Zug Gelehrte und Forscher mit sich genommen hat, muß ihm die Wissenschaft als große Tat gutschreiben. Die 36 Bände des gewaltigen Tafelwerks, in denen die Ergebnisse der Expedition niedergelegt wurden, haben auch heute noch Quellenwert. Als dann im Jahre 1822 die Entzifferung der Hieroglyphen gelang, war der Schlüssel gefunden zum reichen Schatz ägyptischer Geschichte und ägyptischen Lebens. Auch zur mesopotamischen Kulturwelt öffnete das 19. Jahrhundert das Tor. Nach dem ersten kühnen Vorstoß des Göttingers Georg Friedrich Grotefend (1802) hat das zähe Ringen vieler Archäologen und Sprachforscher nach und nach das ganze Feld der Keilschrift und der assyrisch-babylonischen Sprache erobert und damit die vielen Tausende von Keilschrifturkunden dem Verständnis erschlossen. Ägyptische und mesopotamische Schriftdenkmäler, zusammen mit den gewaltigen Ruinen von Palästen und Tempeln, die der Spaten der Ausgräber in zäher Arbeit zu Tage förderte, haben es der Wissenschaft ermöglicht, die Grenzen dessen, was man (im Unterschied von „Vorgeschichte") „Geschichte" nennt, um etwa drei Jahrtausende zurückzuschieben. Soviel auch im einzelnen noch unklar und unsicher ist, wir sind heute über die Geschichte Vorderasiens nach etwa 4000 v. Chr., Ägyptens nach etwa 3000, vor allem aber für beide über die letzten anderthalb Jahrtausende v. Chr. genügend unterrichtet, um die Geschichte Palästinas und der Menschen, die es damals bewohnten, im großen Zusammenhang des Weltgeschehens und der damaligen Kultur sehen zu können. Und — um es sogleich zu sagen — sie fügt sich in das gezeichnete Bild harmonisch hinein. Selten allerdings wird sie in außerisraelitischen Urkunden ausdrücklich erwähnt; aber wo dies geschieht, decken sich biblische und profangeschichtliche Darstellung.

Um das Geschichtsbild der Bibel anschaulich zu machen, genügt indes die Kenntnis Mesopotamiens und Ägyptens nicht. Der Boden Palästinas selbst mußte durchforscht werden. Geschult an der archäologischen Arbeit in Ägypten — anfangs leider nicht genügend an der Ausgrabungstechnik der klassischen Altertumswissenschaft und an den feinentwickelten Grabungsmethoden geologischer Forscher —, machten sich eine Anzahl verdienter Ausgräber an die Arbeit, erst in Jerusalem, dann, und zum Glück für die palästinische Archäologie, an weniger wichtigen Stellen in der sog. Schefela, dem Gebiet zwischen dem judäischen Hochland und dem philistäischen Küstenstrich, und seit etwa 1900 an Ortslagen, die für palästinische Kultur und Geschichte besonders bedeutungsvoll waren: Gezer (Macalister 1902/05, 1907/09), Taanach (Sellin und Schumacher 1902/04), Megiddo (Schumacher 1903/05), Jericho (Sellin und Watzinger 1908/09), Beth Schemesch (Mackenzie 1910/12), Samaria (Harvard-Universität 1908/10), Sichem (Sellin 1913/14). Die Kriegsjahre 1914—1918 brachten einen Stillstand der Forschungen, doch nicht vollständig: das „Deutsch-türkische Denkmalschutz-Kommando für Syrien, Palästina und Westarabien" wachte darüber, daß die archäologisch wichtigen Orte keinen Schaden litten, und leistete unter der Leitung von Theodor Wiegand für die Erforschung Palästinas auch positive Arbeit; die sechs in den Jahren 1920—1922 veröffentlichten Bände sind ein bleibendes Zeugnis dafür.

Nach dem Kriege wurde die Grabungstätigkeit mit neuem Eifer aufgenommen. Einige der schon früher erforschten Orte nahm man neuerdings in Angriff, jetzt mit vervollkommneten Methoden; so Gezer (A. Rowe 1934), Sichem (Sellin 1926, mit G. Welter 1928, mit Steckeweh 1934), Samaria (J. W. Crowfoot 1931 ff.), Megiddo (American Oriental Institute von Chicago 1925 ff.), Jericho (J. Garstang 1930/36), Beth Schemesch (E. Grant 1928/33). Dazu kamen als neue Ausgrabungen Beit Mirsim (Albright und Kyle 1926 ff.), Tell Duweir, wahrscheinlich das biblische Lachis (Starkey 1933 ff.), Tell el-Ful, das alte Gabaa Sauls (Albright 1922/23, 1933), Tell en-Nasbe, wohl das alte Maspha (Bade 1926/32), Bethel (Albright 1927, mit Kelso 1934), Silo (dänische Expedition 1926 ff.), Et-Tell, da biblische Hai (Marquet-Krause 1933/35), Beisân (Pennsylvania-Universitätsmuseum 1921 ff.). Einige weniger bedeutende Ortslagen, vor allem im Süden Palästinas und an der Küste, sowie die Fundorte aus vor- und frühgeschichtlicher Zeit, vor allem bei Nazareth, bei Atlit, südlich des Karmels, und im Jordantal (Teleilat Ghassul, ausgegraben vom Päpstlichen Bibelinstitut) seien nur mit einem allgemeinen Hinweis erwähnt.

Die bloße Aufzählung der Namen zeigt, daß es der Arbeit von vier Jahrzehnten gelungen ist, fast alle Ortslagen zu erfassen, die in der Geschichte Palästinas in vorchristlicher Zeit eine Rolle spielten.

Fragt man nach den Ergebnissen dieser Grabungstätigkeit, so ist der Nichtfachmann im ersten Augenblick vielleicht enttäuscht. Wer gehofft hatte, große und prächtige Bauten zu finden, so etwa wie im Niltal und in Mesopotamien, dazu Schriftdenkmäler und Urkunden, wie in El-Amarna, Elephantine, Ninive, Ras Schamra und Mari, der sieht sich in dieser Hoffnung getäuscht. Meist handelt es sich um armselige Mauerreste, Hausgeräte, Tonwaren, Waffen, Schmuckgegenstände, Grabanlagen mit Zubehör, gelegentlich auch um ein paar Schriftzeichen: lauter Dinge, die neben den monumentalen Funden, die außerhalb Palästinas gemacht worden sind, wenig hervortreten. Und doch sind diese unbedeutenden Funde, in mühevoller Kleinarbeit methodisch untersucht und mit den Ergebnissen der außerpalästinischen Grabungen verknüpft, für die Geschichte und Kulturgeschichte von Palästina von höchstem Wert.

Als wertvolle Frucht der Ausgrabungen haben wir jetzt zum ersten Male neben den Büchern des Alten Testamentes selbständige und unabhängige Quellen für den Gesamtverlauf der Geschichte Palästinas. In den erarbeiteten Funden liegt diese Geschichte heute nach ihren Hauptphasen und ihrem allgemeinen Verlauf klar vor uns. Es sei hier abgesehen von den Funden, die in die vorgeschichtlichen Perioden der palästinischen Neandertaler führen: sie zeigen, daß Palästina schon in der Frühzeit der Menschheit besiedelt war. Am Beginn der geschichtlichen Periode liegt die unterste (IX.) Schicht von Jericho (vielleicht um 5000 v. Chr.); etwas jünger, aber doch wohl früher als 3500, ist die oberste (IV.) Schicht des Jericho gegenüberliegenden Teleilat Ghassul; dann folgen sich, bis herunter um 2000, die Schichten VIII—III in Jericho, die ältesten Schichten in Beisân (XVIII bis XI) und in Megiddo (VII—I). Die Ausgrabungen von Et-Tell (Hai) ergaben eine befestigte Stadtanlage mit Wall und Mauer, Akropolis, Palast und Tempel aus der Zeit von 2800 bis 2000 v. Chr. Für die Kultur der nächstfolgenden Jahrhunderte sind die Siedlungen des mittel- und spätbronzezeitlichen Jericho ein Beispiel. Die Stadt, nach der Zerstörung um 2000 neu erbaut, hat sich nach und nach erweitert, bis sie sich um 1700 auch am Fuß des Hügels ausbreitet; um 1600 wird sie wieder zerstört, entsteht aber bald aufs neue auf der Höhe des Hügels. Ihre Nekropole, zwischen dem Stadthügel und dem Berg Quarantania gelegen, gibt durch die den Toten beigegebenen Tongefäße, Siegel, Waffen ein anschauliches Bild der Kultur jener Jahrhunderte. Den Beginn der Eisenzeit (um 1200 v. Chr.) kennzeichnet ein Bruch in der Kultur. In Jericho setzt die eigentliche Besiedlung zunächst ganz aus; in Bethel treten an die Stelle der sorgfältig konstruierten Bauten und der technisch trefflichen Tongefäße Gebäude unvollkommener Art und minderwertigere Töpferware. In das 12. und 11. Jahrhundert führen die Ausgrabungen von Silo, dessen Besiedlung im 11. Jahrhundert aufhört und erst in der hellenistischen Zeit wieder einsetzt. Megiddo, eine der ältesten Siedlungen Palästinas, die bis tief in die Eisenzeit hinein in den Händen der Kanaanäer blieb, erlebt im 10. Jahrhundert mit Schicht IV (von oben) eine neue Glanzzeit, und im 9. Jahrhundert entsteht auf dem ragenden Hügel von Samaria eine Stadt, deren Paläste und Mauern in ihrer Wucht und Ausdehnung auch noch im Zustand der heutigen Verwüstung auf den Besucher Eindruck machen. Ed-Duweir (Lachis), das nach den biblischen und assyrischen Quellen schon unter Sennacherib (701 v. Chr.) eine Rolle gespielt hat, hat uns in einer Schicht die Kultur des 7. und 6. Jahrhunderts erhalten und aus einer noch späteren Periode einen Palast und Tempelbauten der persischen Eroberer. Marissa, das altbiblische Maresha, führt mit seiner nach dem hippodamischen System entworfenen Stadtanlage, seinen freskengeschmückten Gräbern und seinen Schmuckgefäßen griechischer Herkunft in die hellenistische Zeit; die nicht weit davon entfernte, nach dem System des römischen Lagers erbaute Stadt auf dem Tell Dschedeide ist eine Römergründung, und unter römischem Einfluß stehen auch die Bauten, die der Emporkömmling Herodes in Jerusalem, Samaria, Masada aufgeführt hat.

Dieser gedrängte Überblick über die Geschichte und Kulturgeschichte Palästinas zeigt den Rahmen, in den die von der Bibel erzählten Ereignisse hineinzustellen sind. Dieser Rahmen ist in Gestalt und Umfang von der biblischen Erzählung unabhängig: die jeweils gefundene Keramik, die Kunst- und Gebrauchsgegenstände, die Bauart und Einrichtung der Gebäude liefern, wenn man sie mit den entsprechenden Elementen der Nachbarländer vergleicht, einen Zeitmesser, der als weitgehend zuverlässig anzusehen ist. Eine sorgfältig abwägende, alle Momente in Rechnung setzende Prüfung der mannigfachen Kulturfaktoren hat es ermöglicht, für Mesopotamien und Ägypten eine Chronologie aufzustellen, deren große Linien heute als gesichert betrachtet werden können, so sehr über einzelne Punkte noch Meinungsverschiedenheit herrscht. Damit sind auch die einzelnen Schichten der palästinischen Grabungsstellen zeitlich bestimmt, und es bleibt nur die Frage, ob die in den biblischen Büchern erwähnten Ereignisse in diesen zeitlichen Rahmen hineinpassen.

Es ist wohl das wichtigste Ergebnis der mühevollen und opferreichen Grabungsarbeit, daß sie diesen Nachweis ermöglicht hat. Eine Reihe von Tatsachen, die durch die Ausgrabungen einwandfrei festgestellt worden sind, werden erst durch die biblischen Erzählungen erklärt und gedeutet.

So vor allem der große Kulturbruch, der am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit liegt: die Israeliten, durch die lange Wüstenwanderung kulturarm geworden, haben es nicht so rasch verstanden, sich die Kultur Kanaans zu eigen zu machen, und die kriegerischen Ereignisse der Eroberungszeit haben viel Kulturgut zerstört. Daß Silo vom 11. Jahrhundert an verlassen ist, wird verständlich durch die im 1. Samuelbuch erzählten Philisterkämpfe (vgl. Jer. 7, 12 ff.). Die Glanzzeit Megiddos im 10. Jahrhundert geht auf Salomons Bautätigkeit und seinen internationalen Handel zurück (vgl. 1 Kön. 9, 15). Die im 1. Königsbuch (16, 23—28) mehr angedeutete als geschilderte machtvolle Herrscherpersönlichkeit von Omri und der wachsende Einfluß Phöniziens unter Omris Sohn und Nachfolger Achab und dessen Gattin, der tyrischen Prinzessin Jezabel, geben die Deutung für das Entstehen und rasche Aufblühen der Stadt Samaria. Wir könnten so fortfahren; das Gesagte genügt, um zu zeigen, wie die aus den biblischen Berichten geschöpfte Geschichte Palästinas und der durch den Spaten der Ausgräber festgestellte Gang der Ereignisse sich ineinanderfügen, sich gegenseitig erläutern und ergänzen. Wenn die mühevolle Tätigkeit so vieler Forscher, die übrigens großenteils nicht mit einer, wenn man so will, „apologetischen" Zielsetzung arbeiteten, nichts anderes erreicht hätte als dieses Ergebnis, so hätte sie sich glänzend gelohnt.

Für die Zuverlässigkeit der biblischen Erzählungen im einzelnen können die Ausgrabungen natürlich nur in selteneren Fällen herangezogen werden. Es bleibt immer mehr oder weniger Zufall, daß unter den ungezählten Gegenständen, auf die der Spaten des Ausgräbers stößt, sich gerade die finden, die auch in den biblischen Berichten erwähnt werden. Bisweilen ist dieser Glücksfall eingetroffen, und die Funde erläutern oder bestätigen auch eine Reihe kleiner, oft ganz nebensächlicher Umstände, auf deren archäologischen Nachweis man kaum je hoffen durfte. Hier sei nur einiges herausgegriffen. Die große Stallanlage, die in Megiddo in der salomonischen Schicht freigelegt wurde, ist ein Kommentar zu den Berichten des 1. Königsbuches (9, 19) über Salomons Reiterheer und Pferdehandel. Im vorigen Jahr wurde bei den Ausgrabungen des Tell el-Cheleife am Nordende des Golfs von Akaba festgestellt, daß dort, nach Ausweis der Töpferware und der andern Funde, im Lauf des 10. Jahrhunderts v. Chr. eine Neugründung erfolgte; es entstand in der kurzen Zeit von ein bis zwei Jahren, nach vorher genau festgelegtem Plan, eine Industrie- und Hafenstadt zur Ausbeutung der reichen Eisenerz- und Kupferlager der Araba und zur Verschiffung der Fertigwaren: wir haben hier den archäologischen Beleg für die kurze biblische Nachricht, daß Salomon (971—929) „eine Flotte baute in Asiongaber, das bei Elath an der Küste des Roten Meeres in Edom liegt" (1 Kön. 9, 26). Der reiche Elfenbeinschmuck aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, der im Palast von Samaria gefunden wurde, bestätigt den biblischen Bericht von Achabs „Elfenbeinpalast" (1 Kön. 22, 39) und des Propheten Amos heftige Kritik der „Elfenbeinhäuser" (3, 15.) Wenn in Lachis in der assyrischen Schicht das Siegel eines Schebna gefunden wurde, so ist das ein merkwürdiges Zusammentreffen mit der Erzählung des Propheten Isaias, der für die gleichen Jahre einen Schebna als Minister des königlichen Hauses erwähnt (22, 15) und ihn als Teilnehmer an der Abordnung nennt, die im Auftrag des Ezechias mit dem assyrischen Gesandten verhandelt (36, 3). In einem der sog. Lachis-Briefe wird als Gesandter, der nach Ägypten geht, der Sohn eines Elnatan genannt: Jeremias berichtet — aus einer nur wenig früheren Zeit —, daß ein Elnatan vom König als Gesandter nach Ägypten geschickt wurde (26, 22): also offenbar eine Familie, die durch ihre ägyptisierende Politik für Gesandtenposten am ägyptischen Hof besonders geeignet war. Nach 2 Kön. 25, 23 begab sich nach der Eroberung Jerusalems (587) ein Offizier namens Jaazanjah zum Statthalter Godolias nach Maspha: in Tell en-Nasbe (Maspha) ist ein Siegel gefunden worden mit der Aufschrift: „Jaazanjah, Minister des Königs".

Diese und ähnliche Züge sind bedeutungsvoll, weil hier, bei geringfügigen Nebenumständen, die Übereinstimmung der Geschichtserzählung und des Grabungsergebnisses besonders beweisend ist. Wenn man sich erinnert an den grenzenlosen Skeptizismus, mit dem noch vor wenigen Jahrzehnten die sog. „höhere Kritik", vor allem die Schule von J. Wellhausen, das Alte Testament als Geschichtsquelle ablehnte und in den Berichten der biblischen Bücher über die ältere Zeit nichts anderes sehen wollte als Projektionen späterer Ereignisse in frühere Jahrhunderte, dann wird man das Ergebnis der Ausgrabungen für die geschichtliche Wertung der biblischen Erzählungen nicht leicht zu hoch einschätzen. Ein Forscher, der die Geschichte des alten Orients wie wenig andere kannte, Eduard Meyer, hatte allerdings schon 1910 die Einzigartigkeit der biblischen Geschichtsschreibung festgestellt: „Völlig selbständig geschaffen ist eine wahre historische Literatur im Bereich des vorderasiatisch-europäischen Kulturkreises nur bei den Israeliten und den Griechen. Bei den Israeliten, die auch darin eine Sonderstellung unter allen Kulturvölkern des Orients einnehmen, ist sie in erstaunlich früher Zeit entstanden und setzt mit hochbedeutenden Schöpfungen ein."[1] Die zünftige

[1] Geschichte des Altertums I/1[3] (1900) S. 227. Vgl. Bd. II/2[2] (1931) S. 285, und: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906) S. 486.

Bibelwissenschaft schenkte dieser Feststellung eines Historikers zunächst wenig Aufmerksamkeit; es brauchte das greifbare Zeugnis der Grabungen und die Sprache der alten Denkmäler, um der neuen Erkenntnis Geltung zu verschaffen. Heute hat sie sich bei den ernsten Forschern durchgesetzt. Johannes Hempel[2] spricht von dem „in dieser Frühzeit analogielosen Durchbruch" der Geschichtsschreibung und sieht in ihr „die eigenartigste Leistung", die die israelitische Literatur hervorgebracht habe. F. W. Albright, ein amerikanischer Forscher, der zwei Jahrzehnte in führender Stellung an der Grabungsarbeit in Palästina beteiligt war, faßt sein Urteil in folgende Worte zusammen: „Der allzu große Skeptizismus, den bedeutende historische Schulen im 18. und 19. Jahrhundert der Bibel gegenüber vertraten ..., ist in zunehmendem Maße diskreditiert worden. Entdeckung auf Entdeckung hat die Richtigkeit ungezählter Einzelangaben bestätigt und eine wachsende Erkenntnis von dem Wert der Bibel als Geschichtsquelle erzeugt."[3] Selbst ein als Geschichtsquelle von der Kritik so niedrig eingeschätztes Buch wie die biblische Chronik kommt nach und nach wieder zu Ehren. Johannes Goettsberger spricht mit Recht von einer „günstigeren und gerechteren Beurteilung der chronistischen Geschichtsauffassung", die sich heute zeige, und sagt: „Wenn manches von dem, was Chronik über Samuel-Könige hinaus berichtet, und was man lange kurzerhand als unhistorisch beiseiteschob, auf Grund unserer genaueren Kenntnis des alten Orients wieder in den Bereich des historisch Möglichen gerückt wurde, so kündigt sich damit ein gründlicher Wandel der Anschauungen an, und dem großen Werk der chronistischen Geschichtsdarstellung wird die gebührende Stellung unter den Geschichtsquellen nicht mehr durchweg versagt."[4]

Derlei erfreuliche Feststellungen befreien den Forscher gewiß nicht von der Verpflichtung, sich ein klares Bild davon zu machen, was altorientalische Geschichtsschreibung ist, was sie will und mit welchen sprachlichen und stilistischen Mitteln sie arbeitet. Er wird sich davor hüten, im Vertrauen auf eine Reihe von Bestätigungen, die die Grabungsarbeit gebracht hat, in apologetischem Übereifer zu verallgemeinern und an der lästigen Kleinarbeit kritischer Untersuchung vorbeizugehen. Nur der Bund von Archäologie, Geschichtskritik und Literaturwissenschaft kann uns ein klares und zutreffendes Bild der wirklichen Verhältnisse geben. Wenn das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts das Problem der „alten Geschichte" kurzerhand mit allgemeinen Formeln und Gesetzen lösen und damit alle Schwierigkeiten gegen den Geschichtswert biblischer Berichte aus der Welt schaffen wollte, so war das verfrüht und verfehlt: erst muß Einzelarbeit und Fachwissen die Grundlagen schaffen, auf denen sich eine gesicherte Theorie aufbauen läßt. Und dabei wird sich der Forscher bewußt bleiben, daß die oft recht schwierige Interpretation der Grabungsergebnisse, ebenso wie die Erklärung der Texte, eine Funktion der gesamten geistigen Einstellung eines Mannes ist. Der inspirationsgläubige Katholik und der nichtkatholische Forscher, für den Inspiration nichts anderes ist als religiöser Enthusiasmus oder Zeugenschaft religiösen Denkens einer gewissen Periode, werden sich im Endergebnis, auch in wichtigen Fragen, oft genug nicht treffen. Wir alle sind uns heute darüber klar, daß es „Voraussetzungslosigkeit" im wissenschaftlichen Arbeiten nicht gibt und — nicht geben kann, und erinnern uns daran besonders in den (allerdings nur ganz wenigen) Fällen, wo eine Übereinstimmung zwischen Grabungsergebnis und biblischem Bericht noch nicht erzielt ist.

*

Mit der Bedeutung für die Geschichtskritik erschöpft sich der Nutzen der Ausgrabungen nicht. Mindestens ebensosehr liegt er auf dem Gebiet der Kulturwissenschaft, und damit in der Linie eines konkreteren, zutreffenderen Verständnisses biblischen Lebens und Denkens. Je mehr wir die materielle und geistige Welt kennen, in der jene Menschen der vorchristlichen Jahrhunderte sich bewegten, desto besser werden wir die Urkunden verstehen, die sie uns hinterlassen haben. Diese sind für uns, von textkritischen Anstößen abgesehen, meist nur dann undurchsichtig, wenn wir andere geistige und kulturelle Voraussetzungen an sie heranbringen als die, unter denen sie entstanden sind und zuerst gelesen wurden. Heute ist uns, dank der Grabungsarbeit der letzten Jahrzehnte, die Welt des alten Orients, und im besondern die Welt des alten Palästina, wieder sinnenfällig greifbar geworden. Aus den Ruinen der alten Städte ist fast die ganze Breite profanen Lebens und religiösen Denkens wiedererstanden. Stadtanlage und Befestigung, Hausbau und Hauseinrichtung, Wasserversorgung und Straßenbau, Waffen und Kriegsgerät, Grabanlagen und Trauergebräuche, Schmuckgegenstände und Kleidung, Kultstätten und Kultsymbole: all das und vieles andere tritt uns heute in konkreter Wirklichkeit entgegen und läßt uns die Berichte der biblischen Bücher lebendig werden. Man braucht in dieser Hinsicht nur das vor kurzem erschienene „Biblische Reallexikon" von Kurt Galling zu vergleichen mit „Biblischen Archäologien", die vor einigen Jahrzehnten geschrieben worden sind, um

[2] Die althebräische Literatur (1930) S. 95.

[3] The Archaeology of Palestine and the Bible (1932) S. 127f.

[4] Die Bücher der Chronik (1939) S. 15f.

sich bewußt zu werden, was die Ausgrabungen an Anschauungsmaterial gebracht haben. Darin liegt nicht bloß ein Nutzen für die Erklärung der biblischen Bücher; auch die Würdigung der israelitischen Kultur und Religion hat dabei viel gewonnen. Vor einigen Jahrzehnten sprach man viel von „Panbabylonismus"; die eben erst erkannte babylonische Kultur sollte den Schlüssel abgeben für das Verständnis all dessen, was Palästina in der Blütezeit des israelitischen Staatswesens an Kulturwerten besaß. Das war eine jener Übertreibungen, wie sie jungen Wissenschaften so oft zugestoßen sind. Die Grabungsarbeit in Palästina hat uns die Dinge anders sehen gelehrt. Gewiß hat auch Mesopotamien seinen Beitrag zum Kulturgut des Volkes Israel geleistet. Aber das ist doch nur ein Faktor. Die ältesten Kulturen, die Palästina aufweist, die von Ghassul, von Jericho IX, von Beisân XVIII—XVI, sind, soweit man heute urteilen kann, von Babylonien unabhängig. Die Folgezeit zeigt neben babylonischen Einflüssen die von Nordmesopotamien, die man heute als Mitanni- oder Churriter-Kulturen bezeichnet, dann starke ägyptische Einwirkungen, die seit 1500 v. Chr. besonders in Beisân zu Tage treten, und schließlich die Ausstrahlung der Mittelmeerkulturen (Zypern, Kreta, Kleinasien): das alles, bevor die Israeliten ihren Fuß auf den Boden Kanaans setzten. Die palästinische Kultur der israelitischen Zeit hat somit eine lange Vorgeschichte und ist alles andere als ein einheitliches Gebilde; sie ist das Ergebnis einer Reihe sich überlagernder Kulturwellen, die über den Völkeristhmos von Palästina hingegangen sind, lange bevor ihm die Israeliten das eigenartige religiöse und kulturelle Gepräge gaben, das uns in den Büchern des Alten Testaments entgegentritt.

*

Diese Feststellung ist von großer Bedeutung für das Urteil über die alttestamentliche Religion. Wenn man für die Gesamtkultur von einem Bruch reden kann, den die Zeit der israelitischen Einwanderung brachte, so gilt das in besonderem Maße für die religiöse Kultur. Aus der vorisraelitischen Zeit kennen wir heute eine Reihe von Tempeln und Kulten auf dem Boden Palästinas. Heiligtümer standen in Et-Hell (Hai) im dritten Jahrtausend, in Sichem in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends, in Ed-Duweir (Lachis) zwischen 1450 und 1300; in Beisân findet sich nach 1500 ein ganzer Komplex von Tempeln, mit deutlicher Mischung ägyptischer und churritischer Elemente. Aber aus der Zeit nach der Einwanderung begegnen uns in den unter israelitischer Herrschaft stehenden Gebieten keine Tempelbauten mehr (von dem aus der Bibel bekannten Baalstempel in Samaria sei hier abgesehen; die dortigen Ausgrabungen haben das Gebiet noch nicht erreicht, wo er vermutlich stand). Darin darf man doch wohl den archäologischen Ausdruck des Einzigkeitsanspruches Jahwes, des Gottes Israels, sehen und wohl auch ein Zeugnis für die Zentralisierung des offiziellen Kultes am Standort der Bundeslade (Silo) und später am Tempel von Jerusalem. Wir wissen aus den biblischen Berichten, daß auch später im Volke noch allerlei Aberglauben und Götzendienst weiterlebte, daß man Gottesbilder fertigte und damit vielfältigen Mißbrauch trieb, daß man auf den „Höhen" opferte und fremde Kulte einführte: die Propheten und die prophetisch eingestellten Geschichtsschreiber reden davon oft und klar. Hier haben die Grabungen ein überraschendes Ergebnis gebracht: es zeigt sich, daß die Zahl der gefundenen Bilder von Göttern, und insbesondere von Göttinnen, für die Zeit nach der Einwanderung Israels bedeutend geringer ist als für die frühere Kanaaniterzeit[5]. Die israelitische Eingottlehre hat sich also, trotz aller Widerstände, in weitgehendem Maße durchzusetzen gewußt.

Trotz aller Widerstände. Gerade diese Widerstände werden durch die Grabungsergebnisse faßbar. Wenn die Propheten immer wieder vom Einfluß Kanaans, Ägyptens, Babyloniens, Phöniziens sprechen, so ist das der Ausdruck dessen, was sie unmittelbar erlebten. Ägypten überschwemmte das Land mit seiner Einfuhr: Alabastergefäße, Amulette, Siegelzylinder. Die Elfenbeinplättchen, die man aus Achabs Zeit in Samaria gefunden hat, stammen zwar von phönikischen Künstlern, aber die Motive, auch die religiösen, sind ägyptisch. Wir finden da, im Palast des israelitischen Königs, das Horuskind auf der Lotosblume, Darstellungen der ägyptischen Götter Hah (Huh), Isis und Osiris, die Augen des Horus, Uräusfiguren, kaum viel anders als in dem um ein halbes Jahrtausend älteren kanaanäischen Palast von Megiddo[6]. Hier drängt sich aber das Eigenartige der israelitischen Religion auf. Überall anderswo, wo starke kulturelle Einflüsse von außen kamen, war die Folge eine ausgeprägte Mischreligion. So im nordsyrischen Ugarit, dem heutigen Ras Schamra, in der in den letzten Jahren ausgegrabenen Euphratstadt Mari, dem Durchgangspunkt des Handelsverkehrs zwischen Ost und West, so noch in dem ganz jungen, ebenfalls am Euphrat gelegenen Dura Europos des 1.—3. Jahrhunderts n. Chr. Ein Vergleich Israels mit dem im letzten Jahrzehnt ausgegrabenen Ugarit, das zeitlich ungefähr an die Landnahme der Israeliten in Palästina heranreicht, ist in dieser Hinsicht sehr vielsagend. Ugarit zeigt uns ein Pantheon von einigen

[5] Vgl. K. Galling, Biblisches Reallexikon (Tübingen 1937) Sp. 233.

[6] Vgl. Gordon Loud, The Megiddo Ivories (Chicago 1939).

dreißig Göttern und Göttinnen, deren Herkunft aus Ost und West, Süd und Nord noch deutlich erkennbar ist; Israel zeigt einen Gott, Jahwe, und nicht einmal in seiner Sprache hat es ein Wort für „Göttin". Hier wird greifbar, daß der Eingottglaube Israels nicht das Ergebnis einer kontinuierlichen Aufwärtsentwicklung ist, sondern daß das reichbesetzte Pantheon von Ugarit eine Abwärtsrichtung bedeutet. J. W. Albright sagt richtig: „Jede neue Veröffentlichung kanaanäischer mythologischer Texte macht die Kluft zwischen der kanaanäischen und der israelitischen Religion mit wachsender Deutlichkeit klar. Eine gemeinsame geographische Lage, eine gemeinsame materielle Kultur und eine gemeinsame Sprache genügten nicht, um den glimmenden Funken des israelitischen Glaubens an den Gott des Moses auszulöschen oder den Kult Jahwes dem des Baal anzugleichen."[7] In diesem Punkt wird das scheinbar negative Ergebnis der palästinischen Grabungen durch den Vergleich mit den an andern Stellen gemachten Funden zu einem eindrucksvollen positiven Faktor.

*

Recht arm sind die Grabungen in Palästina an Funden von Schriftdenkmälern. Sieht man ab von der seit 1880 bekannten Siloe-Inschrift und dem 1868 im Ostjordanland gefundenen Mescha-Stein, so liegt an größeren Inschriften überhaupt nichts vor. Die in Samaria auf Krugscherben gefundenen Zeichen aus dem 9. oder 8. Jahrhundert und der „Bauernkalender" von Gezer, sieben Zeilen auf einer Kalksteinplatte, wohl aus dem 10. Jahrhundert, gehören einer Zeit an, in der die sog. althebräische Schrift schon lange in Gebrauch war. An deren Anfänge haben uns einige neueste Funde geführt, die aber meist nur wenige Buchstaben enthalten. So einige Gefäßinschriften aus Ed-Duweir, die ins 13. Jahrhundert gesetzt werden, eine Scherbe aus Tell el-Hesi mit drei Zeichen, vielleicht um 1350 anzusetzen, ein Ostrakon aus Bet Schemesch, wohl aus der Zeit um 1500, doch sehr umstritten, eine Scherbe aus Gezer mit drei Buchstaben, um 1600 anzusetzen, eine Inschrift auf Stein aus Sichem, vielleicht ein halbes Jahrhundert älter. All das sind nur Bruchstücke, aber wertvolle Bruchstücke. Nicht als ob wir damit schon eine Geschichte des kanaanäischen Alphabets schreiben könnten, die von den altsinaitischen Inschriften einsträngig zum Mescha-Stein führte: dafür ist das Material noch viel zu dürftig. Aber die Bruchstücke lehren uns, daß man in Palästina spätestens seit 1600 eine alphabetische Schrift kannte und benützte, und das ist eine schätzenswerte Erkenntnis, wenn man bedenkt, daß die Zeit noch nicht ganz weit zurückliegt, da die Kritik behauptete, Moses habe überhaupt nichts schriftlich niederlegen können, da es damals noch keine Schrift, wenigstens keine Buchstabenschrift, gegeben habe. Tatsächlich wurde in Israel schon in sehr früher Zeit viel geschrieben. Das zeigt uns das Alte Testament mit seinen Erzählungen aus der älteren Königszeit und aus der vorköniglichen Periode, Erzählungen, die nach dem Urteil besonnener Kritiker von Zeitgenossen stammen. Wenn uns trotzdem so wenig Schriftliches erhalten ist, so liegt das gewiß in erster Linie am Schreibmaterial. Wir haben zwar für Palästina keinen unmittelbaren Beleg dafür, daß schon früh auf Papyrus geschrieben wurde; aber wenn der Ägypter Wen-Amon um 1100 v. Chr. nach Byblos in Syrien 500 Buchrollen aus Papyrus liefert, so darf man wohl annehmen, daß damals der Papyrus auch in Palästina, wo man das gleiche Schriftsystem hatte wie in Byblos, ein viel gebrauchtes Schreibmaterial war[8]. Dann aber ist es nicht verwunderlich, daß uns von diesen Schriftwerken nichts erhalten ist; sind doch auch aus späterer Zeit Papyrusurkunden nur in besonders günstigen Fällen erhalten geblieben. Es ist bezeichnend, daß die einzigen etwas umfangreicheren Texte, die Palästina bisher geliefert hat, die sog. Lachis-Briefe, aus der Zeit kurz vor der Eroberung Jerusalems (587), auf Krugscherben geschrieben sind. Dieses Material hat dem Einfluß der Witterung widerstehen können, ebenso wie die paar Tontäfelchen aus Tell el-Hesi, Thaanach und Gezer, die, aus verschiedenen Zeiten stammend, das Gemeinsame haben, daß sie in akkadischer Sprache geschrieben und unter dem Einfluß von Fremdherrschaften entstanden sind.

Gewiß wird der Boden Palästinas noch mancherlei Schriftstücke enthalten, wie auch andere wertvolle Reste der vorchristlichen Zeit. Wenn das Werk der Ausgrabungen, das die Wirren der letzten Jahre leider sehr gehemmt, ja fast unmöglich gemacht haben, systematisch weitergeführt werden kann, so ist noch mancher aufschlußreiche Fund zu erhoffen, vor allem, wenn es einmal möglich sein sollte, den meterhohen Schutt wegzuräumen, unter dem die Reste des vorchristlichen Jerusalem liegen. Was der Spaten bis jetzt zu Tage gefördert hat, ist schon dankenswert genug und hat viele falsche Auffassungen, schiefe Urteile, voreilige Behauptungen erschüttert und zu Fall gebracht. Die Bibelwissenschaft des 20. Jahrhunderts steht, dank den Arbeiten der Ausgräber, auf einem festeren Boden als die wesentlich apriorisch-rationalistische Exegese und Kritik der beiden vergangenen Jahrhunderte. Wie schon so oft, so hat auch diesmal wieder der Blick auf die Tatsachen befreiend und klärend gewirkt.

[7] Bull. of the Am. Soc. of Or. Research 70 (1938) 24.

[8] Vgl. dazu K. Galling, Biblisches Reallexikon Sp. 463 f.

DAS BILD DES MENSCHEN IN DER DICHTUNG DES WELTKRIEGS

Von Dr. Nora Tinnefeld

Nie ist es in all den Jahren, seit der große Krieg zu Ende ging, still geworden um das, was damals geschah. Immer wieder hat man versucht, jene Zeit in ihrer Unbegreiflichkeit zu schildern. Nun wieder der Krieg über unser Volk hereingebrochen ist, wenden sich erneut Blick und Frage dem Geschehen jener Jahre zu. Zwar wissen wir alle, daß niemand uns die Schwere des neuen und andern Auftrags abnehmen kann. Dennoch wenden wir uns gerade in diesen Tagen jenen zu, die den Kampf bestanden haben. Ihr Leben ist uns Vermächtnis und Vorbild. Sie gewannen, was uns aufgetragen ist, die tapfere Bewährung im Leben und im Tode.

Ein lebendiges Bild jener Jahre gibt uns die Dichtung des Weltkriegs. In ihr ist das Erleben eingefangen und Gestalt geworden. Sie ist das ursprünglichste Zeugnis jener Zeit. Wir werden zur Betrachtung vor allem die Lyrik heranziehen als die unmittelbarste, die dynamische Form der Dichtung gegenüber der statischen des Romans. Es ist bezeichnend, daß in den Jahren 1914—1918 fast nur Lyrik entstand. Die großen Kriegsromane wurden erst acht und zehn Jahre nach dem Kriege geschrieben.

Die Dichtung als ein Ausdruck menschlichen Lebens kann sich mit den verschiedensten Gegenständen befassen. Ihr Raum ist groß. Er reicht vom Erlebnis des Einzelnen zum Erlebnis der Nation und der großen Volksgemeinschaft. Und da, wo es sich um diese öffentlichen und gemeinsamen Dinge handelt, um Staats- oder Volksfragen, sprechen wir von politischer Dichtung. In diesem Sinne ist auch die Weltkriegsdichtung politische Dichtung.

Ist aber nicht zwischen der Dichtung als Kristallisation des Lebens und dem politischen Kampf, der mit Leidenschaft und Haß geführt wird, ein unüberwindbarer Gegensatz? Oder hat die politische Dichtung als etwas ganz Eigenes ein anderes Gesetz? B. v. Wiese (Polit. Dichtungen Deutschlands, 1931) setzt sie als eine eigene Kunstform in Gegensatz zur absoluten Dichtung, der der ästhetische Maßstab gebühre. Die politische Dichtung wolle eingreifen und umstürzen, ihr komme es nicht auf Schau und künstlerische Gestaltung an, sondern auf die Wirkkraft. Über ihr stehe als Ziel ein „Sein-Sollendes". Die absolute Dichtung aber sei Kontemplation, sei Auslegung des „Seins" um seiner selbst willen. Sie wolle ästhetischen Genuß schenken.

Mir scheint, hier ist die Aufgabe der Dichtung, dessen, was Wiese absolute Dichtung nennt, nur zu einem Teil gesehen. Sie hat nicht nur zum Zweck den ästhetischen Genuß, wenn auch im höchsten Sinne, zu führen, sie ist nicht nur Kontemplation. Über aller Dichtung steht ein „Sein-Sollendes", denn der Dichter soll aus dem Erleben neu das Bild der Welt und des Menschen formen. Er soll die „ordo" in der zerstörten Welt immer wieder aufbauen in seinem Werk. Und wenn das Stück konkreten Lebens, um das die Dichtung im politischen Bereich kämpft, letztlich nicht mitbaut an jener ewigen Ordnung des Lebens, hat es kein Recht im Raum der Dichtung. Auch die politische Dichtung steht unter dem Gesetz aller Dichtung, auch sie muß „den Rausch der Zeit verwandeln in ein Wort der Ewigkeit".

Eine Dichtung, die vor diesem Anspruch standhält, wird zur Quelle der Kraft für das Volk, aus dessen Tiefe sie gewachsen ist, denn der Dichter ist König im inneren Reich. Zwar sagt das Sprichwort, daß im Kampf der Waffen die Musen schweigen; aber wir alle kennen den deutschen Soldaten, der in seinem Tornister ein Werk aus dem ewigen Vorrat deutscher Poesie mit sich trägt, in dem diese Kräfte des inneren Reichs Wort und Gestalt geworden sind, und mancher Kriegsbrief erzählt von der heilenden Kraft des Dichterwortes in den Stunden der Bewährung. Da wird alle Dichtung in einem neuen und tieferen Sinne zur politischen Dichtung. Wir alle kennen auch den Typ des deutschen Offiziers, dem das Waffenhandwerk Lebensberuf ist, und der doch ganz aus diesen Kräften des Inneren lebt. Seine höchste Ausprägung fand er in Moltke und Gneisenau, den beiden großen Heerführern. Moltke, den man den großen Schweiger nannte, war nicht nur ein guter Kriegsberichterstatter — seine „Briefe aus der Türkei" legen davon Zeugnis ab —, sondern auch ein feinsinniger Dichter und Philosoph. Seine Novellen und Skizzen und sein philosophisches Vermächtnis sind uns geblieben. Der andere aber, Gneisenau, der Zeitgenosse Goethes und Schillers, prägte gar das Wort „Auf Poesie ist die Sicherheit der Throne gegründet". Unter Poesie verstand er im Sinne der damaligen Zeit wohl den ganzen Bereich des geistigen Lebens. Und hinter diesem Wort, das uns zunächst im Gedanken an die brutale Vorherrschaft der Macht seltsam anmuten will, steht die tiefe Erkenntnis des Offiziers, daß letztlich doch der Geist das Entscheidende ist, daß das innere Reich bestehen muß neben dem äußeren. Auch dieses Reich verteidigt der Soldat mit Leib und Leben. Seine Grenzen sind nicht zu finden an Strom und Meer. Sie laufen mitten durch das Herz unseres Volkes. Der Dichter aber ist im Kriege aufgerufen, seine schöpferische Kraft einzusetzen für das Volk, ihm

das Erleben verdichtet zu gestalten in Wort und Bild und es so in seiner letzten Sinnhaftigkeit aufzuzeigen.

Vor diesem Maßstab fällt ein großer Teil auch der Weltkriegsdichtung für unsere Betrachtung weg, die, welche nur aus der Zeit entstand, und die Kraft zur Verwandlung, zur Verdichtung des Lebens nicht fand. Es sind vor allem in den ersten Kriegsjahren zahllose Gedichte geschrieben und gedruckt worden. Geblieben ist nur ein geringer Teil, der jetzt in einem Bande der Sammlung „Deutsche Literatur", Reihe „Politische Dichtung" (Reclam) zusammengestellt ist[1]. Und wenn diese Dichtung ein gültiges Zeugnis jener Zeit des Kämpfens und des Leidens ist, muß sie das Bild ihrer Menschen in Wachstum und Wandlung spiegeln.

Wie eine starke Welle hebt schon in den ersten Kriegstagen die Dichtung an. Jeder Einzelne fühlt sich aufgerufen. Und manchem, dem sein Dasein leer und ohne Sinn gewesen ist, leuchtet mit einem Male eine neue Sinnhaftigkeit, eine wirkliche Berufung auf. So schreibt A. Wildgans: / Wir waren lange ohne Sinn, / die Zeit, die heil'ge, über Nacht / hat sie uns heilig und nützlich gemacht. / In Dehmels „Lied an alle" vom August 1914 klingt das Aufatmen, daß nun das lange dräuende Wetter endlich losbricht: / Argwohn lähmte Freund und Feind, / Jetzt kommt der Krieg, der ehrliche Krieg! / Aber neben diesem ehrlichen Bekenntnis klingt es doch immer wieder auf: Wir haben den Krieg nicht gewollt, wir haben an unserer Arbeit gestanden (H. Johst). Mit flammender Begeisterung ziehen alle in diesen aufgezwungenen Kampf, und neben Dehmels Bekenntnis — er zog als 52jähriger freiwillig hinaus — steht Bindings feierlicher Gesang. Er sieht den Soldaten gleich dem Kreuzfahrer des Mittelalters:

Ich zieh in einen heil'gen Krieg,
Frag nicht nach Lohn, frag nicht nach Sieg.
— — — — — — — —
Kein Kreuz such ich und keinen Gral,
Und bin doch heilig tausendmal
Als meiner Sache Streiter.

Den schönsten Ausdruck aber hat die glühende Bereitschaft zum Kampf gefunden in Lerschs „Soldatenabschied". Er schrieb das Gedicht auf die letzte Seite seines Gebetbuchs, als er in den ersten Kriegstagen mitten unter den Soldaten in der Heimatkirche kniete, und seitdem ist es nie wieder verklungen im deutschen Land: / Deutschland muß leben, / Und wenn wir sterben müssen...

Der nächste Mensch in diesem Kampfe wird dem Soldaten der Kamerad. Es ist ein ganz Neues, das ihm da begegnet in dieser Bindung an den Brudermenschen, dem er nun für Leben und Tod zugesellt ist. Alle großen Worte von der Brüderlichkeit werden zunichte vor diesem einfachen Miteinandermarschieren, und in Lerschs Gedicht „Kriegskameraden" ist es lebendige Gestalt geworden: / Wer einmal im Schlag der Granaten stand, / den hat das Herz schon Bruder genannt. / Sie sind zusammen — mehr braucht es nicht, / Mit dem ganzen Draufgängertum dieser ersten Kriegszeit ruft Ludwig Thoma aus: / Komm, was es sei! Wir wollen es gemeinsam tragen /. Und sie haben alles gemeinsam getragen, wortlos in diesen Jahren des Leidens. Wir alle wissen, wie die Kameradschaft des großen Krieges gerühmt worden ist von Freund und Feind. Und jeder Soldat spricht von ihr als dem großen Erlebnis. Da war alles Trennende wirklich versunken. — Neben dem Kameraden aber, mit dem sie Seite an Seite kämpfen, leuchtet in der Dichtung das Bild der deutschen Frau, die ihnen Symbol der bedrohten Heimat ist. Mit angstvollem Herzen läßt die Mutter den Sohn von dannen ziehn. Sie bangt um das Leben des Kindes, das sie getragen: / Was tust du, Kind, im grauen Rock? / Und der Sohn antwortet kühn: / Der Tod bleibt immer, wo er war. / Bei Gott — auch ich und du sind da — (W. Flex). Ein anderer aber ruft es der Mutter zu: / Laß mich gehn, Mutter, laß mich gehn, / alles Weinen kann nun nichts mehr nützen, / denn wir gehn, das Vaterland zu schützen / (Lersch). Und die deutschen Mütter ließen die Söhne ziehn. Die kämpften draußen für das Leben der Mutter, der Frau und der Braut. Tapfer wollten sie sich zeigen: Du sollst keinen feigen Knechten frein (Lersch). Da gab es nicht Zweifeln und Zaudern.

Nie ist dem Deutschen die Heimat so köstlich erschienen als nun, da sie bedroht ist von des Feindes Gewalt, und immer wieder klingt in den Gedichten das Hölderlinsche „Heilig Vaterland" auf. Hier wird der Bereich des Diesseitigen hinaufgehoben in die Sphäre des Religiösen. Das Wort vom heiligen Krieg für das heilige Vaterland ist erfüllt von der Kraft der Jahrhunderte. Es steht dahinter nicht der pharisäische Glaube an das eigene Volk als das vor allen andern auserwählte, sondern der Glaube an den gerechten Krieg, der erlaubt ist und Gottes Auftrag sein kann: / Heilig Vaterland / In Gefahren / Deine Söhne stehn / Dich zu wahren / (R. A. Schröder). Das schönste Geschenk aber für das deutsche Volk war in diesen Stunden die Heimkehr des Arbeiters. Er, den man den vaterlandslosen Gesellen geheißen, konnte nun sagen:

Ich hab so lange nicht gewußt,
Was Heimat sei und Vaterland,
Sprachs einer mit durchglühter Brust,
Winkt ich nur spöttisch mit der Hand.
— — — — — — — —

[1] Vgl. diese Zeitschrift 139 (1940) 206.

Da kam des Krieges rote Flut,
Ein Rauschen sprang in meiner Brust empor
Und wurde wilder Brand.
Auf einmal wurd' es mir bewußt,
Was Heimat sei und Vaterland.
(A. Petzold.)

Und das Gedicht eines andern Arbeiters, das die Liebe zur Heimat besingt, Karl Brögers „Bekenntnis" ist allenthalben im Lande bekannt geworden. Der Kanzler des Reiches zitierte es 1914 im Reichstag: Herrlich zeigte es aber deine größte Gefahr, / daß dein ärmster Sohn auch dein getreuester war.

Unabweisbar aber steigt vor dem tapferen Kämpfer die Frage nach Gott und dem Tode auf, nun das Leben bedroht ist. Wird sich die glühende Begeisterung, der heilige Zorn auch vor dem kalten Gesicht des Todes bewähren? Ein deutscher Soldat ruft es uns zu: / Fall ich am Donaustrand, sterb ich in Polen, / Was liegt daran? / Eh sie meine Seele holen, / kämpf ich als Reitersmann / (H. Zuckermann). Und neben dem Ton dieser fröhlichen Kampfeslust klingt das tiefe Wissen um die Bedeutungslosigkeit des Einzelnen vor der Gemeinschaft an. Wir hörten es in Lerschs Ruf „Deutschland muß leben, / Und wenn wir sterben müssen." — R.A. Schröder sagt es in seinem Hymnus „Deutscher Schwur": ... / Du sollst bleiben, Land, / Wir vergehn. / In dieser bedingungslosen Bereitschaft zum Tode leuchtet erschütternd die läuternde Kraft der Kameradschaft auf. Getreu dem Worte Christi, daß niemand Größeres tun kann, als daß er sein Leben gibt für die Seinen, spricht die Dichtung des Krieges vom Opfertod für den Kameraden. Der Dichter F. Dibelius gestaltet diesen Gedanken in einem Gedicht „Das Letzte". Er ist im Frühjahr 1916 selbst gefallen. Und W. Flex schreibt in einem Feldpostbrief 1914: „Ich gestehe, früher nicht lebendig gewußt zu haben, wie das blutige Leiden eines Reinen und Großen fremde Seelen entsühnen kann. Nun fühlen wir die seelenweitende und lebenumschaffende Kraft des stellvertretenden Leidens unserer lieben Brüder." Hier ist nicht der Irrglaube der Erlösung des Menschen durch den Menschen gemeint, sondern die echte Erschütterung und die läuternde Kraft, die der Tod in das Leben trägt. Und diese Erkenntnis kann — und sie hat es im Kriege oft bewirkt — zu einer neuen und tiefen Heimkehr zu Gott führen.

Zunächst aber fühlt sich der Soldat siegessicher geborgen in Gottes Hand. Sie alle wissen, „daß sie dem Vater gehören, in dessen sicheren Händen das Schicksal der Deutschen ruht". Niemand hat den Krieg gewollt, so beteuert auch die Dichtung immer wieder, und Gott wird den Gerechten nicht verlassen: / Laß die Gerechtigkeit nicht sterben, Herr! / Das Göttlichste, das diesem Stern verliehen. / Darum liegt Deutschland heute auf den Knieen / (Gleichen-Rußwurm). Immer wieder steigt dieser Ruf zu Gott empor mit dem Anspruch des gerechten Kampfes. Der Glaube an die Gerechtigkeit gibt dem Schwerte die Kraft und segnet die Hand, die es führt. So ist der Gottesbegriff nicht verengt zu dem des „Nationalgottes". Gott ist der Gott aller Völker; doch glaubt der Kämpfer an den Sieg der gerechten, der deutschen Sache.

Ist so die erste Zeit des Krieges im Leben — und in der Dichtung — erfüllt von Rausch und Freude über das Abenteuer, von Kampfesmut und heiligem Zorn, von Siegerglück und Glauben, so beginnt sich dieser mitreißende Optimismus zu wandeln, als der Krieg mit seinem ganzen Ernst im Lande und an der Front spürbar wird. Den großen Einschnitt brachte das Jahr 1916 mit dem Wechsel vom Bewegungs- zum Stellungskrieg. Der zermürbende Kampf von Graben zu Graben, die spürbar werdende Not und die Dauer des Krieges — jeder hatte zu Anfang geglaubt, „Weihnachten sind wir zu Hause" — ließen viele verzweifeln. Das Spiel der Kriegsgegner und Anarchisten begann.

Auch in der Dichtung finden wir nun die Haßgesänge auf Militarismus und Krieg, das Lob der Internationale. — Ernst Jünger schreibt einmal: „Die großen Gesetze der Bewegung wie die Liebe und der Krieg kann der Mensch nicht werten; er ist es selbst, der an ihnen gemessen wird." Und darum haben diese Dichtungen keinen Raum in unserer Betrachtung. Sie haben die Aufgabe der Dichtung, wie wir sie zu Beginn umrissen haben, nicht erfüllt. Sie haben nicht mitgebaut an der ewigen Ordnung des Seins, diese Dichter haben die Probe nicht bestanden.

Neben diesen Stimmen der Verneinung aber steht eine andere Dichtung, die Kunde gibt von der tapferen Bewährung des deutschen Soldaten bis in die letzte Stunde. Es ist nun ein anderer, vertiefter und geläuterter Idealismus, der aus diesem Durchhalten spricht, und das Bild des Kämpfers in der Bindung an die Heimat und den Kameraden, vor Gott und vor dem Tode ist ein völlig anderes.

Immer noch steht der Soldat mit unbedingter Entschlossenheit im Kampf, aber die Sehnsucht nach der Heimat ist in ihm übergroß geworden. Er steht des Nachts auf Wache und sinnt hinüber nach Deutschland, das weit, so weit ist. Doch auf einmal spürt er es ganz lebendig, daß sie in jedem Herzschlag ist und nichts ihn von der Heimat trennen kann („Am Sau" von L. Thoma). Neben dieser Zuversicht wird aber jetzt doch oft das Grauen vor dem Kampf der Völker, die „sich würgend umfangen", laut, und der Mensch betet im Leid der Verlassenheit: / Mutter Gottes, du hast nun all das Bittre gesehn / Und ich kann nicht

mehr zu meiner Mutter gehn. / — — Nun ist keine mehr, die noch kann bei mir stehn, als du. / O, Mutter, wenn ich nun ganz verlassen und einsam bin, / Sprich: ‚Du, mein Kind', und neige dich zu mir hin / (Lersch).

Die Bindung aber an den Kameraden ist im langen Kampf noch fester und stärker geworden. Sie erweist sich nun in Grauen und Not ganz als die große Kraft, von der die Dichtung ein packendes Zeugnis gibt. Nicht mehr ist es der mutige, frohe Mitkämpfer, dem die Lieder vor allem gelten, sondern der tote Kamerad, dessen Tod unfaßlich ist. Jeder Kamerad ist ihnen nun Bruder geworden. Lersch schildert es in seinem Gedicht „Der Tote", wie er bei Nacht aus dem Graben kriecht, um den Toten, der da schon Tage vor dem Drahtverhau liegt, hereinzuholen. Er kann den Gedanken, es müsse sein Bruder sein, nicht loswerden. Und als er ihn unter Einsatz seines Lebens geholt hat, da sieht er, daß es nicht sein Bruder ist, doch: „Es trägt ein jeder Tote des Bruders Angesicht." Das Vermächtnis der Kameradschaft in Grauen und Not nimmt er mit heim: / Ich schwur beim Abschied aus dem Schützengraben / Kamerad, was du nicht hast, das will auch ich nicht haben. Walter Flex aber steht vor einem Soldatengrab und hält mit dem toten Kameraden stumme Zwiesprache. Wie wird er ihm danken können für den Opfertod? Da erklingt des toten Soldaten Stimme: / Die Büblein schlank, die Dirnlein rank, / blühn mir als Totengärtlein Dank.

Die Frau, die uns in der ersten Epoche als die Schutzbedürftige, die Schwache erscheint, für die der Mann das Schwert ziehen muß, um sie und die Kinder zu bewahren vor der Gewalt, hat nun die Last des Krieges mit auf ihre Schultern genommen. Das Angesicht der Frau ist von Kampf und Leid gezeichnet. Glück und Liebe, Glanz und Freude, das wird vielleicht noch einmal in kurzen Urlaubstagen wach. Die Frau, die Hüterin des Lebens, steht in den Fabriken und dreht Granaten, Waffen des Todes. Dennoch ist sie dem Manne Bild des Friedens und Ziel seiner Sehnsucht: / Frau, sieh, so tragen wir auf unsern Händen das Vaterland. / Soldat, ich in der Fabrik und du auf dem Grabenrand. / Soldat, wir tun unsere Pflicht bis an das Ende der Not / (Lersch). — Schulter an Schulter führen sie den Kampf: / Wer schwingt diesmal deine Sensen? / Frauen werden mähen. / Wer geht hinter deinen Eggen? / Frauen werden säen. / Frauen, Frauen!! / (H. Frank). So ist auch die Frau dem Manne im tiefsten Sinne Kamerad geworden.

Über aller Not und Bitternis aber ragt strahlend die Liebe zur Heimat, die sie dies alles ertragen läßt. „Ich glaub' an Deutschland, wie an Gott", heißt es bei Lersch. Daran gibt es nichts zu deuteln und zu drehn. Daheim wartet die geliebte Erde auf die säende Hand, und „jeder Baum singt Heimat mit allen Zweigen". Das ist des Kampfes Sinn und Lohn: / Nichts kann uns rauben / Liebe und Glauben / zu diesem Land /, schreibt Bröger. Der junge Dichter Alfons Petzold aber schenkt uns in „Bekenntnis" ein feines Bild dieser unwandelbaren Liebe zur Heimat:

Ich bin ein Span von deinem Stamme.
von deinem Feuer eine Flamme,
zu jeder Stunde eins mit dir und tiefverwandt,
bist du in mir und ich in dir,
mein deutsches Volk und Land.

Der Tod, den die Dichtung der ersten Epoche als das notwendige Opfer, das mit freudigem Stolz gebracht wird, darstellt, wird nun in der Dichtung spürbar als das bittere Scheiden von einem Leben, das in der Hölle der Materialschlachten zum köstlichsten Gut wird. So ruft es Gerrit Engelke den Menschen zu: ... / O, unser allerhöchstes Glück heißt: Leben. / Ein Leben in Frieden und Stille ist die glückliche Vision, die über dem Schützengrabendasein steht. Dennoch sind sie immer noch bereit, es hinzugeben, und Walter Flex bittet Gott, ihm den Tod nicht in der Stunde der Schwäche zu schicken, damit er die Verwandlung durch den Tod nicht unwürdig erfahre. Lersch aber ruft der Mutter Gottes zu: / Wenn mich die Granate verschlingt, / dann sprich zu deinem Sohn: Er starb für sein Land wie du für die Menschen. / Gib ihm seinen Lohn.

Und die echte Religiosität, die in der Sicht des Todes in dieser späteren Zeit in der Dichtung des Weltkrieges aufklingt, gewinnt nun erst ganz Gestalt. Einerseits wird vor dem Chaos des drohenden Zusammenbruchs die Verzweiflung an Gott und den Menschen laut: ... / Gott ist verwest und Jesus ist gestorben, / Maria in dem Massengrab verdorben / (Bröger). Der Mensch steht hilflos im Irren und Wirren dieser Zeit. Da leuchtet das Bild Gottes tröstend in das Dunkel. Sein Bild steht draußen auf der Heerstraße. In langer Kette ziehen die Soldaten daran vorbei, ein unendlicher Zug. Sie sind grau und müde, so müde. Und von dem schlichten Christusbild geht es wie ein heller Schein in ihr Herz, so deutet es W. Flex in einem Gedicht. Das Bild der schmerzhaften Mutter Gottes wird Lersch zum Symbol des Leidens aller Welt, des Leidensweges der Soldaten nach Kalvaria und der Mütter, die sie trauernd begleiten. Für R. J. Sorge aber ist der Schmerz der Mutter, der am Ostertag in Jubel gewandelt wurde, Zeichen der Erlösung und Hoffnung auf ein neues Leben („Pietà"). Immer wieder hat die Dichtung des Krieges das Geheimnis der Weihnacht gestaltet mit seinem strahlenden Licht. Selbst in Rußlands Weiten, in Frost und Not spüren die Soldaten: „Christ ward geboren", und sie verstehen das Wort vom Frieden tiefer

und innerlicher. In einer warmen, kindlichen Art bittet Lersch die Mutter Gottes, sie möge mit ihrem Kinde in diesem Jahr zu den Soldaten in den vordersten Schützengraben kommen. Alles würden die Soldaten tun, eine Wache für sie und das Kind vor den Graben stellen, der heilige Joseph brauche sich nicht um das Essen zu sorgen: / Du willst ja nur die Armen und Frommen, nur liebende Menschen um dich haben: Ja, Mutter Gottes, dann komm zu uns, zu uns in den vordersten Schützengraben. / Die tiefe Ohnmacht des Menschen aber und die unendliche Größe Gottes versucht H. Claudius in einem Gedicht zu sagen: / Und die Völker kamen zum Herrgott / und wehklagten: Krieg, Krieg. / Und der Herrgott hob seine Augen / und wollte ihnen Antwort stehn. / Da war ein Jahrtausend dahin. / Und keines wußte mehr von jenem Weh /. Hier gewinnt gegenüber dem sieghaften Glauben an die gerechte Sache am Beginn die demütige Frage nach dem Sinn, das Nichtbegreifen Gestalt, und erst diese Not führt die Menschen ganz zu Gott.

So trägt das Bild des Menschen in der Dichtung des Weltkrieges ein doppeltes Gesicht. Dem Menschen der ersten Kriegsjahre, der aus der Selbstsicherheit einer langen Friedenszeit lebt, der mit all seinem Idealismus und seiner Siegesgewißheit dem Tode und Gott mit dem Anspruch des Fordernden entgegentritt, steht der Mensch der späteren Kriegszeit gegenüber. Er kämpft mit dem gleichen Idealismus, doch hat er in Not und Leid die Selbstsicherheit verloren, aber den Glauben an die oft unbegreifliche Sinnhaftigkeit des Daseins gefunden. Das Leben des Menschen der ersten Jahre ist trotz aller scheinbaren Religiosität, die aus den „Kriegsgebeten" und Gesängen vom heiligen Kampfe spricht, im Diesseits beschlossen. Der Mensch vertraut auf seine eigene Kraft. Dann aber wird die Immanenz seines Daseins in der Erschütterung der Kriegsnot hinaufgehoben zur Transzendenz, zu einem neuen Bild der Welt, wie es denn christliche Lehre ist, daß erst im Leid die Welt „erkannt" wird. Die satte Welt der Vorkriegszeit versinkt, alle Sicherheit schwindet, und der Mensch steht allein vor der Geworfenheit des Seins, allein in dem schweren Kampfe, daß auch in diesen Bereichen des Grauens die Würde des Menschen vor der Gesichtslosigkeit des technisierten Massenmenschen bewahrt werde. Er hat aus dieser Erschütterung eine neue Tiefe gewonnen. Sie wurde die Brücke zum Ewigen. Denn am Ende dieser schweren Zeit stand für die Besten unseres Volkes nicht die nackte Verzweiflung, sondern ein tiefer Glaube. Die Kriegsbriefe des Tünchergesellen Gerrit Engelke geben davon ein schönes Zeugnis. Er fiel am 20. Oktober 1918 und schrieb kurz vor seinem Tode „in einem Erdloch, schräg in einen Eisenbahndamm gegraben": „Das Schicksal prüft und schlägt uns und wirft uns in unser eigentliches Zentrum, durch das wir immer Weltbeherrscher sein werden, in unsere Geistigkeit zurück. Über alles triumphiert der Geist!"

DAS KAUSALGESETZ UND DIE MODERNE ATOMPHYSIK

Von Nikolaus Junk S. J.

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts wandelt die Physik auf revolutionären Bahnen. Den Anstoß dazu gab die Entdeckung der atomistischen Struktur der Energiestrahlung durch M. Planck im Jahre 1900. Es war ein damals unerhörter Gedanke, daß die Aufnahme und Abgabe von Energie nur unstetig in genau bestimmten, von der Härte der Strahlung abhängigen „Quanten" erfolgen sollte. Im Verlauf der Entwicklung mußten immer mehr altgewohnte, wohlbegründete und vielfach bewährte Auffassungen preisgegeben werden. In den zwanziger Jahren war die Lage so verzweifelt, daß man allgemein von einer Krise der Physik sprechen zu müssen glaubte. Die Ergebnisse der Forschung ließen die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Naturwissenschaften immer mehr ins Wanken geraten. Eine neue Revolutionstat folgte durch die genialen Schöpfungen W. Heisenbergs und E. Schrödingers. Wiederum stürzte ein für gesichert gehaltenes naturwissenschaftliches Gebäude zusammen, das unter seinen Trümmern die festesten Fundamente jeder wissenschaftlichen Forschung hoffnungslos zu begraben drohte. Mit aller Entschiedenheit wurde von Physikern und Naturphilosophen behauptet, durch die Resultate der modernen Atomphysik sei das Kausalitätsgesetz endgültig als falsch erwiesen; in der Natur herrsche nicht Determinismus, sondern Indeterminismus. Weit über die Grenzen der Physik hinaus haben diese Lehren ihre Wellen geschlagen. Glaubte man doch mit dem Kausalgesetz auch die Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis bedroht. Andere meinten, nun sei von den Naturwissenschaften her ein Zugang zum Problem der Willensfreiheit gewonnen.

Es kann nicht Ziel dieser Ausführungen sein, ein vollständiges Verständnis der modernen atomphysikalischen Theorien zu vermitteln. Dazu wären schwierige mathematische Rechnungen notwendig. Unsere Aufmerksamkeit in diesen Zeilen gilt lediglich der Leugnung des Kausalsatzes auf Grund der heutigen Atomphysik. Es sollen deshalb unter Verzicht auf allen mathematischen Apparat in möglichst allgemeinverständlicher Form

die Gedankengänge, die zu dieser Leugnung führten, aufgezeigt und ihre Berechtigung geprüft werden.

Der Kausalsatz der Naturwissenschaften, auch Kausal- oder Kausalitätsgesetz genannt, besagt, daß jeder Zustand im materiellen Geschehen durch den unmittelbar vorhergehenden, von dem er als seiner Ursache abhängt, eindeutig festgelegt ist. Er behauptet also einen notwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung derart, daß gleiche Ursachen immer die gleichen Wirkungen hervorbringen. Die Wirkung ist der Ursache stets quantitativ gleich und von ihr mit strenger Notwendigkeit determiniert.

Zu besonderer Bedeutung ist in der Physik eine etwas andere Fassung des Satzes gelangt, die eigentlich eine Folgerung des Kausalsatzes selbst darstellt. Wenn nämlich der Ablauf des anorganischen Geschehens mit genau bestimmter Notwendigkeit erfolgt, gestattet die exakte Kenntnis der Ursache und der Gesetzmäßigkeiten des Geschehens, die Wirkung vorauszusagen. Ist demnach der augenblickliche Zustand eines materiellen Systems bekannt, so läßt sich die Zukunft berechnen. In dieser Form fand der Kausalsatz seinen klassischen Ausdruck in dem sogenannten Laplaceschen Dämon. Laplace hat nämlich einen fingierten Weltgeist angenommen, dem alle Zustandsgrößen der gesamten Welt für einen bestimmten Augenblick bekannt seien und der dazu alle Naturgesetze kenne. Ein solcher Dämon könnte jeden weiteren Zustand der Welt für jeden Zeitpunkt vorausberechnen und angeben. Diese Voraussagbarkeit ist also ein Kriterium für die Geltung des Kausalitätsgesetzes und gibt die Möglichkeit einer Kontrolle.

Mit dem Kausalsatz nicht einfach gleichzusetzen ist das Kausalitätsprinzip der Metaphysik. Nach diesem fordert jedes kontingente Sein und Geschehen eine Ursache, der es seine Existenz verdankt. Ein ursachloses Geschehen ist danach unmöglich. Dieses Prinzip ist allgemeingültig und findet Anwendung auf alles kontingente Sein, auch auf die freien Entschließungen vernunftbegabter Geschöpfe, nicht nur auf das Geschehen, das Gegenstand der physikalischen Forschung ist und notwendige Zusammenhänge aufweist. Dieser metaphysische Satz, das sei schon hier gesagt, wird von den Resultaten der neuesten Physik überhaupt nicht betroffen, wie öfters infolge mangelhafter Unterscheidung beider Sätze angenommen wird.

Bis in unser Jahrhundert herein galt das Kausalgesetz als unantastbare Voraussetzung aller naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Erst in allerneuester Zeit ist seine Gültigkeit angezweifelt worden, und zwar auf Grund der statistischen Auffassung der für die atomare Kleinwelt gefundenen mathematischen Gesetzmäßigkeiten.

Zum ersten Mal trat in der Physik eine wahrscheinlichkeitstheoretische Auffassung naturwissenschaftlicher Gesetze auf bei der genaueren Diskussion des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik. Große Erfolge hatte diese Deutung zu verzeichnen bei der Erklärung der Gasgesetze. Nach der molekularkinetischen Theorie der Materie sind im gasförmigen Aggregatzustand die Molekeln oder Atome frei beweglich und befinden sich auch in ständiger Bewegung; diese Bewegung der kleinsten Teilchen ist gänzlich ungeordnet, hat aber bei gleichbleibender Temperatur einen konstanten Mittelwert, der der Temperatur entspricht. Je größer der Durchschnittswert der Bewegungsenergie der Einzelteilchen, desto höher ist die Temperatur des Gases. Der Druck, den ein Gas in einem Gefäß auf die einschließenden Wände ausübt, kommt zustande durch die dauernden Stöße der Einzelmolekeln auf die Wandfläche. Obwohl die einzelnen Molekeln ganz verschieden große Bewegungsenergie haben und somit auch eine jeweils verschiedene Kraft bei ihrem Aufprallen auf die Wand übertragen, so ist der ausgeübte Druck bei gleichbleibender Temperatur dennoch konstant und entspricht dem Durchschnittswert der Einzelkräfte, die auf die Flächeneinheit übertragen werden. Denken wir uns, eine Wand wird trommelfeuerartig mit Bällen bombardiert. Ununterbrochen fliegt eine unübersehbare Menge von Bällen, die die allerverschiedensten Geschwindigkeiten haben, auf die Wand; diese sei so schwer oder derartig befestigt, daß sie nicht auf jeden einzelnen Stoß eines Balles reagieren kann. Dann wird durch das Bombardement ein gleichbleibender Druck ausgeübt, wenn nur der Mittelwert der Bewegungsenergie, die die Bälle mitführen, konstant bleibt. Genau so ist es in einem geschlossenen Gasraum, solange die Bewegung der Teilchen ungeordnet bleibt. Bei der ungeheuern Menge der beteiligten Gasteilchen ist der wahrscheinlichste Zustand der, daß der Durchschnittswert der Energie in allen drei Richtungen des Raumes gleich groß ist. Es ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch höchst unwahrscheinlich, daß auf einmal alle Molekeln geordnet in nur einer Richtung sich bewegen. Das Gasgesetz, daß bei gleicher Temperatur das Produkt aus Volumen und Druck eines Gases einen konstanten Wert hat, ist also ein Wahrscheinlichkeitsgesetz. Eigenart solcher Gesetze ist, daß sie Aussagen machen über das Verhalten einer großen Menge von Individuen, über die Bewegung und Energie eines Einzelteilchens wird nichts ausgesagt. Der Physiker befindet sich in der Lage eines Versicherungsmathematikers. Dieser kann auch auf Grund statistischer Gesetze genau angeben, wieviel Menschen z. B. in Deutschland innerhalb des nächsten Jahres an Tuberkulose sterben werden, über das Einzelschicksal kann er nichts sagen.

Der statistische Wert ändert sich aber sofort, wenn außergewöhnliche Ereignisse, wie Seuchen oder Epidemien, eintreten.

Wenngleich solche statistische Gesetze auch nicht unmittelbar kausal determinierte Vorgänge betreffen, sondern Durchschnittswerte darstellen, so bedingen sie doch keine Leugnung der Kausalität; im Gegenteil, gerade wenn vorausgesetzt wird, daß die Einzelteilchen im Gas nach streng determinierter Kausalität sich verhalten, ergeben sich auf Grund wahrscheinlichkeitstheoretischer Betrachtungen für eine große Zahl von Teilchen die durch die Wissenschaft gefundenen statistischen Gesetzmäßigkeiten.

Zu einer ganz andersartigen statistischen Auffassung des Naturgeschehens im Atominnern führte die Diskussion der Quanten- und Wellenmechanik. Es sind dies zwei atomphysikalische Theorien, die unabhängig voneinander entstanden sind, in gänzlich verschiedener Weise das inneratomare Geschehen rechnerisch darstellen, aber dennoch mathematisch gleichwertig sind.

Das bekannte Atommodell von N. Bohr hatte zu erheblichen Schwierigkeiten geführt. Aus den Rutherfordschen Versuchen hatte sich ergeben, daß die Atome aus einem positiv elektrisch geladenen Kern und negativ geladenen Elektronen bestehen. Der Kern ist für die schwere Masse des Atoms verantwortlich; die Elektronen sind um den Kern herum angeordnet und kompensieren dessen Ladung, so daß das Atom als Ganzes elektrisch neutral ist. Es war jedoch schwer zu verstehen, in welcher Weise sich die Elektronen um den Kern bewegen. Sie müssen als bewegt angenommen werden, weil sie sonst kraft der elektrischen Anziehung in den Kern stürzen würden, wie ein unbewegter Mond infolge der Massenanziehung auf die Erde fallen müßte. Anderseits müssen aber im Atom umlaufende Elektronen elektromagnetische Wellen in den Raum hinaussenden, sie müßten also ständig leuchten. Zudem würden sie durch Strahlung ihre Energie verlieren und mit der Zeit doch in den Kern fallen. Bohr erkannte, daß für die Vorgänge im Atom die Quantentheorie von Bedeutung sein müsse. Danach wären nur diskrete Energiezustände im Atom zulässig, wie auch die Elektronenstoß-Versuche gezeigt hatten, m. a. W. nicht alle Bahnen sind für die Bewegung der Elektronen möglich wie bei den Planeten, sondern nur einige ausgezeichnete, die mit dem Energieatom in Zusammenhang stehen. Um das Atommodell mit der Quantentheorie in Verbindung zu bringen, machte nun Bohr zwei Annahmen: 1. Es sind nur bestimmte Bahnen den Elektronen erlaubt, die (in etwas willkürlicher Weise) mit dem Wirkungsatom verknüpft sind. Beim Umlaufen auf diesen Bahnen senden die Elektronen keine Strahlung aus. 2. Beim Übergang von einer kernnäheren auf eine kernfernere Bahn nehmen die Elektronen ein Energieatom auf, das sie beim umgekehrten Übergang als Licht einer bestimmten Wellenlänge wieder abgeben. Auf Grund dieser Annahmen ließen sich die Frequenzen des Lichtes, die ein Atom aussendet und die im Spektrum sich zeigen, berechnen. Die Theorie feierte große Erfolge, weil sie viele beobachtete Gesetzmäßigkeiten wenigstens einigermaßen genau rechnerisch wiedergeben konnte. Doch hat sie nie die ungeteilte Zustimmung der Physiker gefunden, weil die Quantelung der Elektronenbahnen sowie die Strahlungslosigkeit bei der Bewegung auf den Bahnen nicht einsichtig gemacht werden konnten. Überhaupt wurden Aussagen über Elektronenbahnen im Atom und Übergänge zwischen solchen Bahnen, die sich jeder experimentellen Nachprüfung entzogen, als unbehaglich empfunden. Die sonderbaren Annahmen Bohrs waren für die Physik unverständlich. Trotz der Anschaulichkeit des Atombildes und der zweifellos großen Erfolge der Theorie konnte diese Verquickung alter Physik mit den revolutionär neuen Anschauungen der Quantentheorie nicht befriedigen.

Um diese Schwierigkeiten zu beheben, schuf Heisenberg seine neue Theorie. Als Aufgabe der Physik galt ihm im Sinne positivistischer Wissenschaftsauffassung, lediglich die Vorgänge zu beschreiben, nicht aber Erklärungen zu geben. Es war nun offenbar nicht möglich, Elektronenbewegungen zu beschreiben nach den Gesetzen, die gefunden worden waren für die Bewegung makroskopischer, der Sinneswahrnehmung zugänglicher Körper, wie sie in der „klassischen" Mechanik, vor allem in der Himmelsmechanik zum Ausdruck kommen. Es mußte eine neue Mechanik geschaffen werden für das inneratomare Gebiet, und diese mußte eine „Quantenmechanik" sein, d. h. die Quantenpostulate Bohrs mußten sich aus ihr als notwendige Folgerung ergeben. Von vornherein wurde darauf verzichtet, unkontrollierbare Annahmen über Bahnen und Umlaufszeiten von Elektronen zu machen, und es wurde festgesetzt, daß nur solche Größen in die Rechnung eingesetzt werden sollten, die experimentell nachprüfbar wären. Das sind die Frequenzen und Intensitäten der Spektrallinien, die von den Atomen herrühren, sowie die verschiedenen Energiestufen, die ein Atom annehmen kann. Es war also Aufgabe der neu zu schaffenden Quantenmechanik, die zwischen diesen Größen obwaltenden Beziehungen in einen Zusammenhang zu bringen und es zu ermöglichen, das subatomare Geschehen rechnerisch zu bewältigen. Zu diesem Zwecke schuf Heisenberg einen neuen mathematischen Kalkul. An Stelle der Zahlen der gewöhnlichen Mathematik treten in der quantenmechanischen Rechnung quadratische Schemata von Zahlen, sog. Matrizen. Diese enthalten alle Angaben, die auf Grund des experi-

mentellen Befundes über das Atomgeschehen gemacht werden können. Von besonderer Bedeutung für unsere gegenwärtige Frage ist die Produktenregel. Die Multiplikation gewöhnlicher Zahlen ist kommutativ, es ist belanglos für das Resultat, welche Zahl an erster Stelle steht, 2×3 ergibt dasselbe Resultat wie 3×2. Bei Multiplikation von Matrizen jedoch sind die Faktoren nicht vertauschbar. Das Produkt aus der Matrix a und der Matrix b ist nicht gleich dem Produkt der Matrix b mit der Matrix a. Der Fehler, der entsteht bei der Gleichsetzung beider Produkte ist von der Größenordnung des Planckschen Wirkungsquantums, einer minimalen Größe von der Ordnung 10^{-27}, die allerdings bei subatomaren Dimensionen bereits in die Waagschale fällt und deshalb bei der Berechnung des Geschehens im Atom berücksichtigt werden muß. Die Matrizenrechnung war, ohne daß jedoch Heisenberg darum wußte und ohne daß man an eine Anwendung in der Physik gedacht hatte, bereits einige Jahrzehnte früher von Mathematikern aus rein mathematischem Interesse ausgebildet worden.

Der nicht-kommutative Charakter der Multiplikation von Matrizen führt zu der sogen. Unbestimmtheitsrelation, die sich als Grundlage der Quantenmechanik erwiesen hat. Heisenberg selber gab dieser Unschärfebeziehung folgende Deutung: Es ist prinzipiell unmöglich, zugleich Ort und Geschwindigkeit einer subatomaren Partikel genau zu messen. Zur Ortsbeobachtung ist nämlich möglichst kurzwelliges Licht notwendig, da es sich um kleinste Dimensionen handelt. Das kurzwellige Licht aber übt wegen seines Energiereichtums auf die Partikel eine starke Wirkung aus, die die Geschwindigkeit verändert. Will man diese Beeinflussung der Geschwindigkeit vermeiden, dann ist längerwelliges Licht erforderlich. Dieses aber gestattet keine exakte Ortsbestimmung. Die Größen also, die den physikalischen Zustand eines Elektrons bestimmen, Ort und Geschwindigkeit oder Ort und Impuls (gleich Masse mal Geschwindigkeit), sind niemals zugleich genau feststellbar. Das Produkt der beiden Ungenauigkeiten der Orts- und Impulsmessung ist von der Größenordnung des Planckschen Wirkungsquantums. Je genauer die eine Bestimmung, desto ungenauer die andere. Würde der Ort ganz genau gemessen, dann würde die Impulsbestimmung notwendig unendlich ungenau und umgekehrt. Diese Unmöglichkeit einer gleichzeitigen genauen Messung von Ort und Impuls ist nicht begründet in der Unvollkommenheit der Instrumente, die sich vielleicht einmal beheben ließe, sondern sie ist eine prinzipielle, die in der Natur der Dinge selbst begründet liegt. Aus dieser Feststellung zieht nun die gesamte moderne neupositivistisch orientierte Physik den Schluß, das Elektron habe keinen definierten Ort und keine definierte Geschwindigkeit; es sei „sinnlos", in der Mikrophysik überhaupt von Ort und Geschwindigkeit zu sprechen. Damit wird aber auch der Kausalsatz sinnlos. Wenn die Dinge selbst in keinem definierten Zustand sich befinden, kann es auch keine determinierte Kausalität geben; dann ist es sicherlich unmöglich, mit Bestimmtheit die zukünftige Entwicklung vorauszusagen. Es lassen sich nur Wahrscheinlichkeitsaussagen machen, die einen gewissen Spielraum lassen und nur das ungefähre Verhalten angeben. Da in der Mikrophysik alles Geschehen den quantenmechanischen Gesetzen folgt, gilt das Kausalitätsgesetz für definitiv erledigt.

Zu demselben Ergebnis führte die genauere Diskussion der Wellenmechanik. Diese Theorie wurde begründet durch den französischen Physiker L. de Broglie, weiter ausgebaut und verallgemeinert durch E. Schrödinger. Nach einer aus der Relativitätstheorie bekannten Beziehung sind Masse und Energie äquivalent. Jeder Masse kommt Energie zu, und jede Energie hat träge Masse. Die Energie, die einer Masse entspricht, ist gleich dem Produkt aus der Masse selbst und dem Quadrat der Lichtgeschwindigkeit: $E = mc^2$. Anderseits kommt jeder Schwingungsbewegung eine Energie zu, die gleich ist dem Produkt aus der fundamentalsten Konstante der modernen Physik, nämlich dem Planckschen Wirkungsquantum h, und der Frequenz der betreffenden Schwingung: $E = h\nu$. Auf Grund dieser beiden Beziehungen ordnete De Broglie in einfacher Weise jedem Materieteilchen eine Schwingungszahl zu, wie sie sonst nur bei Wellen vorkommt. Mathematisch war damit das korpuskulare Teilchen in eine Welle aufgelöst, die durch Schwingungszahl und Wellenlänge charakterisiert ist. Das Elektron, das nach der Bohrschen Theorie sich als Körperchen auf einer geschlossenen Bahn im Atom bewegt, war nunmehr aufzufassen als eine Welle, die dauernd die ganze Bahn erfüllt. Unter dieser Voraussetzung sind aber nur solche Bahnen möglich, die ein ganzzahliges Vielfaches der Wellenlänge darstellen, weil sonst die Welle durch Interferenz sich selbst auslöschen würde. Die Rechnung ergab als „erlaubte" Bahnen gerade jene, die Bohr bereits angenommen hatte, ohne jedoch einen Grund dafür angeben zu können. Jetzt erwiesen sie sich als notwendige Folgerung aus der Wellennatur der Materie. Auch durch Experimente wurde diese Auffassung bestätigt, indem bewegte Elektronen sich wie Wellen verhielten und Beugungserscheinungen zeigten, wie sie von Röntgenstrahlen gleicher Frequenz bereits bekannt waren. Genau wie das Licht früher schon sowohl Wellen- wie auch Korpuskeleigenschaften aufwies, so fand sich jetzt die gleiche Doppelnatur auch bei der Materie.

Diesen Gedanken griff Schrödinger auf, um das gesamte Geschehen im Innern des Atoms zu be-

schreiben durch Wellengleichungen, wie sie sonst zur mathematischen Bewältigung von Schwingungsvorgängen, die durch den Raum als Wellen sich ausbreiten, üblich waren. Das Ergebnis seiner Rechnung war, daß alle Zustände des Atoms und die bereits früher errechneten Konstanten ohne weitere Annahmen sich ergaben. Die Vorgänge im Atom ließen sich also verstehen, wenn man die kleinsten Materieteilchen nicht als Körperchen, sondern als Materiewellen auffaßte. Natürlich war damit noch nicht geklärt, was eigentlich in den Wellen schwingt. Schrödinger selbst nahm zunächst an, daß die schwingende Größe, die wie bei einer Wellenbewegung periodisch ihren Wert verändert, die Dichte der elektrischen Ladung angebe, die den Elektronen zukomme. Dann aber gelangte zu allgemeiner Anerkennung die von M. Born gegebene Deutung der Wellen als Wahrscheinlichkeitswellen. Jede Partikel ist mit einer Welle verbunden und die Höhe der Wellenberge gibt die Wahrscheinlichkeit an für das Vorhandensein oder Eintreffen von Partikeln an einem Ort. Es sind also wiederum nur statistische Angaben möglich über das durchschnittliche Verhalten vieler Elektronen. Ort, Bewegung und Geschwindigkeit eines Einzelteilchens bleiben völlig unbestimmt. Statt kausal determinierter Vorgänge gibt es nur mehr oder weniger „zufällige". An die Stelle strenger Kausalität tritt statistische Variationsbreite. Damit wird es vollkommen unmöglich, irgendeinen physikalischen Vorgang genau vorauszusagen.

Beide Theorien, die quantenmechanische und die wellenmechanische, sind, obwohl ganz andersartige Anschauungen ihnen zugrunde liegen, mathematisch gleichwertig. Es lassen sich die Ausdrücke genau angeben, die einander entsprechen. Es kann auch keinem Zweifel unterliegen, daß das Geschehen im Bereich des Atomaren durch beide Theorien richtig wiedergegeben wird. Die unverständlichen Annahmen des Bohrschen Atommodells werden begreiflich. Fraglich bleiben nur die Folgerungen, die gezogen werden und die Geltung des Kausalitätsgesetzes betreffen.

Auf eine Ungültigkeit des Kausalsatzes läßt sich aus den vorliegenden Theorien nur schließen bei einer positivistischen Denkhaltung. Das ist allerdings mit geringen Ausnahmen die Einstellung der Physiker von heute. Der naturwissenschaftliche Positivismus war eine Reaktion auf die spekulative Naturphilosophie Schellings und seiner Schule. Sein Hauptvertreter war der Naturforscher E. Mach. Einzige Quelle der Naturerkenntnis ist ihm die Empirie. Die Existenz einer Außenwelt ist aber durch die Erfahrung nicht nachprüfbar und für die Positivisten deshalb eine sinnlose Hypothese. Die Dinge sind ihnen nur Komplexe von Elementen der Wahrnehmung, und die Aufgabe der Physik besteht einzig darin, die Wahrnehmungsgegebenheiten zu ordnen und in einen gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen. Im wesentlichen ist das auch noch die Anschauung des sogen. Neupositivismus von heute. Die Physik hat nur zu beschreiben, nicht aber zu erklären. Wenn auch die reale Existenz der Außenwelt nicht gerade geleugnet wird, so wird als real doch nur das angenommen, was der Beobachtung zugänglich und experimentell nachprüfbar ist. Alle Erklärungen, die über die Beobachtung hinausgehen, werden als „metaphysisch" und damit als „sinnlos" abgelehnt. Die Frage, was objektiv, unabhängig von der Beobachtung existiere und sich abspiele, wird als unsinnig von vornherein abgewiesen. Nun sind aber die kausalen Abhängigkeitsverhältnisse im Atominnern nicht beobachtbar. Jede Beobachtung hat im Subatomaren notwendig ihre prinzipielle Grenze, die ihren Ausdruck findet bei quantenmechanischer Betrachtung in der Unschärferelation, bei wellenmechanischer Auffassung in der Wellennatur der Materie. Vom positivistischen Standpunkt ist es also nur konsequent, den Kausalsatz als endgültig erledigt abzutun. Mit der Preisgabe des positivistischen Standpunktes fällt aber sofort auch diese radikale Folgerung. Wer nicht alle Realität mit Beobachtbarkeit gleichsetzt, wer außer positivistischer Physik auch noch Metaphysik für möglich hält, kann sich diese Konsequenz nicht zu eigen machen. Lichtenberg hat früher bereits das Problem des Positivismus gekennzeichnet durch die Frage: Können Mädchen im Dunkeln erröten? Die Erfahrung kann auf diese Frage keine Antwort geben, sie hätte zur Beobachtung Licht nötig, kann also über den Zustand im Dunkeln nichts aussagen.

Was folgt nun wirklich aus der modernen Atomphysik? Im Atomaren hört die Nachprüfbarkeit der Kausalverhältnisse auf. Auch eine Verfeinerung der Meßinstrumente und -methoden wird daran nichts ändern, da diese Unmöglichkeit in der Natur der Sache liegt. Jede Beobachtung im Gebiet des Atomaren setzt nämlich einen Eingriff in das Geschehen selbst voraus und bringt eine Beeinflussung des zu beobachtenden Vorgangs mit sich. Das Objekt selber ändert sich gleichsam unter den Händen des Experimentators. Damit ist auch endgültig die Hoffnung begraben, den Kausalsatz empirisch zu begründen. Mag auch Kausalität gelten, in der Mikrophysik läßt sie sich nicht nachweisen. Die Gültigkeit des Satzes muß aus einer andern Quelle hergeleitet werden.

Der Ablauf des Geschehens läßt sich nicht voraussagen, weil niemals der Zustand der Welt genau feststellbar ist. In dem Satz: „Wenn alle Zustandsgrößen eines Systems bekannt sind, ist die Zukunft berechenbar", ist die Bedingung nicht realisierbar. Es bedeutet allerdigns eine zu weitgehende Behauptung, wenn neopositivistische

Denker sagen, diese Unmöglichkeit sei eine absolute, so daß auch keinem überweltlichen Geiste der augenblickliche Zustand bekannt sein könnte, da es einen bestimmten Zustand überhaupt nicht gebe. Nachgewiesen ist nur, daß menschlichem Forschen in der atomaren Kleinwelt unüberschreitbare Schranken gezogen sind. Wenn das Geschehen dennoch determiniert ist, was durch die modernen Theorien keineswegs ausgeschlossen werden kann, dann müßte wenigstens dem göttlichen Geist dieser Zustand auch erkennbar sein. Für Gott aber ist die Zukunft offenbar, auch ohne Rechnungen, wie sie der Laplacesche Dämon ausführen müßte.

Bei Licht besehen wird von der modernen Physik der Kausalsatz eigentlich nur in der Form der Vorausberechenbarkeit geleugnet. In dieser Form allein scheint der Satz bekannt zu sein. Das zeigt ein Gedankenexperiment, das Heisenbergs früherer wissenschaftlicher Assistent v. Weizsäcker einmal durchgeführt hat. Dabei soll ein Elektron unter dem Mikroskop photographiert werden im Augenblick der Beleuchtung. Aus dem Versuchsergebnis ließe sich dann berechnen, welche Impulsänderung das Elektron durch den Zusammenstoß mit einem Lichtquant bei der Beleuchtung erfahren hat. Diese Berechnung ist jedoch nur möglich, wenn auch dieses Mikrogeschehen als streng determiniert im Sinne des richtig verstandenen Kausalsatzes vorausgesetzt wird. Ein vorausberechnender Schluß von der Ursache auf die Wirkung wäre nicht möglich, weil die genaue Kenntnis der Ursache mit ihren Bestimmtheiten unerreichbar ist; dagegen ließe sich von rückwärts schließend das Geschehen exakt bestimmen. Allerdings ist dabei zu beachten, daß in den Kausalzusammenhang auch der Beobachtungsvorgang miteinbezogen werden muß. Es handelt sich nicht nur um ein unabhängig vom Beobachter und seinen technischen Hilfsmitteln ablaufendes Geschehen, da durch die Beobachtung der Vorgang selbst beeinflußt wird.

Eine andere Folgerung aus der heutigen Atomphysik, die zwar nicht den Kausalsatz betrifft, möge wegen ihrer Bedeutsamkeit hier kurz angemerkt werden. Zur Beschreibung des atomaren und subatomaren Geschehens sind immer zwei sich widersprechende Bilder notwendig, das der Korpuskel und das der Welle. Unter nur einem dieser Bilder läßt sich das Geschehen nicht vollständig wiedergeben. Je nach der Art des Vorgangs tritt die Korpuskel- oder die Wellennatur mehr in den Vordergrund. Das zeigt, daß unsere Kategorien, mit denen wir anschaulich die Makrowelt erfassen, für die Mikrowelt nicht zutreffen. In dieser Welt des Kleinen und Kleinsten hört die Anschaulichkeit auf. Das kann aber eigentlich gar nicht wundernehmen. Entstammen doch alle unsere anschaulichen Begriffe und Bilder der groben Erfahrung in der uns umgebenden makroskopischen Welt. Manche anschauliche Sinnesqualitäten verlieren in der Mikrowelt wirklich ihren Sinn. Ein Elektron kann keine Farbe haben. Welche Qualitäten im atomaren Bereich ihre Geltung behalten, welche nicht, ist im einzelnen bis heute noch nicht erwiesen. Begriffe, die es ermöglichen, die Atomwelt richtig zu verstehen, sind noch nicht gefunden worden. Ob und wann sie gebildet werden, muß die Entwicklung zeigen.

Die Gültigkeit des Kausalsatzes kann niemals erwiesen werden durch Hinweis auf die Erfahrung. In der Metaphysik wird das Kausalitätsprinzip als allgemeingültig bewiesen. Das Kausalgesetz der Naturwissenschaften ist nun weiter nichts als eine Anwendung dieses metaphysischen Prinzips auf das Geschehen in der anorganischen Natur. In der leblosen Welt fehlt jede Spur von Spontaneität und freier Selbstbestimmung. Wenn demnach im Anorganischen alle Bedingungen für das Wirken der Kräfte gegeben sind, muß die Ursache zwangsläufig ihre Wirkung hervorbringen. Das Geschehen ist von strenger Notwendigkeit beherrscht. Das gilt auch für das atomare Gebiet. Wenngleich die kausalen Abhängigkeiten nicht beobachtbar sind, muß ihr Vorhandensein dennoch gefordert werden wegen des Fehlens jeder Freiheit. Freie Selbstbestimmung setzt geistiges Erkenntnisvermögen voraus, und das findet sich in der anorganischen Natur in keiner Weise. Daraus folgt auch, daß nicht alle Naturgesetze statistischer Art sein können. Auch wenn alle makroskopischen Gesetze wahrscheinlichkeitstheoretisch zu erklären wären, dann müßten wenigstens im Mikrogeschehen sogenannte dynamische Gesetze herrschen, die unmittelbar auf den Kausalverhältnissen beruhen.

Man hat auch in den Wahrscheinlichkeitsgesetzen eine Erklärung für die Möglichkeit der Wunder sehen wollen. Das Wunder sei eine Ausnahme von einem statistischen Gesetz, ein interessanter Streufall, der zwar höchst unwahrscheinlich, aber doch bei statistischer Betrachtung nicht vollkommen unmöglich sei. Bei dieser Erklärung wird indes der Wundercharakter nicht gewahrt. Ein Wunder ist nämlich ein Ereignis, das natürlichen Kräften nicht möglich ist, sondern einen Eingriff in den Ablauf des Naturgeschehens durch ein höheres Wesen erfordert. Gott kann aber Ausnahmen machen sowohl von dynamischen wie auch von statistischen Naturgesetzen.

Somit sind denn die Hoffnungen und auch die Befürchtungen, die von weltanschaulicher Seite geäußert wurden, vollkommen grundlos. Die Grundlagen der natürlichen Gotteserkenntnis werden durch die neuen Theorien nicht im geringsten angetastet, nicht einmal die Gültigkeit des naturwissenschaftlichen Kausalgesetzes wird erschüttert. Die neuartige Auffassung der mikrophysikalischen Gesetzmäßigkeiten wirft kein neues Licht auf die

menschliche Willensfreiheit. Der freie Wille zeigt sich überhaupt nicht im Blickfeld des Physikers. Trotz alledem bleibt aber bestehen, daß die heutige Atomphysik uns einen tiefen Einblick gewährt in den Bau und das Getriebe der atomaren Kleinwelt und daß sie noch manche ungelöste Probleme erkenntnistheoretischer und naturphilosophischer Art in sich birgt.

UMSCHAU

ÖKUMENISCHE REFORMATIONSGESCHICHTE

Zur Reformationsgeschichte von Joseph Lortz

Wer nach der Lektüre der beiden inhaltschweren Bände[1] zu der Skizze der Reformationsgeschichte greift, die Lortz in seinem geistesgeschichtlichen Abriß der Kirchengeschichte (2. Aufl. 1933, S. 45—71) gezeichnet hat, wird sich eines Vergleichs nicht erwehren können: was früher eine mit der Treffsicherheit und zugleich der Überspitzung einer vorläufigen Handzeichnung rasch hingeworfene Skizze war, ist hier zu einem Gemälde geworden, das in ruhiger und meisterlicher Beherrschtheit dem Beschauer sich entgegenbreitet und doch die heimlich wirkende und zusammenfassende Kraft der Skizze von einst bewahrt hat. Durch das ganze Werk geht ein einziger stürmischer und zugleich beherrschter Herzschlag: die Liebe zur ganzen Wahrheit und damit die Liebe zur Kirche; und die Sehnsucht, mit dieser neuen Zusammenfassung der deutschen Reformationsgeschichte Grundsätzliches und Förderndes zu sagen zum großen Thema der Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen. Wir legen hohen Wert auf diese einleitende Feststellung vom grundkatholischen Herzschlag dieses Buches. Denn das ist die einzig mögliche Antwort auf die eindringlichen Bitten, die der Verfasser (I, S. X f.; II, S. 296 und öfter) den katholischen Rezensenten gegenüber ausspricht. Nur so werden wir das wissenschaftliche und christliche Recht haben, bei der Auskultation das Mitschwingen des einen oder andern Herztones festzustellen, der uns weniger gefallen mag.

Es ist nicht unser Vorhaben, hier einen notwendig trocken ausfallenden Auszug aus der lebendigen Fülle dieser zwei klar gestalteten Bände zu geben. Wir können nur jeden, dem die Geschichte der deutschen Reformation eine brennende Herzensfrage ist, auffordern, das ganze Werk eifrig und beharrlich zu lesen. Wir wollen diese wie eine starke Festung aufgebaute Geschichte vielmehr nur von außen (nachdem wir uns gewissenhaft und eingehend in ihrem Innern umgesehen haben) umschreiten und dabei zwei grundsätzliche Überlegungen durchdenken: einmal zur Rechtfertigung, die der Verfasser seinem Werk gibt, und dann zur historiographischen Methode, mit der er das ungeheure Material der deutschen Reformationsgeschichte formt und gestaltet.

1. Es gewährt einen Reiz ganz eigener Art, mit der umfangreichen Rechtfertigung, die Lortz seiner Darstellung gibt, nicht nur im Vorwort des ersten Bandes, sondern ebenso eindringlich im Nachwort des zweiten Bandes und in einer nicht abbrechenden Auseinandersetzung durch das Gesamtwerk hindurch, die Einführungen zu vergleichen, die einst H. Grisar seinem großen Lutherwerk und seinen späteren Lutherforschungen vorausschickte. Welch ein Frontenwechsel seit den Jahren 1911 und 1917! Wie mußte damals Grisar seine Lutherauffassung verteidigen gegen die anscheinend festgefügte Front eines sozial und kirchenpolitisch wohlversorgten Luthertums, gegen die thronenden Professoren, die den wahren Luther auflösenden Historizisten und liberalen Theologen, die sich anschickten, den deutschen Luther des Jubiläumsjahres allenfalls noch gelten zu lassen als den Mann der klassischen Sprachgewalt und den Vertreter des trotzigen Deutschtums. Und nun lese man, unmittelbar anschließend, was Lortz (I, S. VIII—XII) zur Rechtfertigung seiner neuen Darstellung mit starker Eindringlichkeit sagt. Er will eine ungebrochen katholische Auffassung der Reformationsgeschichte vortragen — fernab von aller konfessionellen Verengung, von Beweismacherei, von polemischer Zuspitzung. Sein Ideal ist jene Weite des katholischen Denkens, das die unverletzbare Schönheit der Kirche inmitten des Verfalls, aber auch die christliche Substanz inmitten des anfänglich ergreifend großen und selbst des später erschütternd abwegigen Strebens der lutherischen Neuerung zu erschauen imstande ist. So will das Werk eine Vorbereitung der ökumenischen Fragenlösung sein, eine katholische Gewissenserforschung der kirchlichen Vergangenheit, ein Buch für alle, die an dem Unchristlichen der christlichen Spaltung leiden. Diese Haltung setzt, um nirgendwo falsch verstanden zu werden, bei Leser und Kritiker die gleiche offene Bereitschaft für die Anerkennung alles Wahren voraus, und sei es auf der Gegenseite und sei es noch so peinlich. Damit enthüllen sich aber die Kreise, an die sich Lortz mit seiner „Rechtfertigung" wendet, fast schmerzhaft deutlich, als geistige Bezirke im katholischen Denken, die noch allzu „konfessionell"" und gegenreformatorisch befangen sind und auch heute noch zusammenzucken, wenn jemand die ganze Wahrheit über die Reformation zu sagen wagt oder seiner Ergriffenheit Ausdruck verleiht über die Gewalt christlichen Denkens und Betens, die durch Luther entbunden wurde. Nicht mehr die satte Selbstsicherheit der einstigen protestantischen Kirche, der nicht nur der naturwüchsige Denifle, sondern auch der behutsamere Grisar seine Lutherforschung entgegenhielt, ist hier die Adresse der Rechtfertigung — im Gegenteil, die um die christliche Substanz ringende und damit für die Wesenheit dieser (von Luther noch weitgehend festgehaltenen) Substanz ganz anders als ehedem aufgeschlossene protestantische Kirche wird diese neue Reformationsgeschichte mit tiefem Verständnis aufnehmen. Die Adresse ist vielmehr, so will es von Seite zu Seite eindringlicher erscheinen, ein immer noch konfessionell verschlossener Kreis des katholischen Denkens. Um deren Verständnis ringt das Buch

[1] Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland. I. Bd.: Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung. gr. 8° (XIII u. 436 S.). II. Bd.: Ausbau der Fronten, Unionsversuche, Ergebnis. gr. 8 (332 S.). Mit elf Bildtafeln. Freiburg i. Br. 1939/40, Herder. M 19.—; geb. 25.—

vom Anfang bis zum Ende: es wendet sich an das Verantwortungsbewußtsein des katholischen Lesers (II, S. 296).

Mit Recht? Lortz bemerkt es einmal selbst, daß es „peinlich und unwürdig" wäre (II, S. 296), wollte man derartige grundsätzliche Verteidigungen der eigenen Katholizität immer wieder neu aussagen. Das würfe doch ein betrübliches Licht auf den geschichtskritischen Sinn und den guten Willen im „katholischen Lager" — um diesen altmodischen Ausdruck hier zu gebrauchen. Und es sei hier freimütig herausgesagt (rein als subjektiver Eindruck des Rezensenten), daß Lortz in diesem Sinn allzu aufdringlich scheinen will. Ich glaube nicht, daß es sich bei jenen, die seiner Gesamtauffassung von Reformation hier und dort eine anders schattierte Tönung geben möchten, heute noch um Restspuren einer apologetisch verengten und den geschichtlichen Tatsachen gegenüber nervösen Haltung handelt, sondern vielmehr um Menschen, die aus einer neu zu durchdenkenden geschichtstheologischen Auffassung heraus Zweifel hegen an dem Versuch, durch vollkommen ausgewogene und nach allen Seiten hin irenische (oder sagen wir besser, christlich liebende) Darstellung der Geschichte etwas für die Zukunft wesentlich Förderndes zur Unionsfrage beizutragen. Damit soll diesem erneuten Versuch in keiner Weise sowohl die historiographische Notwendigkeit als auch die ökumenische Dringlichkeit abgesprochen werden, denn es gibt auch auf dem Gebiet der geschichtlichen Erkenntnis noch so vieles zu bereinigen und zu klären. Und daß dies hier in einem so vollendet vornehmen Geist geschieht, ist gewiß eine der hervorragendsten Eigenschaften dieses Werkes. Obschon auch hier vielleicht bescheiden angemerkt werden darf, daß dieser Geist doch auch schon das Gesamtwerk Grisars durchwaltet, von dem (I, S. VIII), „wenn auch in einem ganz andern Sinn" die Einseitigkeit Janssens und Denifles ausgesagt wird. Es ist für mich eine der schönen Erinnerungen aus der Theologenzeit, daß ich mich mit dem greisen Hartmann Grisar über diesen heiligen Geist des Verständnisses für alles echt Christliche auf der protestantischen Seite oft unterhalten durfte. Und Grisar hat dem mit einem Wort Ausdruck verliehen, das gerade angesichts der vornehmen Zielsetzung, die Lortz seinem Werk gibt, der Vergessenheit entrissen zu werden verdient, das Wort eines ungenannten Schweizers: „Der strengste Kirchenbegriff hindert uns nicht, uns alles dessen hoch zu freuen, was von uns getrennte Brüder allüberall vom Erbe Christi sich bewahrt haben und im Leben der einzelnen entfalten, daß vielmehr unsere aufrichtigste, zarteste Hochachtung der *bona fides* Andersgläubiger gilt" (Luther I [1911], S. X). Es will uns demnach scheinen, als sei die von Lortz erstrebte „ungebrochen und betont katholische" Haltung schon früher ein Ideal, und zwar ein weitgehend erreichtes Ideal, gewesen, und als sei die dagegen aufgestellte Kategorie „konfessionell-polemisch" heute etwas überholt, auch auf katholischer Seite, ja hier (unseres Erachtens) mehr als „drüben". Von daher dürfte also wohl die (keineswegs bestrittene) Rechtfertigung des Werkes nicht hergeleitet werden. Es fragt sich vielmehr, ob sie nicht durch die neue Art der Zusammenschau all der Teilergebnisse grundgelegt wird, die sich aus der unendlich verzweigten und fleißigen Forscherarbeit der letzten Jahrzehnte, vorab aus den seit Grisar erfreulich gewachsenen Quellenpublikationen und der vor dem Abschluß stehenden monumentalen Ausgabe der Werke Luthers, dem Geschichtsschreiber anbieten. Damit kommen wir zum zweiten Gedanken dieser Besprechung, zu dem das inhaltreiche Buch anregte: zur Frage nach seiner Methode der Geschichtsbetrachtung.

2. Der Aufbau, den Lortz seinem Werk gibt, ist die Spiegelung seiner schon in der einbändigen Kirchengeschichte so anregend wirkenden Weise der Geschichtsbetrachtung. Wir könnten sie vielleicht am treffendsten in die beiden Bezeichnungen prägen: sie ist organisch und sie ist komplexiv. Und eben von da aus wird sich ein fruchtbarer Ansatzpunkt ergeben für die anerkennende und kritische Beurteilung des großen Werkes.

Zunächst organisch: Lortz offenbart eine ungewöhnlich lebendige Fähigkeit, den Geschichtsprozeß in Analogie zu den Vorgängen im organischen Leben aufzufassen. Das hüllensprengende, zur Höhe drängende, Verkrustungen bildende und wieder über diese notwendigen Erstarrungen hinausplatzende Leben: das ist es, was sich ihm als immer neu begeisternder Vorgang im geschichtlichen Verlauf der Reformation als Gegenstand der Geschichtsschreibung anbietet. Die Sprengkeime kommender Entwicklung erahnen und aufzeigen inmitten des noch unbestritten und unreflektierten Geistesbesitzes (etwa wie bei der Devotio moderna I, S. 121 ff.), die „Spaltpilze" in Luthers Grundhaltung, aus denen die „schnellstens sich mehrenden, sich dauernd unterteilenden innerprotestantischen Auflösungen bis heute" (I, S. 407) zu erklären sind: für solche Nachweise hat Lortz ein fast nervös feines Fingerspitzengefühl. Das führt ihn zu einem der das ganze Werk durchziehenden Leitsätze der Beurteilung, dem man nur lebhaft zustimmen kann: „die Wahrheit braucht zu ihrer Aussprache ein lebendiges Instrument" (I, S. 436), und umgekehrt: wo blutechtes Leben ist, innere Ergriffenheit, persönlicher Einsatz, da ist Leben und Sieg: auch im Irrtum. Das erklärt Luthers unheimliche Durchschlagskraft. Das erklärt auch, daß die katholische Gegenbewegung erst von dem Augenblick an neues Leben entbindet, wo ihre Träger nicht nur dogmatisch korrekt, sondern innerlich erfaßt sind, wie das etwa für die Kölner Kartäuser und die ersten Jesuiten in Deutschland meisterlich gezeigt wird (II, S. 139 ff.). Damit, so will uns scheinen, hat Lortz' Reformationsgeschichte den für das Heute der ökumenischen Sehnsucht wertvollsten Beitrag beigesteuert: nur die lebendige Begeisterung für das ganze Wahre zeugt neues Leben und ruft eine religiöse Antwort heraus. Man lese dazu die herrlichen Schlußworte (II, S. 307).

Sodann komplexiv. Das bedeutet zunächst: die ungeheure Fülle des darzustellenden Geschichtstoffes wird von dem sichtenden Geist des Historiographen in seine polaren Gegensätzlichkeiten „distinguiert". Alles ist These und Antithese, Für und Wider, Rechnung und Gegenrechnung. Es gibt in der Geschichtsschreibung angesichts der nie auf einmal zu „umarmenden" Fülle des Geschehens immer nur ein scheidendes „sowohl als auch", ein auflösendes Nacheinander, das nur zusammengehalten werden kann von

dem alles bisher Erarbeitete festhaltenden Geist und der nüchternen Begeisterung, die in Liebe wieder in eins fügt, was der Verstand trennen mußte. Dieses geschichtskritisch notwendige Grundgefüge unseres historischen Erkennens ist letztlich nur Widerspiel der Komplexität, in der sich geschaffenes, leib-seelisches, das heißt eben: menschliches Geschehen abspielt. Geschichtschreibung ist also immer Synthese des vorher Auseinandergetrennten, Einigungsversuch des „Zerredeten". Das gilt in erhöhtem Maß von der Darstellung jener Zeiten, in denen diese urmenschliche Komplexität, der Zerfall, das Kämpfen, das Neuwerden, deutlicher in die Erscheinung tritt. Das gilt noch mehr von jenen menschlichen Bezirken der Geschichte, in die das unwandelbar Göttliche, das Jenseitige eingebrochen ist, um sich in die irdische Wandelbarkeit einzusenken. Das gilt also im unübertreffbaren Sinn für die Geschichte der Kirche an jenen Stellen ihrer menschlichen Entwicklung, wo wir Zerfall und Kampf und den Durchbruch der Lava glutheißer Christlichkeit durch alle Verkrustung darstellen müssen. Das ist ohne Zweifel der Grund, warum einem Historiographen von so ausgeprägter Fähigkeit des Auffassens komplexer Dinge wie Lortz die Darstellung der Reformationsgeschichte in Deutschland besonders am Herzen liegen und besonders gut gelingen mußte. Die Mannigfaltigkeit dieses erschreckenden Zeitalters „enträtselt sich einigermaßen nur dem bohrenden und hartnäckigen ‚sowohl als auch'. Wer in diesem immer neu ansetzenden Verteilen von Licht und Schatten, und umgekehrt, eine Schwäche und Unklarheit der Stellungnahme sieht, soll keine Geschichte schreiben, besonders nicht sich um eine Zeit solcher Gegensätze bemühen, wie sie den Übergang des 15. zum 16. Jahrhundert füllen" (I, S. 96). Und wiederum, nun eigens auf die Person und das Werk Luthers zugespitzt: „Nur eine vielfältig in Ja und Nein und Aber und Trotzdem differenzierende Beschreibung, die trotzdem die Wirklichkeit fest packt, kann das innerlich widerstreitend sich aufbauende Gesamtkräftespiel dieses Lebens fassen" (I, S. 382 f.). Die Güte (das heißt also die dem wirklichen Leben am nächsten stehende Nachzeichnung) jeder Historiographie erweist sich demnach in der Fähigkeit des lebendig erfaßten Aufspaltens der polaren Gegensätze, aus denen die Lebensfülle quoll, aber ebenso auch in der Fähigkeit, diese aufgespaltenen Elemente in ihrer Besonderung so zu beschreiben, daß sie nicht unter der Hand wieder zu absoluten Größen aufschwellen und somit ohne Riß und Naht vom zusammenfügenden Geist als Teile eines lebendigen Ganzen wieder ineinandergefügt werden können. Lortz' Reformationsgeschichte ist nun, bis hinunter in die Aufteilung seiner Kapitel und deren klar numerierte Unterteile, ohne Abstrich hervorragend in der Erfassung der lebendigen Polaritäten. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Darstellung der Ursachen der Reformation (I, S. 3—144), ebenso die nur in diesem komplexen Denken erfaßbare Darstellung der Eigenart Luthers am Ende des ersten Bandes (I, S. 381—436). Solch aufspaltende Herausstellung der Gegensätzlichkeiten ist viel erkenntnistreibender als eine geglättete Abrundung, bei der man stets das Gefühl hat, sie wolle in einem Atemhauch zwei Wörter sagen. Allein sie hat auch ihre Gefahren.

Und hier ist der geschichtskritische Punkt, wo ich mich in einer Fülle von Einzelheiten mit diesem von Anregungen randvollen Buch auseinandersetzen möchte. Die Grundgefahr dieses komplexen Denkens und Darstellens besteht darin, daß die Teile, die sich der spaltende Geist auseinanderlegt, unter der beschreibenden Hand des Historiographen verabsolutieren und bei der Synthesis nicht mehr zusammenpassen. Bevor ich diese Gefahr aufweise, möchte ich aber noch einmal vorausschicken: Komplexität ist etwas himmelweit Verschiedenes von Relativierung. Der hier untersuchten Komplexität von Lortz' Reformationsdarstellung liegt ein vollkommen korrekter absoluter Maßstab der dogmatischen Wertung aller geschichtlichen Wandlungen und Polaritäten zu Grunde. „Geschichtliche Vielfältigkeit ist etwas anderes als die Einheit des absolut Gültigen, Feststellung der geschichtlichen Komplexität etwas anderes als ein dogmatisches Urteil" (I, S. XII). Das hat der Verfasser des Buches niemals aus dem Auge verloren, wie eine Fülle der trefflichsten Beurteilungen durch die beiden umfangreichen Bände hindurch aufweist. Das vergißt auch der Kritiker nicht. Aber dies vorausgeschickt, scheint mir der fruchtbarste Ansatz für eine fördernde Kritik eben in der aufzuweisenden Gefahr der historiographischen Aufspaltung zu liegen. Wir könnten es auch, von einer anderen Seite der geistesgeschichtlichen Charakterisierung her kommend, die Gefahr des Irenischen nennen. Lortz versucht — mit vollstem Recht, ja aus christlicher Ehrfurcht vor der ganzen Wahrheit — Luther und dem echt Christlichen in seinen, zumal den anfänglichen, Bestrebungen gerecht zu werden. Gut. Aber vergessen wir nie, niemand ist so sehr Künstler wie der Geschichtsschreiber, und in keiner Kunst verdirbt schon eine ganz feine Schattierung so den Gesamteindruck wie in der göttlich schweren Kunst, das Leben nachzuformen in auswählender, behutsam knetender Geschichtsschreibung. Da könnte nun die heimliche Vorliebe für das eine Polare des Gesamtlebens den Geschichtskünstler zu einer Formulierung der Beurteilung treiben, die sich mit den nachher (ebenso ehrlich) ausgesprochenen Zügen des andern Polaren nicht mehr deckt. Nun weiß ich wohl, daß derartige anscheinend gegensätzliche Befunde geradezu wesentlich sind im Bilde des himmelstürmenden und doch oft so tief demütigen, des grobianisch polternden und doch die süße Sprache der alten Mystiker formenden Luther. Aber es will mir scheinen, als sei Lortz in der psychographisch oft ungemein treffsicheren Beschreibung des religiösen, des betenden und des seine Gottessendung empfindenden Luther zu sehr beeinflußt von der Grundthese seines ganzen Werkes: etwas Förderliches auszusagen zum Gespräch zwischen den heutigen Konfessionen. Bei dieser Feststellung spielt nichts mit von heimlichem „Deniflismus" oder vom Wunsch nach einer „gegenreformatorischen" Zuspitzung. Es ist auch uns nur um die Wahrheit zu tun und um die Überzeugung, daß selbst dem Gespräch in ökumenischen Kreisen mit einer noch so feinsinnigen und bis ans Äußerste zugeständnisbereiten (immer nur ans Äußerste des Wahren, aber auch die Wahrheit der Geschichtsschreibung hat ihren Hof um das strahlende Licht!) Darstellung des religiösen Phänomens Luther zutiefst nicht gedient wird. Ich vergesse dabei nicht, was Lortz so trefflich in seiner Einleitung (I, S. X)

über die Schwierigkeit des Umspannens der Gegensätze, der Vereinigung von Bewunderung und schärfster Kritik gegenüber Luther und Reformation gesagt hat, ich vergesse auch nicht, daß er von diesem Recht auf Kritik nicht nur dogmatisch bewertend (was für ihn eine katholische Selbstverständlichkeit war), sondern auch rein geschichtlich abwägend ergiebigen Gebrauch machte. Dennoch: in vielen Fällen gelingt es mir nicht, die Teile des Räderwerks wieder in eins zu fügen. Wenn etwa (I, S. 233) die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" als erfüllt von ganz ungewöhnlicher christlicher Kraft bezeichnet, als restlos groß gewertet wird, so kann ich dabei eben nicht vergessen, daß Luther zu diesem Werk die Widmung an den Papst verfaßt hat, die diesem alle Seligkeit in Christo Jesu wünscht mit dem gleichen Atemzug, der unsägliche Verwünschungen ausstieß. Mit dem Hinweis auf die Gärung in Luther ist da nichts gedient. Und darf man wirklich von „Charisma der Berufung für die Stunde" (I, S. 225) sprechen, wenn man die umstürzende Gewalt des reformatorischen Aufbruchs von 1520 umreißen will? Oder von den „herrlichhart das Unbedingte der christlichen Forderungen" (I, S. 405) ausstoßenden Worten Luthers? Es müßte, glaube ich, doch Worte und Wertungen geben, die nur dem objektiv Wahren vorbehalten sind, auch wenn es nicht so begeisternd und so genialisch in die Welt tritt wie Luthers Bewegung. Gewiß, es ist noch einmal dem Satz zuzustimmen: „Eine, wenn nicht die Haupterkenntnis, welche es ermöglicht, über die konventionelle Oberflächlichkeit hinweg Gültiges über Luther zu sagen, ist gerade die Erkenntnis, daß seine religiös-theologischen Gedanken bewußt, gewollt und in logischer Konsequenz der Grundhaltung, Widersprechendes in sich tragen" (I, S. 153). Das gilt für den objektiven Tatbestand, aber ob das nicht auch hier und dort zu sehr auf die Beurteilung abgefärbt hat?

Was wir damit als ganz großen Vorzug und zugleich als Gefahr umschreiben wollen, läßt sich vielleicht deutlicher an der von Lortz gezeichneten Erfassung weniger komplizierter Persönlichkeiten der deutschen Reformationsgeschichte aufweisen. Wie trefflich ist die Psychographie des Erasmus ausgefallen (I, S. 127—138) — aber gewiß auch darum, weil an diesem zögernden und lauen Intellektuellen kaum etwas kraftstrotzend Paradoxes zu schildern war. Dagegen können wir nicht recht den Eindruck los werden (ein Eindruck, der sich auf gewissenhaftes Mitstudieren der Quellen berufen darf), als sei die Gestalt des Johann Eck, aufs Ganze gesehen, doch allzu sehr zum Widerspiel des lutherischen Genius, zum Träger aller jener Eigenschaften geworden, deren Fehlen an Luther so begeistert: Schulmeister, kühler Vielwisser ohne auf den Fingern brennende Probleme, ohne Damaskusstunde, Scholastizist mit dem Riesengedächtnis und ohne innere religiöse Bedrängung (I, S. 221 f.; II, S. 91 f.). Gewiß, es ist ein großer Weg vom eitlen Eck der Leipziger Disputation bis zum seeleneifrigen Pfarrherrn von Ingolstadt, den Lortz uns so anziehend schildert (II, S. 86 ff.). Aber ich würde mir ein so vernichtendes Urteil über die religiöse Verantwortungslosigkeit des Leipziger Eck (II, S. 92) nicht zutrauen. Und der auch später fühlbare Mangel an „schöpferischem Temperament" ist vielleicht doch eher die „Tragik" all derer, die sich nicht berufen fühlen, zu „reformieren", sondern sich der immer schwerfälligen, weil in die Sichtbarkeit der ganzen, ungeteilten Kirche hineingebannten Wahrheit verhaftet fühlen. Innerhalb dieser Schranken, meine ich, müßte man doch auch ein Ecksches Pathos, über alle Schulmeisterei hinaus, feststellen: und dieses schleppende, verantwortungsbelastete Pathos scheint mir echter und sympathischer zu sein (und damit auch ebenso darstellungswürdig) wie das zerstörende Feuer Luthers.

Es würde zu weit führen und den Eindruck kleinlicher Nörgelei machen, wollten wir für gar manche andere Darlegungen und Wertungen des Werkes Ähnliches aufweisen. Was läge uns ferner als mit dem orthodoxen Notizblock und kritisch gespitztem Stift durch die reiche Fülle dieser beiden Bände zu wandeln? Nicht auf dies und jenes kommt es uns an, sondern auf das klare Herausstellen des grundlegenden Problems reformatorischer Geschichtsschreibung, zu dem dieses wahrhaft schöne Werk anregen mußte — Lortz hat es selbst einmal angedeutet (II, 216), wenn er die heute wieder neu anhebenden Versuche nach genauerer Umschreibung dessen, was „Vermittlungstheologie" ist, anruft. Das Problem nämlich: ob diese, geschichtlich ohne Zweifel hervorragend gelungene und heute mehr denn je fällige Darlegung der Reformation in Deutschland unüberhörbar mitzusprechen hat im ökumenischen Gespräch. Allgemeiner: ob aus dem feinsinnig differenzierten Verständnis der Vergangenheit, also aus „Geschichte" überhaupt, Leben entbunden werden kann für die Gestaltung der kirchlichen Zukunft. Ob der Genius der heutigen Sehnsucht nach kirchlicher Einigung eine lebengebärende Antwort gibt auf die noch so beglückende, noch so köstlich reich und belesen dargestellte Darlegung des Geschichtsschreibers: „So und nicht anders ist es gewesen." Das soll eine Frage sein, die wir zagend und doch dankbar äußern, nachdem wir als „nachdenkende Betrachter bis ins Innerste erschüttert" (II, S. 293) diese eindrucksstarke Reformationsgeschichte gelesen haben.

Hugo Rahner.

VERGILBTE BRIEFE

Eine echte, auf höheren Idealen sich gründende Freundschaft darf auch vor brüderlicher Zurechtweisung nicht zurückschrecken. Ein schönes Beispiel hierfür bietet uns ein bisher nicht veröffentlichter Brief des Malers Anton Raffael Mengs an seinen Freund Winckelmann[1]. Beide, der erste als Künstler, der andere als Kunstgelehrter zählen zu den berühmtesten

[1] Der Brief findet sich in einem Faszikel von 16 Originalbriefen an Winckelmann, der im Besitz der Gregorianischen Universität in Rom ist. Wie er dorthin gelangte, ist unbekannt. Ein früherer Besitzer aus dem 18. Jahrhundert machte auf dem Umschlag die handschriftliche Bemerkung, daß ihm die Briefe von einem Herrn aus Rostock, der sie in Rom durch einen glücklichen Zufall gefunden habe, geschenkt worden seien. Als Schenkungstitel fügte er bei: „weil er sie mir nie wieder abgefordert hat". Eine originelle Begründung, die sich auch heute noch großer Beliebtheit erfreut, was jeder Bücherverleiher bezeugen kann.

Männern des 18. Jahrhunderts. Winckelmann glaubte seinen Freund sogar neben Raffael und Michelangelo stellen zu müssen. Beide sind die Väter des Klassizismus geworden, jener Rückschau und Rückkehr zur antiken Kunst, mit der die bisher organisch gewachsene Kunstentwicklung ihr Ende fand. Wir können uns heute kaum mehr erklären, wie die Ideen Winckelmanns so rasch sich in der ganzen Kulturwelt verbreiten und bis weit ins 19. Jahrhundert hinein maßgebend bleiben konnten. Mengs selbst hatte als echter Rokokomaler begonnen und, hochbegabt wie er war, hätte er sicher die Meisterschaft eines Tiepolo erreicht, wenn nicht überschritten, wäre er auf diesem Wege geblieben. Indes erfolgte zuerst eine Beeinflussung durch die italienischen Barockmaler mit ihrem Helldunkel, und dann ergab er sich den Theorien Winckelmanns. Was er aus diesem Geiste heraus geschaffen hat, wurde zu seiner Zeit aufs höchste bewundert, vermag uns heute aber kaum mehr zu fesseln. Es sind schwächliche, saftlose Gestalten in ebenso schwächlichem und saftlosem Kolorit.

Winckelmann sowohl wie Mengs sind als junge Männer katholisch geworden, Winckelmann in Dresden, Mengs mit seiner ganzen Familie in Rom. In der Hauptstadt der Christenheit sind sie Freunde geworden und durchs ganze Leben hindurch geblieben. Inwieweit bei Winckelmann der Übertritt zur katholischen Kirche wirklich und ausschließlich Herzenssache war, inwieweit äußere Beweggründe hineinspielten, ist noch nicht geklärt und wird wohl auch nie ganz geklärt werden. Sicher ist, daß ihn zeitweise eine krankhafte Melancholie und pessimistische Stimmung beherrschten, als hätte er das grausame Geschick geahnt, das seinem Erdenwallen ein Ende setzen sollte. 1768 ist er in Triest einem Raubmörder, der sich in sein Vertrauen einzuschleichen gewußt hatte, zum Opfer gefallen.

Drei Jahre vor seinem schrecklichen Ende hatte ihm Mengs, der damals als Hofmaler in Madrid weilte, den folgenden Brief geschrieben, der ebenso die edle Gesinnung des Schreibers verrät, wie er uns einen schwachen und nicht näher zu bestimmenden Einblick in die Seelenverfassung Winckelmanns verrät. Der italienisch geschriebene Brief lautet in deutscher Übersetzung:

Madrid, den 3. Oktober 1765.

Teuerster Freund!

Ich antworte mit diesem auf drei Briefe von Ihnen, die mir nicht die gewohnte Freude bereiteten, da ich darin nicht die Ruhe des Geistes sehe, die mich sonst zum Bewunderer Ihrer seltenen Tugend gemacht hat. Weshalb, lieber Freund, haben Sie so viel Furcht, Sie könnten jemals die Unabhängigkeit und Freiheit und die Hochschätzung in der Welt sowohl wie in Rom einbüßen? Lassen Sie dieses Nörgeln an der Vorsehung, die alles leitet, nehmen Sie als Spiegel das Beispiel, das Ihnen Ihre eigene Person von der Undurchdringlichkeit der Zukunft und unseres Schicksals bietet. Wie wenige von Ihren Erfolgen konnten Sie doch voraussehen im Laufe Ihres Lebens und wie viele von den Widerwärtigkeiten, die Sie zu erdulden hatten! Lieber Freund, beruhigen Sie doch Ihre Seele, und gestatten Sie meiner Freundschaft das freie Wort, das sie immer begleiten muß, wo sie aufrichtig ist. Bedenken Sie, wie die Vorsehung Sie von der Wiege an in ihre Arme genommen hat, wie Sie von Kindheit an sozusagen geknechtet waren, scheinbar dazu bestimmt, ein unbekannter Mensch zu bleiben, von vielen Zufälligkeiten bedrückt, die den Aufstieg zur Höhe zu stören pflegen, und wie diese Vorsehung, an der Sie heute zweifeln, Sie durch tausend unerwartete Glücksfälle zu so großer Ehre geleitet hat und zum Ruhm, zu den Größen der Literatur gezählt zu werden. Seien Sie nicht undankbar! Sie müssen doch bedenken, daß Sie kaum je die Ehren hoffen durften, die Sie erreicht haben. Statten Sie darum den schuldigen Dank dieser Vorsehung ab, die Sie bisher geführt hat, und seien Sie sicher, daß Sie von ihr zu immer höheren Gipfeln geleitet werden. Aber schon merke ich, daß ich allzu feurig geworden bin. Indes lebe ich der Überzeugung, daß alles, was ich gesagt habe, eine Eingebung der Freundschaft ist. Grüßen Sie meinerseits alle Gönner und Freunde. Im besonderen schickt Ihnen meine Gemahlin tausend Empfehlungen. Ich verbleibe in größter Hochschätzung und Freundschaft

Ihr ergebenster Freund

Antonio Raffael Mengs.

Im gleichen Faszikel findet sich neben den Briefen an Winckelmann ein Brief der Wiener Hofkanzlei an den Bildhauer Alexander Trippel (1754—1833), der in Winckelmannschem Geiste schuf und sich zu seiner Zeit als bedeutendster Vorläufer Canovas großen Ansehens erfreute. Besonders berühmt ist seine Goethe-Büste, die den Dichter als Apollo darstellt. Der Künstler gehörte offenbar zu denen, die sich gerne vordrängen, was ihm in diesem Falle zum Verhängnis werden sollte. Der Brief hat folgenden Wortlaut:

Wien, den 19. Sept. 1781.

Aus seinem an mich am 1. August dieses Jahres erlassenen Schreiben hatte ich schon mit nicht geringer Verwunderung ersehen, daß der Herr ohne allen Auftrag, ja ohne vorläufig anverlangte Erlaubnis den Entwurf eines öffentlichen Monumentes für den hiesigen Hof zu unternehmen sich habe begehen lassen; noch weit stärker aber hat mir die Dreistigkeit erscheinen müssen, mit welcher derselbe eine Kiste mit dem Modell davon einzuschicken sich die Freyheit genommen hat. Ich kann dahero nicht umhin, demselben dieserwegen mein besonderes Mißfallen zu bezeugen, mit der Erinnerung, daß gleichwie derselbe mit dem inzwischen dahier aufbewahrten Modell nach seinem Gutdünken disponieren mag, derselbe sich auch in Zukunft von allen Spekulationen oder Arbeiten für den hiesigen Hof zu enthalten haben wird, wofern er seinem eigenen Schaden und dem diesseitigen Mißvergnügen entgehen will. Ich bin übrigens

des Herrn dienstwilliger

Fürst Kaunitz-Rietberg

(nur die Unterschrift ist eigenhändig).

In der Allgemeinen Deutschen Biographie (Bd. 38, S. 623) wird berichtet, daß Trippel von der Kaiserin Maria Theresia eine wahrhaft fürstliche Belohnung von 200 Dukaten für einen Gipsabguß — eine Verherrlichung des Teschener Friedens in Relief — erhalten habe. Das Werk ist 1779 entstanden und wurde wohl auch noch im gleichen Jahre versandt. Zu einer Aus-

führung in Marmor ist es nicht gekommen, da sich der Künstler auf den Rat eines Freundes hin verleiten ließ, weitere Abgüsse zum großen Mißfallen der Kaiserin auch an andere Höfe zu verkaufen, so auch an Friedrich d. Gr. Die Arbeit ist nur noch im Stich erhalten.

Unser Brief spricht von einem „Modell zu einem öffentlichen Monument". Es wurde in der zweiten Hälfte 1781 nach Wien gesandt. Offenbar handelt es sich hier um ein anderes und späteres Werk als das obengenannte Relief. Wir werden annehmen müssen, daß der Künstler von der Ungnade der Kaiserin nichts wußte, sonst hätte er sicher nicht gewagt, seine neue Schöpfung ohne jeden Auftrag einzusenden. Der gereizte Ton des Briefes entspräche dann ganz dieser Sachlage.

Josef Kreitmaier S. J.

SCHÖPFERGRÖSSE IM KLEINSTEN

Es ist noch nicht gar zu lange her, daß ein Wissenschaftler in allem Ernst die Behauptung aufstellte, das Märchen von der Vollkommenheit der Organwelt, insbesondere auch der menschlichen Organe, könne keinem modernen Menschen mehr Achtung und Glauben abnötigen; das menschliche Auge z. B. sei als optischer Apparat jedem Präzisionsinstrument unserer Zeit, was Genauigkeit, Anpassungsfähigkeit usw. angehe, in vieler Hinsicht unterlegen.

Das übersteigerte Selbstbewußtsein des in voller Blüte stehenden technischen Zeitalters, das sich in diesen Worten aussprach, forderte schon damals, als eine materialistische Betrachtungsweise der Natur noch weithin das Feld behauptete, bei einer tieferen Betrachtung der Dinge berechtigten Widerspruch heraus; seitdem jedoch die exakte Forschung in steigendem Maße auch den Menschen selbst zum Gegenstand ihrer Messungen und Versuche machte, zeigt sich in immer hellerem Lichte, welche Unsummen von Schöpferweisheit (vgl. Ps. 138, 18) sich allein in dem engen Raum des menschlichen Leibes offenbaren und wie wenig die Organe des Menschen gerade auch hinsichtlich ihrer Präzision, soweit sie z. B. die Empfindlichkeit gegenüber kleinen und kleinsten Reizgrößen betrifft, einen vernünftigen Vergleich mit den Errungenschaften moderner Technik zu scheuen haben. Hier nur zwei Beispiele: die Empfindlichkeitsgrenzen für Gesicht und Gehör des Menschen.

Das Auge hat Licht- oder Helligkeitsempfindungen und Farbempfindungen. Beginnt der Tag zu dämmern, so zeigen sich zuerst ganz schwache Helligkeitsunterschiede, empfunden durch die Stäbchen auf der Netzhaut, es beginnt zu grauen. Erst bei zunehmender Lichtfülle werden durch die Netzhautzäpfchen auch Farben erkannt. Für Hell und Dunkel besitzen wir größere Empfindlichkeit als für die Farbtöne. Nur von der Helligkeitsempfindung ist im Folgenden die Rede.

Die geringste, von einem gut ausgeruhten Auge als Lichtempfindung noch wahrnehmbare Energiemenge wird zu 2 mal 10^{-10} Erg (= 2 Erg geteilt durch 10 Milliarden) angenommen. Versuchen wir uns davon eine Vorstellung zu machen, indem wir der Sicherheit halber als geringste Menge 3 mal 10^{-10} Erg zu Grunde legen. Ein Gewicht von 3 tausendstel Gramm oder 3 Milligramm wird man mit dem Gefühlssinn auf der Handfläche im allgemeinen nicht mehr wahrnehmen. Hebt man dieses geringe Gewicht um 1 Zentimeter, so wird dabei eine Arbeit von rund 3 Erg (genauer 2,943 Erg) geleistet. Wird diese Arbeit in genau einer Sekunde verrichtet, so stellt sie eine Leistung von 3 Sekunden-Erg dar. Teilen wir nun diese gewiß äußerst geringe Leistung durch 10 Milliarden, d. h. durch 10 000 Millionen, dann sind wir eben an der Grenze für die Lichtempfindlichkeit eines gesunden Auges angelangt; m. a. W. ein Lichtstrom, der dieser unvorstellbar kleinen Leistung gleichwertig ist, wird vom Auge noch als Helligkeitswahrnehmung empfunden.

Mehr noch sagt uns vielleicht der folgende Vergleich. Es soll diesmal 1 ganzes Gramm um 1 Zentimeter gehoben werden. Das Grammstück hat dabei die kleine Energiemenge von rund 1000 Erg (genauer 981 Erg) aufgenommen, die es wieder abgeben kann, die sich also in eine andere Energieform umwandeln läßt. Sagen wir, sie solle als Lichtenergie abgegeben werden. Auf welchen Zeitraum läßt sie sich verteilen, oder für wie viele Sekunden würde diese kleine Energiemenge von 1000 Erg ausreichen, unter der Bedingung, daß sie noch eben wahrnehmbaren Lichteindruck macht? Offenbar für soviel mal eine Sekunde, als $3 \cdot 10^{-10}$ in 1000 enthalten ist. Wir bekommen $\frac{1000}{3 \cdot 10^{-10}}$ Sekunden oder, wenn wir statt 1000 Erg die genauere Zahl 981 Erg nehmen, $\frac{981}{3 \cdot 10^{-10}} = 327 \cdot 10^{10} = 3$ Billionen 270 Milliarden Sekunden. Teilen wir durch 86 400, d. i. die Anzahl der Sekunden des mittleren Sonnentages, so erhalten wir 37 847 222 Tage; endlich noch durch 365 geteilt ergibt sich der ungeheure Zeitraum von 103 691 Jahren.

R. W. Pohl bringt einen Vergleich zwischen dem Auge und einem modernen funkentelegraphischen Empfänger. Als Empfindlichkeitsgrenze für diesen Apparat gibt er eine Feldstärke von etwa 3 hundertausendstel Volt pro Meter an, während das Auge eine solche von 3 zehntausendstel Volt benötigt, also eine etwa 10 mal größere. Auf den ersten Blick scheint daher das Auge schlecht abzuschneiden. „Das Bild ändert sich aber sofort bei einem Vergleich der Abmessungen des Auges und einer Antenne. Selbst die kleinste im Rundfunk übliche Antenne hat doch eine etwa 100 mal größere lineare Ausdehnung als die Pupille unseres Auges. Unser Auge braucht also als Empfänger für elektrische Wellen den Vergleich mit den vollkommensten Erzeugnissen der heutigen Technik keineswegs zu scheuen."

Und dieses winzige, nicht einmal 3 Zentimeter im Durchmesser zählende Organ arbeitet, ungestört durch den Stoffwechsel, vom frühen Morgen bis zum späten Abend ohne wesentliche Ermüdung und ungeschwächt 40, 50 oder noch mehr Jahre hindurch.

Ähnliche Feinheiten wie das Auge zeigt auch das menschliche Ohr. Die Schwingungen einer Telephonmembran können unglaublich klein werden, das Ohr vermag sie noch aufzunehmen. Nach Messungen von M. Wien verschwindet die Tonempfindung erst dann, wenn der Anschlag der Telephonmembran nur noch 6,3 mal 10^{-10} Zentimeter, d. i. gleichbedeutend mit 6,3 Millimeter geteilt durch eine Milliarde, beträgt.

Wenn man für die chemisch einfacheren Stoffe eine mittlere Molekelausdehnung von 10^{-7} Zentimeter = 1 millionstel Millimeter annimmt, so geht also der Ausschlag der schwingenden Membran unter die Größe von Molekeln herab, ja er beträgt nur noch etwa den hundertsten Teil eines Molekeldurchmessers. R. Tomaschek sagt dazu: „Erst mit der Kenntnis dieser Tatsache erscheint es verständlich, wie es möglich ist, vermittels Mikrophon und Telephon die Sprache mit ihrer Klangfarbe, also den feinsten Eigenheiten der Schallschwingungen, so deutlich zu übertragen; das Ohr vermag eben den allerfeinsten Stromschwankungen noch zu folgen, falls die Membran des Telephons auch auf diese anspricht."

Kühlt sich 1 Gramm Wasser um 1^0 C ab, so wird dabei eine bestimmte Wärmemenge frei, die sog. Grammkalorie. Würde man diese sicher recht geringe Wärmemenge in elektrische Stromenergie umsetzen und auf ein gutes Telephon einwirken lassen, so könnte es nach einer Berechnung von Pellat etwa 10000 Jahre hindurch einen vom Ohr noch wahrnehmbaren Ton erzeugen.

Befindet sich eine Schallquelle genau in der Mitte vor uns oder hinter uns, dann trifft der von ihr ausgehende Schall offenbar beide Ohren genau zur gleichen Zeit. Liegt die Schallquelle dagegen etwas seitlich, also aus der Mittelebene verschoben, so hat der Schall zum einen Ohr einen etwas längeren Weg als zum anderen, er trifft daher die beiden Ohren nicht mehr zur gleichen Zeit. Ist nun der Weg zum rechten Ohr auch nur um 1 Zentimeter länger als der zum linken, so wird das vom Gehörorgan bereits unwillkürlich als Lagenänderung der Schallquelle empfunden. Da der Schall in 1 Sekunde 340 Meter = 34000 Zentimeter zurücklegt, so braucht er zu 1 Zentimeter nur $\frac{1}{34000}$ Sekunde. Diesen geringen Zeitunterschied nehmen wir wahr, nicht zwar als Zeit, sondern als Zeichen einer seitlichen Verschiebung der Schallquelle. Bewußt vermögen wir Zeitunterschiede von 0,0012 Sekunde noch zu empfinden.

Es wurde beim Auge und beim Ohr nur die Intensitätsempfindlichkeit veranschaulicht. Die Feinheiten dieser Organe sind damit natürlich bei weitem nicht erschöpft. Wieviel könnte uns der Wunderbau der Netzhaut erzählen mit seinen etwa 130 Millionen Stäbchen für die Helligkeitsempfindungen und etwa 7 Millionen Zäpfchen für das Farbensehen, wieviel das Ohr mit dem Cortischen Organ, dieser zierlichsten Harfe mit ungefähr 500 Saiten, die von 0,04 bis zu 0,5 Millimeter ansteigen.

Es ist schon so, wie die Inschrift über dem Eingang zum Botanischen Garten in Marburg nach einem Augustinuswort besagt: „In minimis Deus maximus — Im Kleinsten offenbart sich Gott am größten." Das heißt für den, der sehen kann und will.

Hermann Koch S. J.

BESPRECHUNGEN

AUS WELT- UND KIRCHENGESCHICHTE ALLER JAHRHUNDERTE

1. *Vorgeschichte von Deutschland.* Von Carl Schuchhardt. Mit 357 Abbild. 8^0 (X u. 438 S.) München u. Berlin 1939, R. Oldenbourg. Geb. M 9.60
2. *Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie.* Eine grundsätzliche Studie von Dr. Fritz Bornemann S. V. D. St. Gabrieler Studien VI. 8^0 (148 S.) Mödling bei Wien 1938, Missionsdruckerei St. Gabriel. Kart. M 3.—
3. *Im Kampfe um Chalcedon.* Geschichte und Inhalt des Codex Encyclicus von 458 von Theodor Schnitzler. Analecta Gregoriana. Vol. XVI. Series facultatis theologicae, Sectio B., N. 7. 8^0 (VIII u. 132 S.) Rom 1938, Univ. Greg. o. Pr.
4. *I documenti Costantiniani della „Vita Constantini" di Eusebio di Cesarea.* Von Ireneo Daniele. Analecta Gregoriana. Vol. XIII. Series facultatis historiae ecclesiasticae, Sectio B, N. 1. 8^0 (XIII u. 227 S.) Rom 1938, Univ. Greg. o. Pr.
5. *Der Eintritt der Germanen in die Geschichte.* Von Johannes Haller. kl. 8^0 (118 S.) Sammlung Göschen Band 1117. Berlin 1939, W. de Gruyter. Geb. M 1.62
6. *Bauern führen den Pflug nach Osten.* Wie des Reiches älteste Ostmark entstand. Von Heinz Haushofer und Joh. v. Leers. Mit einem einführenden Kapitel von Wilhelm Staudinger. 8^0 (266 S. mit 33 Abbild. u. 8 Karten) Goslar 1938, Blut-und-Boden-Verlag. Geb. M 6.85
7. *Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter.* Von Joseph Höffner (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 78. Heft). 8^0 (127 S.) Paderborn 1939, Schöningh. M 5.80
8. *Der deutsche Bauernkrieg.* Von Günther Franz. Neue Ausgabe. 8^0 (XII u. 328 S., mit 13 Abbild. u. 3 Karten) München 1939, Oldenbourg. Geb. M 8.50

1. Schuchhardt kann sein Werk schon in vierter Auflage ergänzt herausgeben. Es bedarf nicht der Empfehlung. Wieder zeigt es, wie die schwierige Wissenschaft, die sich auf Erdfunde und ihre Deutung gründet, durch die sorgfältige Arbeit vieler fortschreitet, sich selbst ergänzt, auch vorsichtige Aufstellungen berichtigt und unbarmherzig die Träume der Phantasten vernichtet. (H. Becher S. J.) — **2.** Wie auch theoretisch die Forschung der Frühgeschichte der Menschheit sich besinnt, ihre Kriterien prüft und dadurch ihr Werkzeug sicherer gebrauchen lernt, zeigt die der Gräbnerschen Schule erwachsene Studie Dr. Fritz Bornemanns. (G. Lehmacher S. J.) — **3.** u. **4.** Zwei wertvolle Abhandlungen bieten Anlaß, auf die Veröffentlichungen der päpstlichen Gregorianischen Universität hinzuweisen. Die Arbeit von Schnitzler über den Codex Encyclicus, eine Briefsammlung um das Konzil von Chalcedon 451, wertet vor allem den dogmatischen Gehalt aus; Daniele bespricht alle Probleme, die sich an die in des Eusebios Leben Konstantins enthaltenen Urkunden des Kaisers anschließen. Alle Forschungsergebnisse deutscher und französischer Forscher werden gewissenhaft dargeboten. (W. Hotzelt.) — **5.** Haller hält sehr zurück mit der Aufnahme neuer Ansichten und Wertungen und gibt mehr den herkömmlichen Ablauf der Ge-

schehnisse, ohne auf die innern Kräfte (wirtschaftliche, völkische, religiöse) näher einzugehen. Hier bedarf er der Ergänzung. Papst und Kirche sind ihm, wie auch in seiner Papstgeschichte, nur politische Größen. (H. Becher S. J.) — **6.** Nachdem die deutschen Stämme ihre Wohnsitze eingenommen haben, beginnt auch sofort die Kolonisation in den Ostraum. Haushofer und Joh. v. Leers stellen dar, wie durch die Arbeit des Bauern des Reiches älteste Ostmark entstand. Es entfaltet sich ein lebendiges Bild des bayrischen Bauerntums. In ihm sind Germanentum und Christentum eine Einheit geworden, was freilich v. Leers bedauert. Haushofer hingegen läßt genügend klar erkennen, daß gerade die Überzeugung, Träger einer höheren Kultur und Religion zu sein, die Siedler zu einer solchen Expansion befähigte. (F. Strobel S. J.) — **7.** Von der Lage des Bauerntums im Mittelalter bietet Höffner aus reichster Quellenkenntnis ein ruhiges und unbestechliches Bild unter besonderer Berücksichtigung der Kirche. Er zeigt, wie sie durch die Einführung der Grundsätze der Unter- und Einordnung im Dienste des Ganzen dem alten Herrschaftsverhältnis einen tieferen Gehalt zu geben wußte. (C. Noppel S. J.) — **8.** Nach Bewältigung umfangreichster Archivalien bietet Franz eine Geschichte der Bauernaufstände in der Schweiz und Oberdeutschland während des 15. Jahrhunderts und des Bauernkriegs von 1525. Verlauf und Ende der Einzelkämpfe in den verschiedenen deutschen Landschaften werden deutlich geschildert, die Hauptführer Metzler, Müntzer, Götz v. Berlichingen, Florian Geyer, Feuerbacher, Hipler, Gaismair u. a. kurz und treffend gewürdigt. Der Leser dieses für die äußern Ereignisse bleibend maßgebenden Buches wird, trotz aller Anerkennung, vermissen, daß Franz die Bauernbewegung nicht in die geistige Entwicklung Deutschlands hineinfügt, so daß von den Ursachen der Erhebung nur im Lauf der Darstellung vorübergehend und dann im letzten Kapitel die Rede ist. Die religiöse und geistige Gedankenwelt, die seit den Spiritualenstreitigkeiten im 14. Jahrhundert auch im allmählich heranreifenden und sich bewußt fühlenden Bauernstand nach Neuformung drängt, das damit verbundene politische Erwachen, die sozialen und wirtschaftlichen Nöte und Forderungen werden nicht als einheitliche, wenn auch in den verschiedenen Landschaften verschieden geformte, Voraussetzung gesehen, Anlaß und Ursache nicht unterschieden. Auftauchende Gedanken wie etwa der eines Kaisertums, das sich auf das breite Volk stützte, das Fürstentum beseitigte und damit die Bildung der Territorialstaaten vermied, wird man nicht geschichtliche Möglichkeiten nennen, wenn hinter dem Ablauf der Tatsachen und den vorübergehenden Erregungen die geschichtlichen Kräfte erkannt sind. (H. Becher S. J.)

9. *Das deutsche Mittelalter.* Zweite Hälfte: Das Volk (Spätmittelalter). Von Heinrich Günter. Mit 8 Tafeln, 8 Bildern im Text, 13 Karten und 6 Stammtafeln. gr. 8⁰ (VIII u. 304 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geh. M 7.60; geb. 9.40
10. *Maximilian I.* Der Traum von der Weltmonarchie. Von Erhard Breitner. Mit 16 ganzseitigen Bildern. 8⁰ (404 S.) Bremen-Berlin 1939, C. Schünemann. Geh. M 5.50; geb 8.50

9. Das gesamte späte Mittelalter hat in Heinrich Günters Werk eine bewundernswerte Darstellung gefunden. Das Buch ist voll von Tatsachen und unmittelbaren Quellenbelegen und dennoch durchleuchtet und überstrahlt von den geschichtlichen Kräften, den geistigen und erdgebundenen, die der Zeit ihren Charakter geben. Die mittelalterliche Ordnung ringt mit dem Aufsteigen der neuen Stände, dem breiten Volk, das sein Recht fordert und Träger des Lebens werden will; dennoch lebt die übergeordnete heilige Idee vom Reich weiter und will alles die „Reformation" als Neuformung des gesamten Lebens im Sinn des in der Vergangenheit einst als tatsächlich vorhanden geglaubten Ideals. Die Reformation des 16. Jahrhunderts wird erst verständlich, wenn wir mit Günter das 14. und 15. Jahrhundert in seinen Lebensäußerungen erkannt haben. — **10.** Ganz bewußt wird man sich der Vollendung einer solchen Geschichtsschau, wenn man etwa das Lebensbild Kaiser Maximilians von Breitner daneben liest: auch hier Tatsachen in Fülle und überraschend realistische Einblicke in die Zeit (vgl. S. 205 ff.), aber zugleich leider der Mangel an innerer Gesamtsicht und darum auch geschichtlicher und menschlicher Urteilskraft, wozu noch eine oft peinlich ins Saloppe gleitende Sprache kommt. (H. Becher S. J.)

11. *Der Mainzer Dom als Schauplatz und Denkmal deutscher Geschichte.* Von Dr. J. Schmidt. gr. 8⁰ (141 S.) Mainz 1939, Lehrlingshaus. Ohne Preis.
12. *Bilder aus dem katholischen Leben der Stadt Frankfurt a. M. im Lichte der Domweihe.* Hrsg. von Dr. J. Herr. gr. 8⁰ (XII u. 367 S.) Frankfurt a. M. 1939, Herder. Kart. M 6.—; geb. 7.—
13. *Die Spendung der Taufe in der Brixener Diözese vor dem Tridentinum.* Von Johannes Bauer. 8⁰ (148 S. u. 5 Bildtafeln) Innsbruck 1938, Universitätsverlag Wagner. Geh. M 8.60
14. *Les origines du Gallicanisme.* Von Victor Martin. 2 Bände. gr. 8⁰ (366 u. 382 S.) Paris 1939, Bloud & Gay. Je Band Fr 75.—

11. u. **12.** Die 700-Jahr-Feier der Einweihung des Mainzer und des Frankfurter Domes geben Gelegenheit, darzustellen, wie diese Gotteshäuser durch die Jahrhunderte hindurch Mittel- und Brennpunkte religiösen und völkischen Lebens waren. Schmidt legt dabei mehr Wert auf die Tätigkeit der Bischöfe, der Erzkanzler des deutschen Reiches, die in vielen Erinnerungen im Mainzer Dom noch weiterleben; die Frankfurter Festschrift spricht besonders von den kirchlichen und seelsorglichen Verhältnissen der Stadt bis zur Gegenwart. (H. Becher S. J.) — **13.** Ein sehr einlässiges und lehrreiches Bild von der Spendung des Taufsakramentes in der Brixener Diözese entwirft Bauer auf Grund der Visitationsprotokolle. Sowohl nach der liturgischen und kirchenrechtlichen wie vor allem der volkskundlichen Seite entsteht vor unsern Augen das kirchliche Leben vom 12.—17. Jahrhundert. (J. Braun S. J.) — **14.** Was Gallikanismus sei, erfahren wir aus dem zweibändigen Werk des Mitherausgebers der französischen Kirchengeschichte Victor Martin. Der erste Band schildert die Beziehungen von Papsttum und Königtum vor und nach Bonifatius VIII.; der zweite die Entwicklung der Bewegung bis zur pragmatischen Sanktion von Bourges 1438. Durch die Unsumme von Einzelforschungen, die Heranziehung der ganzen Streitschriftenliteratur in

diesen so verwickelten Strömungen der Zeit und des Geistes, durch die Klarheit der Ergebnisse ist das Werk eine Fundgrube für den Historiker und ein bedeutender Fortschritt der Wissenschaft. (F. Strobel S. J.)

15. *Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts.* Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens. Von Jos. Raphael Riepenhoff. (Münsterische Beiträge zur Geschichtsforschung, 3. F., 23./24. H.) gr. 8° (XV u. 413 S.) Münster 1939, Coppenrath. M 7.50

15. Eine uns Moderne eigenartig anmutende Einrichtung des alten Mönchtums ist das Oblateninstitut, nach dem Kinder oft schon im zartesten Alter einem Kloster dargebracht wurden. Während das im Morgenland in der Weise geschah, daß das Kind bei Erreichung der Reifejahre gefragt werden mußte, ob es bleiben wolle und sich dann durch Gelübde band, war im Abendland wenigstens vom 7.—11. Jahrhundert die Oblation durch die Eltern für das ganze Leben des Kindes verpflichtend, so dem Oblaten die Rückkehr in die Welt verschlossen. Die allgemeinere Auffassung der Forschung ging bislang dahin, der heilige Benedikt habe im 59. Kapitel seiner Regula diese Verbindlichkeit eingeführt (vgl. etwa J. Schröteler, Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung, München 1936). Demgegenüber sucht Riepenhoff mit guter Quellenkenntnis und Aufwand von Scharfsinn darzutun, der heilige Benedikt habe das Oblateninstitut in der ihm überkommenen (unverbindlichen) Form weitergegeben. Wenn auch zweifellos manches Beachtliche für die These des Verfassers vorgebracht wird, so scheint doch öfter mehr in die Quellen hineingelesen zu werden, als sie bei objektiver Kritik enthalten. So kann die etwas mühsam zu lesende Arbeit nicht überzeugen. Allein trotzdem bietet das Buch einen beachtlichen Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens. J. Schröteler S. J.

16. *Leben und Wirken des Johannes Müller von Königsberg, genannt Regiomontanus.* Von Ernst Zinner. Schriftenreihe zur bayrischen Landesgeschichte. Bd. I. gr. 8° (307 S. u. 46 Tafeln) München 1938, C. H. Beck. M 16.—

16. Veranlassung zum Erscheinen dieses Werkes war die 500. Wiederkehr des Geburtstages Regiomontans. Dieser Aufgabe glaubte der Verfasser sich um so weniger entziehen zu dürfen, als Regiomontans Verdienste bisher nicht entsprechend gewürdigt waren. Mit welchem Ernst und wissenschaftlichem Spürsinn er sich seiner Aufgabe entledigt hat, geht hervor aus der Liste von 40 Instituten und einer Zehnzahl Gelehrter, denen er im Vorwort für die ihm durch Hinweise und Auskünfte geleistete Hilfe seinen Dank ausspricht.

Von der Kindheit in Königsberg folgt er ihm auf seinen Wanderungen von Ort zu Ort: in den Lehrjahren zu Leipzig und Wien, den Wanderjahren in Italien und Ungarn, den Meisterjahren zu Nürnberg, bis schließlich nach Rom, wohin er von Papst Sixtus IV. für die Kalenderreform berufen war und wo ein vorzeitiger Tod den 41jährigen von seiner Aufgabe abberief. Diese Wanderungen benützt der Verfasser, um mit dem vollen Licht seines Wissens den Stand der Kultur in den verschiedenen wissenschaftlichen Zentren zu beleuchten und uns mit den Trägern dieser Kultur, wie dem berühmten Humanisten und Mathematiker Feuerbach, bekannt zu machen.

Wir erstaunen über die Arbeitskraft des jungen Regiomontanus. Schon als Knabe von zwölf Jahren berechnete er die Bewegung aller Planeten für jeden Tag des Jahres mit größerer Genauigkeit als seine älteren Zeitgenossen. Das gesamte Wissen auf mathematischem, astronomischem, astrologischem und physikalischem Gebiet seiner Zeit nahm er in sich auf. Den Umfang seiner eigenen Werke auf diesen Gebieten kennen wir nicht, da viele seiner Schriften verloren gingen; doch bleibt noch genug übrig, um ihn unter die großen Sternforscher zählen zu können. Seine Ephemeriden für jeden Tag der Jahre 1475—1506 enthalten 896 Seiten mit mindestens 300 000 Zahlen. Außer der Veröffentlichung und Übersetzung vieler antiker Werke plante er in Nürnberg durch eigene und auswärtige Himmelbeobachtungen eine neue Grundlage für die Erforschung der Planetenbewegung zu schaffen. Vielleicht hätte er dem Kopernikus die Entdeckung des neuen Weltgebäudes vorweggenommen, wenn nicht der frühe Tod seinem rastlosen Schaffen ein jähes Ende bereitet hätte.

Als Kind seiner Zeit trieb er auch Astrologie; doch wandte er sich im Laufe seines Lebens von der Sterndeutung gänzlich ab. Bei alledem hielt er sich an den Spruch: Das Geschick des Menschen ruht in seinem Gott, Gott nämlich erniedrigt und befreit. Und der Verfasser weist hin auf den tiefgläubigen Charakter dieses deutschen Mannes, der seine Arbeiten mit dem Namen IHC anzufangen pflegte. J. Stein S. J.

17. *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre.* I. Die Umwelt. Von Dr. Paul J. Reiter. 8° (402 S. u. 5 Tafeln) Kopenhagen 1937, Levin & Munksgaard. Kr 15.—

18. *Moritz von Büren* (1604—1661). Ein Zeitbild aus der Geschichte der katholischen Restauration des 17. Jahrhunderts. Von Dr. Paul Löer. 8° (158 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Kart. M 3.80

19. *Evangelische Kirche und Volkstum.* Ein Beitrag zur Volkskunde. Von Albrecht Jobst. gr. 8° (268 S.) Stuttgart 1938, Kröner. Kart. M 4.50

20. *Heilige Zeichen.* Von August Bode. 8° (298 S. u. 216 Abbild.) Heidelberg 1938, C. Winter. Geb. M 19.50

17. Der dänische Arzt Dr. Reiter unternimmt es, als Psychiater einen Beitrag zur Wertung Luthers zu liefern. Nachdem er auf Grund der gebräuchlichen Handbücher ein Bild der Zeit und ihrer Strömungen entworfen hat, will er aus dem engeren Milieu Luthers und auf Grund der Nachrichten über seine Jugend eine Angstneurose feststellen, die im Thesenstreit zur Auslösung gelangte und die sich lehrhaft in der Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre geltend machte, wodurch er sich dann seelisch befreite und zu einer konservativen Haltung kam, die sich grundsätzlich nicht mehr von der päpstlichen Kirche unterscheidet. Da nur der erste von drei geplanten Bänden des Werkes vorliegt, ist ein abschließendes Urteil nicht möglich. Die pathologische Hauptthese bleibt indes recht bedenklich und einseitig, wenn es auch immerhin wertvoll sein kann, die biologischen Ursachen eines Werkes zu erkennen. Doch hängt davon das Urteil über die ge-

schichtliche Größe eines Mannes und seiner Leistungen nicht allein ab. (Th. van Haag S. J.) — **18.** Ein befriedigendes Lebensbild Moritz' von Büren, einer hervorragenden Persönlichkeit der katholischen Reformation in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, der unter Verzicht auf Amt und Würde nach Überwindung großer Hemmnisse 1644 in die Gesellschaft Jesu eintrat und diese im Interesse ihrer Wirksamkeit für die katholische Sache in seinem Testament als Erbin seiner Herrschaft Büren mit allen zu ihr gehörenden Gütern und Rechten einsetzte, ist bislang nicht gezeichnet worden. Um so mehr wird man daher die vorliegende Schrift begrüßen, die sich durch Durcharbeitung des ganzen noch vorhandenen, überreichen Aktenmaterials wie durch die ruhige, nur die Quellen reden lassende Sachlichkeit auszeichnet. Das Lebensbild ist darum sowohl im wesentlichen vollständig, als zugleich gegenüber den Mißdeutungen und Entstellungen, die er unverdienterweise über sich hat ergehen lassen müssen, die längst verdiente Ehrenrettung. (J. Braun S. J.) — **19.** Ein reichhaltiges Quellenwerk und eine wertvolle Darstellung der Bedeutung des Volksbrauches in der evangelischen Kirche und der wechselnden Wertschätzung von Luthers Zeiten bis zur Gegenwart bietet Jobst. Für katholische Dinge zeigt er Verständnis und Wohlwollen, wenn auch nicht immer genügende Kenntnisse. (G. Lehmacher S. J.) — **20.** Der Oberregierungs- und Baurat, der dieses Buch geschrieben, hat es nicht in Kapitel eingeteilt, sondern in „Stockwerke", die auf einem Abschnitt „Grundmauern" aufbauend die vielgedeuteten Zeichen an Häusern, Waffen und Geräten behandeln, Schragen, geteilter Kreis, Kreuz, Lilie, Rose, Sonne. Ein Abschnitt „Dach" zieht Folgerungen aus der abendländischen Geschichte, in der diese Zeichen vorkommen. Das Wertvolle des Buches sind die Fülle und die Zusammen- und Gegenüberstellung der Bilder. Seine entscheidende Verfehlung liegt in seiner volkskundlich unmöglichen Methode. Zeichen der Menschen stehen eben unter sich nicht in einer organischen Einheit durch die Jahrhunderte in Verbindung, so daß wir von heute aus deuten könnten. Sie sind allein lebendig und so erfaßbar und deutbar aus dem Bewußtsein der volklichen Schicht, der sie etwas bedeuten und die sie verwendet. So kommt der Verfasser besonders zu unmöglichen Deutungen des christlichen Kreuzes, anderer christlicher Symbole und selbst Glaubensinhalte. Am Schluß überrascht eine phantasievolle Deutung der religiösen Geschichte des Abendlandes. (H. Kreutz S. J.)

21. *Der kurfürstliche Hof in Bonn.* Von Irmgard Thomas. 8⁰ (150 S. u. 14 Abbild.) Bonn 1939, Dümmler. Geb. M 2.90
22. *Europa im Zeitalter der Französischen Revolution.* Von Crane Brinton. (Deutsche Ausgabe von Peter Richard Rohden.) 8⁰ (454 S. mit 60 Abbild. u. 6 Karten) Wien 1939, Seidel. M 8.50; geb. 9.50

21. In erzählender, frischer Form läßt Thomas verschiedene Episoden der kurfürstlichen Hofhaltung in Bonn seit dem Ende des 13. Jahrhunderts erstehen. Besonders gelungen ist ihr die Schilderung des schillernden Rokoko am Hof Clemens Augusts, des letzten Wittelsbacher auf dem Kölner Kurstuhl. Die kirchliche Tätigkeit kommt nirgends zur Sprache; vom Leser muß so viel Urteil verlangt werden, daß er das äußere Leben nicht für den eigentlichen Gehalt nimmt. (F. Strobel S. J.) — **22.** Nachdem der Herausgeber in einem nach Klarheit strebenden Überblick über die bisherigen Darstellungen der Französischen Revolution gezeigt hat, wie die verschiedenen politischen Standpunkte diese Zeit verschieden gedeutet haben, kommt der amerikanische Verfasser zu Wort. Dieses Wort ist auch in der Übersetzung ein treffender Ausdruck seiner Gesinnung. So leicht sich das zuweilen ironisch gefärbte Buch liest, offenbart es doch bald, wie Brinton über seinem Stoff steht. Als soziologischer Geschichtsschreiber wird er den politischen, wirtschaftlichen, sozialen, geistigen, religiösen Gemeinschaftskräften der Zeit von 1789 bis 1799 gerecht, aber auch des persönlichen Einsatzes oder Versagens etwa eines Robespierre oder eines Ludwig XVI. Doch ist eines gegen dieses Buch einzuwenden. Mag Brinton jeder der einzelnen Kräfte noch so richtig ihren Anteil am Geschehen zuschreiben und unsere Zustimmung fast überall ohne Einschränkung erlangen, da ihm selbst die Verankerung im Ewigen fehlt (er selbst schreibt, heute sei an die Stelle des Theologen der Wissenschaftler getreten), wird weder die Wucht der Ereignisse fühlbar, noch erstehen die Persönlichkeiten mit ihrem leidenschaftlichen Wollen vor unsern Augen. Vielmehr erscheinen sie fast wie verschiedengeformte Figuren eines Puppenspiels. Ob wir sie aber lieben oder verabscheuen, wir wünschen mit der ganzen Gewalt ihres Strebens, ihrer Verzagtheit und Unentschlossenheit oder den Erbärmlichkeiten ihrer Triebe nach Reichtum oder Lust bekannt zu werden. Wenn dieses Ganze dann von der Wahrheit der Ewigkeit durchstrahlt wäre, erschiene uns auch dieses furchtbare letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts als ein Akt im großen Drama des Kampfes zwischen Licht und Finsternis und als unmittelbar zu Gott. (H. Becher S. J.)

23. *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert.* Von Dolf Sternberger. 8⁰ (240 S.) Hamburg 1938, H. Goverts. Ganzleinen M 7.50
24. *Der Ludwigs-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern.* Von Willibald Mathäser O. S. B. gr. 8⁰ (XV u. 471 S.) München 1939, Priestermissionsbund.
25. *Papstgeschichte der neuesten Zeit.* IV. Bd.: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. (1922—1939). Von Josef Schmidlin. gr. 8⁰ (229 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. M 11.50; Hld. 14.—

23. Aus einer Fülle von Zitaten und Episoden will Sternberger ein Bild der bürgerlichen Seite des 19. Jahrhunderts bieten. Geistreich und anregend, unsere bisherige Kenntnis oft ergänzend, wenn auch kaum zu den wesentlichen Grundkräften vorstoßend, sucht er so die Seelenlage des Jahrhunderts uns nachfühlen zu lassen. Das Religiöse wird eigentlich nur gestreift, etwa in dem Kapitel „Religion der Tränen", wo aber nur die liberale Ersatzreligion, nicht das Christentum, dargestellt und in Selbstzeugnissen auch beurteilt wird. (C. Hahn S. J.) — **24.** Vom Wiedererstarken des katholischen Lebens im 19. Jahrhundert, den Schwierigkeiten, der Begeisterung, dem Wirken für die Auswanderer in Nordamerika erzählt würdig und eindringlich Mathäser. (J. A. Otto S. J.) — **25.** Wie die bisherigen Bände der Papstgeschichte von Schmidlin zeichnet sich

auch dieses letzte Werk aus durch die Sammlung aller erreichbaren Tatsachen. Da die Archive erst spät ihre Schätze öffnen, wird die dankenswerte Arbeit für lange Zeit maßgebend bleiben. Zu Pius XI. selbst vgl. diese Zeitschrift 136 (1939) 1—9. (H. Becher S. J.)

26. *Aufbau und Verfall des spanischen Staates.* Ein Beitrag zur Erkenntnis der Ursachen des spanischen Bürgerkrieges. Von Dr. jur. Günther Rust. gr. 8° (125 S.) Berlin 1939, Deutscher Rechtsverlag. Kart. M 4.50; geb. 5.70

27. *Geschichte der islamitischen Völker und Staaten.* Von Carl Brockelmann. gr. 8° (XII u. 495 S.) München 1939, Oldenbourg. Geb. M 12.50

26. Die Arbeit versucht den Bürgerkrieg in Spanien aus der Geschichte seit dem 15. Jahrhundert zu erklären, stellt den Verlauf der Revolution seit dem Staatsstreich Primo de Riveras 1923 dar und gibt einige Umrisse des neuen Staatsbaus. Dankenswert sind die geschichtlichen Tatsachen, die für die letzten 17 Jahre vielleicht noch mehr in bestimmten Einzelheiten als allgemeinen Erwägungen geboten werden sollten. Die innere Würdigung der spanischen religiösen und kirchlichen Verhältnisse ist weniger geglückt. Doch ist das Buch die bis jetzt brauchbarste Geschichte des Spanien der letzten Jahre in deutscher Sprache. (H. Becher S. J.) — **27.** Das im Fluß befindliche Geschehen des vorderen Orients läßt die auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte Geschichte des Islams, die zuerst in der Ullsteinschen Weltgeschichte erschien, sehr willkommen erscheinen. Das Buch zeigt, wie verworren und politisch verderbt die Zustände sind. (G. Hartmann S. J.)

28. *Fünfzig Jahre Deutschland.* Von Sven Hedin. 2. Aufl. gr. 8° (256 S. u. 21 Abbild.) Leipzig 1938, Brockhaus. M 5.—; geb. 6.—

„Dieses Buch bietet dem Leser nichts anderes als eine Galerie flüchtiger Erinnerungen, als Schilderungen von Personen aus einem halben Jahrhundert, von dem ich Tage, Monate und Jahre mit deutschen Männern gemeinsam verbrachte und wunderbare Abenteuer erlebte." Damit kennzeichnet Sven Hedin, der berühmte schwedische Asienforscher und große Freund Deutschlands, sein Buch selbst am besten: 50 Jahre Begegnungen mit berühmten Deutschen, Wissenschaftlern, Staatsmännern und Soldaten (1886—1936); darunter sind von besonderem Interesse seine nahen Beziehungen zu Junkers, v. Seeckt, Hindenburg und Ludendorff, dessen spätere Abwege auf weltanschaulichem Gebiet er seiner Verbitterung zuschreibt, die aber „in naher Zukunft vergessen und überstrahlt sein werden von dem Bilde des Titanen" (189). Das Buch ist ein Wahrzeichen der treuen Kameradschaft Hedins zu Deutschland geworden. (F. Strobel S. J.)

PERSONALISMUS UND TRADITION

Essays. Von Francis Bacon. Hrsg. von Paul Melchers. (172 S.) München 1939, R. Oldenbourg. M 3.20

Briefe an einen Freund. Von Friedrich Schleiermacher. (51 S.) Weimar 1939, Verlag Deutsche Christen. M 1.25

Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Dargestellt von Max Wundt. (XXVI u. 288 S.) Tübingen 1939 (Heidelberger Abhandlungen), I. C. B. Mohr. M 14.—

Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. Von Johannes Hessen. (240 S.) München 1939, Ernst Reinhardt. M 4.80

Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin. Von Josef Santeler S. J. (IV u. 272 S.) Innsbruck 1939 (Philosophie u. Grenzwissenschaften VII 2/4), Felizian Rauch. M 12.—

Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie. Von Ernesto Grassi. (XI u. 218 S.) München 1939, C. H. Beck. M 9.50

Nietzsches System in seinen Grundbegriffen. Eine prinzipielle Untersuchung. Von Erich Heintel. (VIII u. 220 S.) Leipzig 1939, Felix Meiner. M 8.—

Meine Unterredung mit Oswald Spengler. Die germanisch-abendländische Idee. Von Wilhelm Düren. (44 S.) Bonn 1940, Ludwig Röhrscheid. M 1.50

Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie. Von Rudolf Röhr. (X u. 80 S.) Leipzig 1939 (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie 26), S. Hirzel. M 3.30

Naturphilosophische Betrachtungen. I. Eine allgemeine Ontologie. Von Paul Häberlin. (209 S.) Zürich 1939, Schweizer Spiegel Verlag. Fr 13.80

Der Typus des neuzeitlichen Menschen entspringt, da in Reformation und Renaissance die „freie" oder „gottunmittelbare" Persönlichkeit ihr souveränes und schöpferisches Ich gegen das Es der Tradition stellt. Der Zusammenbruch dieses Typus als Sinn und Folge der Weltkriegszeit zeitigt darum das erregte Zwischen, das die heutige geistige Situation kennzeichnet: einerseits mutige Versuche, die Reste des zusammengebrochenen Typus zu beseitigen, — anderseits letzte Anstrengungen, ihn zu retten. So zeigt sich auf der einen Seite ein, wenn auch noch so unbewußtes und ungewolltes, Wiederaufleben der Tradition, auf der andern Seite aber eben darum ein leidenschaftlicheres und deshalb primitiveres Sichbehaupten des alten Ich.

Die gute Auswahl der Essays Bacons und die zwölf Briefe Schleiermachers zeigen die reale Spannweite dieses alten Ich. — Bei Bacon, dessen Organon die Philosophie der Neuzeit entscheidend grundlegte, ist es die unverhüllteste Form der Realität dieses Ich. Wie er selbst geschichtlich der skrupellose Intrigant war und eben darum der zynische Menschenkenner (5 ff.), so ist die Grundform der Essays eine Lehre von der Anpassung an Menschen, die aus kalter Demaskierung des Menschen entspringt. — Bei Schleiermacher, in dem die reformatorische Theologie am folgerichtigsten ihren Primat des Ich erreicht, erscheint die äußerste Idealität dieses Ich: Auflösung auch noch der (bisher) objektiven Heiligen Schrift ins Persönliche (27 28 34), und darum das „Subjektive" selber als das „Objektive", „weil es die göttliche Offenbarung in dem Menschen ist" (21). — Zwischen einem Ich, das sich als Sitz Gottes ansieht, und dem demaskierten Ich der rücksichtslosen Selbstsucht, — hierin erscheinen Dämonie und Tragik der Neuzeit.

So wird die überraschende Art verständlich, in der Max Wundt vorsichtig, aber entschieden, sich zur Tradition bekennt: zur „Schulmetaphysik", die er zwar

nur in ihren lutherischen und kalvinischen Vertretern mustert, aber als solche, die „geschlossen hinter Thomas steht" (272) und unter dem führenden Einfluß des Suarez, der für ihn, in betontem Gegensatz zu den Verzeichnungen Eschweilers, genuine Thomas-Tradition ist (11 ff. 42 61 268). Gegenüber dieser Tradition ist „das Moderne ... eine einseitige Abspaltung von der großen Gesamtwahrheit, die in der Schulwissenschaft erhalten war" (262). Die Moderne ist ichbezogen, die Tradition sachbezogen (20 ff.); die Moderne hat die „leere Größenbeziehung", die Tradition „nimmt das Sein ... in seiner Fülle" (23); die Moderne zerlegt alles in Teile, die Tradition sieht die „Wirklichkeit" als „geformten Stoff" (23); für die Moderne gerinnt darum alles zu „festen Beziehungen", die Tradition aber hat den „wechselnden Verlauf" (24); die Moderne zerfällt in das Chaos der „Richtungen", die Tradition weiß um den letzten Ausgleich (24 f.); die Moderne will die „Welt nur aus sich", die Tradition aber „sieht die Welt immer im Zusammenhang mit Gott" (26).

Es ist darum an und für sich dankenswert, wenn Johannes Hessen die innern Grundelemente dieser Tradition in ihren wechselnden Synthesen darstellt: die Antike Platons und des Aristoteles und die christliche Offenbarung. Aber dann ist es verhängnisvoll, daß er das selber im Geist des Ich der Neuzeit tut. Nicht nur ist bei ihm die christliche Offenbarung auf einen freischwebenden Biblizismus reduziert, für den dann folgerichtig das Lutherische (180 ff.) und das Katholische der Entwicklung zum Modernismus (190 ff.) als die gemäße Form erscheinen, sondern zuletzt sind Antike und Christentum anthropologische Typen (im Gefolge Diltheys und Heilers): „Intellektualismus, Ästhetizismus, Objektivismus, Impersonalismus" auf der einen Seite, „Aktivismus, Voluntarismus, Subjektivismus, Personalismus" auf der andern; und ebenso „Idealismus, Rationalismus, Logizismus, Ontologismus" auf der einen Seite und „Realismus, Irrationalismus, Nominalismus, Aktualismus" auf der andern (19 ff.). — Demgegenüber gibt sich die Art Santelers, in Thomas, als dem klassischen Träger der Tradition, zeitgebundene und überzeitliche Antike voneinander zu scheiden, sicher als wahrer Weg. Aber dann ist bei ihm der Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens der Neuzeit, im Gefolge der Thomas-Kritik Mitterers, allzu bestimmend. Der Thomas eines Denkens von der Offenbarung her hebt sich nicht ab gegen einen Thomas „platonischer Restbestände".

Ungleich verwirrter zeigt sich der Kampf bei Grassi, Heintel, Düren, Röhr, Häberlin. — Grassis Versuche schwanken zwischen einer Erneuerung der Antike (in einer Überwindung der Dialektik Hegels) und einem radikalen Ich-Standpunkt („im denkenden Denken ... fallen Einheit und Sein zusammen"; 177). So kommt er, in einer unüberwundenen Nachfolge Heideggers, zur Verzweiflungsbindung des „Vorranges des Logos" mit dem „Augenblick" (217). — Heintel bemüht sich, mit den Kategorien des Kantianismus Reinigers Ordnung in die „Unergründlichkeit" Nietzsches zu bringen. Aber es resultiert nur die hoffnungslose Beziehungslosigkeit zwischen einem „idealistischen Ich-Begriff" (33) und dem Vulkanismus Nietzsches zwischen Nichts und All (161). — Düren will gegen Spenglers „Untergang" eine „Wiedergeburt der Einheit nach der Epoche der Vielheit" (23): als „Neuwandlung der sich stufenweise aufschließenden Ur-Idee" (10). Aber es bleibt bei dem reinen Paradox: „das Gesetz ... ist das reine Werden" (44). — Röhr enthüllt sehr richtig bei Keyserling das letzte „Gegeneinander von Hybris und Resignation" (71) in seiner „Weltüberlegenheit des geschichtbetrachtenden Menschen" (68). Aber gegen diese „Hybris und Resignation" des kontemplativen Menschen weiß er nur zu setzen die neue Hybris und darum notwendig erfolgende Resignation des aktiven Menschen (26). — In die eigentlichen Tiefen geht gewiß Häberlin: da er zwischen den extremen Richtungen eines „Pluralismus oder Individualismus" und eines „Monismus oder Universalismus" (67) die Vermittlung sucht. Einerseits muß „die Individualität ... aus der Einheit des Seienden heraus begriffen werden" (91), anderseits aber ist „das Eine Seiende und daher die Einheit selbst in ihnen (den Individuen) und sonst nirgends" (99). „Indem" das Individuum „Individuum ist, ist es es zugleich ‚ganzheitlich' als Repräsentation und ‚Ausdruck' der Ganzheit" (100). „Das Seiende ist... nicht teilbar, aber es ist ‚modifikationsfähig'.... Soviel ‚mögliche' Modifikationen des Seienden, soviel Individuen" (101). So wird es eine Synthese von Spinoza und Leibniz: das Seiende ist „die Wahrheit schlechthin" (91), und „jedes Individuum ist, seinem Wesen nach, Seele und nichts als Seele" (195). Die Monade Leibniz' wird zum Modus Spinozas (104), aber die Wahrheit Spinozas erscheint als Leibnizsche reine Seele, als „Einheit des Individuellen" (171). Das ist aber nichts anderes als das Paradox, in das die Grund-Absolutismen der Neuzeit auseinanderbrechen: das absolute Es der Wahrheit im absolut-förmigen Ich. Und hierin ist es die Grund-Identität zwischen Gott und Geschöpf: „was ist, das ist in Ewigkeit. Aber es ist als ‚lebendiges', also ‚in Bewegung'" (109).

So bleibt nichts als ein Kreislauf: Neuzeit, die sich liquidiert, um sich von ihrem Grundirrtum her neu aufzubauen. Aber ebenso empfängt die Sicht Max Wundts ihre eindringliche Bestätigung: daß die „große Gesamtwahrheit" nur in der Tradition lebendig ist, deren Mittelpunkt Thomas von Aquin ist. Denn diese Tradition allein wahrt die heilige Distanz, gegen die die Neuzeit die katastrophale Identität setzte (Wundt 284).

E. Przywara S. J.

Stimmen der Zeit, herausg. von Theo Hoffmann S.J. in Verbindung mit H. Becher S.J., A. Koch S.J., J. Kreitmaier S.J. Schriftleitung: Th. Hoffmann S.J., München 22, Veterinärstr. 9. — Verantwortlich f. d. Anzeigenteil: M. Brendel, Freiburg i. B. — Z. Z. gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.-G., Freiburg i. Br. — Druck: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

DIE PREDIGT, WIE SIE DER PFARRER SIEHT

Von Franz Hillig S. J.

Wie das Kirchenvolk die Predigt sieht, weiß jeder. Das Kirchenvolk sieht sie von unten her. Es nimmt in seinen Bänken Platz, es sieht den Prediger die Stufen zur Kanzel hinaufsteigen, das Evangelienbuch zurechtlegen. Ein paar Augenblicke fast prikkelnder Erwartung sind es: die Hoffnung, daß etwas Schönes geboten werde, die Spannung, wie es der Prediger diesmal wohl anstelle, oder auch das ergebene Sichfügen in das Unvermeidliche — und dann das fromme oder gelangweilte Ausharren. Ja auch diejenigen Kirchenbesucher, die es mit Fleiß so einrichten, daß sie erst am Ende der Predigt und jedenfalls nicht früher zur Kirche hereinschlüpfen, haben eine traurige, aber klare Einstellung zur Predigt.

„Es ist keine kleine Sache, am Sonntag so eine Gemeinde beisammen zu haben, die darauf wartet, daß man sie mit dem Wort Gottes auferwecke, speise, stärke und tröste, wie sie es gerade braucht" (Alban Stolz [1]). Und wer will es der leer ausgehenden Gemeinde, wenn sie wieder einmal weder auferweckt noch gespeist und getröstet wurde, verargen, daß sie unzufrieden ist. Aber eine andere Frage ist, ob die Kirchenbesucher recht haben, wenn in ihrer Entrüstung der Unterton liegt: „Dabei wäre es doch so leicht!" Und tatsächlich denken das viele. Sie denken es noch häufiger, wenn sie eine gute Predigt gehört haben oder über einen tüchtigen Prediger sprechen. Welchen Prediger hätte nicht schon das zweifelhafte Lob in Erstaunen gesetzt: „Aber für Sie ist das doch eine Kleinigkeit!" Es gibt auch unter den Gebildeten manchen, der sich nie darüber Gedanken gemacht hat, daß eine ordentliche Predigt viel Mühe bedeuten kann. Und wer ahnt, daß der gelobte oder getadelte Pfarrer vielleicht die Stufen der Kanzel keineswegs leichten Herzens herabsteigt, sondern mit dem drückenden Gefühl, unter seiner Aufgabe geblieben zu sein?

Man sagt, es sei gut, wenn der Geistliche sich auch schon einmal unerkannt unter die Gläubigen mische, um Macht und Mängel der Predigt am eigenen Leibe zu verspüren — gute Prediger zu hören, bleibt das wirksamste Mittel, um selbst einer zu werden. So mag es aber auch dem Laien umgekehrt nicht schaden, wenn er einmal in die Last und Mühe des Predigtamtes sich hineindenkt, sozusagen selber einmal die Kanzel besteigt und von der „andern Seite", von hier oben aus nämlich, erlebt, wie der Pfarrer die Predigt sieht.

Johannes Gillhoff hat in seinem köstlichen „Jürnjakob Swehn, der Amerikafahrer" einen krassen Fall geschildert [2]. Deutschstämmige Farmer hatten einen guten Pastor, aber eine schlechte Ernte, und das drei Jahre hintereinander. Sie mußten also sparen und meinten, sie könnten des Herrn Pastors entraten. Sie könnten das mit der Predigt unschwer auch selber.... Der Pfarrer lächelte ein wenig, als sie ihre Sache vorbrachten, aber er ging. Und schon lief in der ganzen Gegend die Kunde um: „In Dingskirchen hat die Gemeinde ihrem Pastor aufgesagt. Gottes Wort wird ihnen in trockenen Jahren zu teuer. Nächsten Sonntag wird der Kirchenälteste an seiner Stelle eine geistliche Vermahnung an die Gemeinde halten" — denn die Predigt sollte umgehen: jeden Sonntag sollte einen von den Zwölfen des Kirchenrates die Reihe treffen. Es hat den Kirchenältesten Angst und Schweiß genug gekostet! So voll war die Kirche schon lange nicht mehr gewesen. Strophe um Strophe mußte abgesungen werden: er kam nicht von seiner Bank hoch. Endlich faßte er sich ein Herz, wankte nach dem Pult. „Aller Augen sehen auf ihn, die einen mit Neubegier, die andern mit Ehrfurcht." Der alte Bauer liest den Vorspruch, hustet, beginnt, verkommt in einem wüsten, hochkomischen Gestotter.... Dann saß er fest. „Wir sangen noch ein kurzes Lied, und dann war die Kirche aus. Die Andacht war schon lange vorher aus gewesen. Die Ältesten aber hielten einen Rat und machten einen Beschluß: Wir wollen unsern Pastor aufsuchen und ihn bitten, daß er wieder zu uns kommt. Es ist schwerer, als wir gedacht haben" (188 ff.).

So ist es nicht, wie manche sich das denken, daß man einfach vor die Gemeinde tritt und sagt, wie es einem gerade einkommt. Es ist auch nicht immer „sehr schön" und eine reine Freude, vor die Gemeinde hinzutreten und ihr die Frohbotschaft zu verkünden. Etwas Heiliges und Schönes ist es freilich immer, aber es kann auch eine heilige Last und eine drückende Verantwortung sein.

Ganz wird ja dieses Mißverständis nie verschwinden. Es wird immer bestehen zwischen den Arbeitern der Stirne und den Arbeitern der Faust. Es besteht sogar von einem benachbarten Handwerk zum andern. Nur wer selber Last und Hitze

[1] Das Vaterunser, I. Teil, Kalender für Zeit und Ewigkeit. 1845. Freiburg, Herder.

[2] Dom-Verlag Berlin, Jubiläumsausgabe, 250. Tausd.

eines Berufes getragen hat, weiß die Leistung des schaffenden Mitmenschen zu würdigen. Aber guter Wille kann sich dennoch zu einem gewissen Grade in die Aufgabe des andern hineindenken.

Wenn die Last des Predigtamtes dem Hörer bewußter wird, dann wird dadurch die Predigt selber freilich noch nicht besser, aber es wird das Urteil der Gläubigen milder und vor allem gerechter. Es bleibt nun einmal alte Grundregel richtiger Urteilsfindung, daß der andere Teil auch gehört werde.

Die Last des Predigtamtes liegt zum Teil in ihm selber, sie liegt aber auch — beim katholischen Priester wenigstens, von dem wir hier in erster Linie sprechen — in der Tatsache, daß die Predigt nur eine von vielen seine Zeit und Kraft in Anspruch nehmenden Aufgaben ist. Er ist Priester und Hirt und nicht nur Prediger. Er hat das heilige Opfer darzubringen, er hat die Sakramente zu spenden, er hat im Sprechzimmer und Beichtstuhl den Gläubigen zur Verfügung zu stehen. Die Seelsorge in Filialkirchen, Krankenbesuche und Versehgänge führen ihn weit ins Land hinaus, Familienbesuche verschlingen im Handumdrehen einen halben Tag. Er ist Religionslehrer und hat sich um die Pfarrbücherei und den Kirchenchor zu bekümmern, und erschreckend wächst im Betrieb des modernen Pfarramts die Büroarbeit an. Dazu Taufen, Eheschließungen, Begräbnisse — und die heilige, aber auch drückende Pflicht des Stundengebetes. Kein Wunder, daß kürzlich einmal Soldaten nicht aus dem Staunen herauskamen, als ihnen ein Wehrmachtpfarrer eine Stunde hielt über das schlichte Thema: „Das Tagewerk eines Pfarrers." So hatten sie sich das nicht gedacht.

Der Großstadtpfarrer wenigstens hat Tag für Tag sein gerütteltes Maß Arbeit. Predigen aber setzt Studium und Lektüre voraus, und zwar nicht nur im engeren theologischen Bereich, sondern darüber hinaus eigentlich in allen wichtigen Fragen heutigen Geschehens und heutiger Bildung. Denn die Predigt soll wenigstens unausgesprochen Antwort geben auf die Fragen des heutigen Menschen, und es will der Hörer das Gefühl haben, daß da einer spricht, der in lebendigem Austausch steht mit der Wirklichkeit des Heute. Predigen setzt Zeit zum Besinnen voraus, zum persönlichen Vorarbeiten. Wo soll der Pfarrer oder Kaplan sie hernehmen?

Etwas Ähnliches ließe sich von der Ausbildungszeit sagen. Auch da hat der Hochschüler und Seminarist sich in eine solche Fülle von Fächern hineinzuarbeiten, hat auf so vielfältigen Gebieten sich tüchtig zu machen, daß für die rednerische Ausbildung nur ein geringer Teil der Kraft verwandt werden kann.

Aber die Last des Predigtamtes ist vor allem eine ihr innerlich eigentümliche und wirkt sich auch da aus, wo solche äußere Bedrängnisse und Bedrohungen wegfallen. Sie ist der Predigt innerlich auf eine doppelte Weise: einmal auf der menschlich-technischen Ebene, dann aber tiefer auf der Ebene der religiösen, prophetenhaften Verkündigung. Und je tiefer es hier geht, um so größer wird die mit der Aufgabe verbundene „Not".

Predigen heißt, um mit dem Äußerlichen zu beginnen, einen großen Raum stimmlich beherrschen, heißt vernehmlich zu dem Kirchenvolk reden. Es kann aber nun sein, daß die stimmlichen Mittel des Predigers dazu in keinem Verhältnis stehen. Oder der Raum hat seine besondern akustischen Schwierigkeiten. Auch soll die Stimme nicht nur vernehmbar sein; man erwartet, daß sie Ausdruck, Klang und Wärme habe. Der Priester aber ist am Sonntagmorgen noch nüchtern. Es ist vielleicht seine zweite Messe, er hat stundenlang im Beichtstuhl gesessen.... Wer denkt daran?

Es ist selbstverständlich wichtig, daß er für das liturgische Singen wie für das Vorbeten und das Wort der Verkündigung seine Stimme fachmännisch schule (und es ist erfreulich, daß darauf wachsend in der Ausbildungszeit Wert gelegt wird), aber wieder: dazu gehört Zeit und sogar — für wirksame Schulung — viel Zeit. Und eine neue Schwierigkeit taucht auf: die „Künstlichkeit". Das kann ja schlimmer sein als alles, wenn nun auf einmal der Prediger nach dem Schauspieler schmeckt. Wie heißt es doch im Faust: „Ich hab' es öfters rühmen hören, ein Komödiant könnt' einen Pfarrer lehren. — Ja, wenn der Pfarrer ein Komödiant ist!" Auch dieser Vorwurf wird erhoben. Man kann auch nicht einfach erklären, eine gewisse Bildungsfähigkeit der Stimme sei als zum Beruf unerläßlich zu fordern. Solche Auffassung übersähe, daß Priestertum auf viele andere Weisen wesentlich wirkt: durch die Darbringung des Opfers, durch das Ausspenden der Gnadenmittel. Es würde dann mancher wirklich Berufene abgewiesen; ja es hätten begnadete Sprecher wie etwa Pater Lippert nie auf einer Kanzel gestanden; weiß man doch, daß Pater Lippert eine schwache, nicht wohlklingende Stimme hatte und sie nur durch zähe Anstrengung zu einer gewissen Leistung brachte. Eine ähnliche werkzeugliche Notwendigkeit wie die Stimme hat das Frischsein des Redners, die Spannkraft, mit der er die widerstrebenden und auseinanderfließenden Willensrichtungen der Hörer „packt", an sein Wort bindet und mitreißt. „Frische ist das Geheimnis der Wirkung", wie jeder Lehrer und Kommandeur weiß — und von beiden sollte der Prediger etwas haben. Doch wie daran kommen?

Einen Schritt weiter zum Innern hin liegt die Mühe der Predigtformung, der Erarbeitung des Stoffes, des Textes. Es ist nicht damit getan, wie manche meinen, daß ich irgend ein Predigtbuch hernehme. Das ist Notbehelf. Dann steckt der Predi-

ger in fremdem Rock. Es ist auch nicht damit getan, daß er seine vergilbten Predigthefte hervorholt. Das ist verbraucht und veraltet. Das steht nicht mehr dem Mann an, der der Prediger heute ist, und es steht auch nicht mehr im lebendigen Weben der Zeit. Also es hilft nichts: der Prediger muß sich ein neues Thema wählen — schon das ist eine Not; denn sie erscheinen alle miteinander schon so unendlich oft abgehandelt! Er muß es zeitnahe und persönlich aufbauen. — Das wäre ja vielleicht eine reizvolle Aufgabe, wenn er ein überlegener Geist, wenn er wenigstens frisch wäre. Aber er ist vielleicht seit Wochen müde und abgearbeitet. Es regt sich so gar kein schöpferischer Hauch in seiner Seele. Und kein Fleiß der Welt allein macht, daß etwas Neues, Lebendiges, Schöpferisches aus unserer Hand entspringe.

Nur der Schriftsteller, der Redner, der Jurist weiß von der harten geistigen Arbeit, von dem Ringen mit dem Stoff, von dem Fügen der Gedanken, — von dem Prüfen und Verwerfen und Neuversuchen, bis es dann endlich dasteht. Das hat die Droste richtig empfunden: darum ist dem Pfarrer der Montag so lieb:

Wenn ich Montags früh erwache,
Wird mir's ganz behaglich gleich;
Montag hat so eigne Sache
In dem kleinen Wochenreich.
Denn die Predigt liegt noch ferne,
Alle Sorgen scheinen leicht....[3]

Aber mit der voranschreitenden Woche verdichtet sich der Druck. Der Samstag beginnt mit den Versen:

Wie funkeln hell die Sterne,
Wie dunkel scheint der Grund,
Und aus des Teiches Spiegel
Steigt dort der Mond am Hügel
Grad um die elfte Stund'.
Da hebt vom Predigthefte
Der müde Pfarrer sich;
Wohl war er unverdrossen,
Und endlich ist's geschlossen,
Mit langem Federstrich.

Im Idealfall wird ein Pfarrer schon am Donnerstag oder Freitag diesen Schlußstrich unter die fertige Predigt setzen[4]. Ist dann alles getan, ist dann die gute Predigt gesichert? Das ist sie nicht. Wie oft hat schon die Stunde, der Augenblick alles wieder umgeworfen. Nicht nur in dem naiven Sinn, daß der Sonnenschein von Ostern, mit dem der Predigttext anhebt, gar nicht kommen will, und es statt dessen erklärtermaßen regnet —, nein, es gibt schlimmere Hindernisse: Die Gemeinde reagiert anders, als man es sich vorgestellt hatte. Der Prediger selbst kennt sich kaum wieder. War er am Freitag denn ein anderer Mensch? War es vielleicht gerade falsch, daß er sich so eingehend vorbereitet hat? Jetzt ist er unfrei, jetzt läuft sein Geist in Geleisen — und die innerste Aufmerksamkeit der Hörer entgleitet ihm.

Wie kann das auch wieder eine Not des Predigers sein, daß er ruhig und warm sprechen möchte, daß er nicht in den üblen „Predigerton" geraten, sondern seine eigene Art finden und sich den schlichten Weg zum Herzen seiner Hörer bahnen möchte, und es will nicht gelingen. Er kommt sich vor wie ein Pilot, dem die Maschine nicht gehorcht.

Und wenn dann noch äußere Störungen und Taktlosigkeiten zu Füßen der Kanzel sich mehren: Husten und Gähnen, Türenschlagen der Zuspätkommenden, Schreien kleiner Kinder, vorzeitiges Aufbrechen von Zuhörern (sind sie unzufrieden?), — Priester des Herrn, gestehe es nur: so schön und stolz das Werk der Verkündigung sein kann und wie eine Festpredigt im dichtgefüllten Gotteshaus deine Brust auch schwellen mag, es gibt daneben doch auch den Alltag der Predigt und ihre Alltagsnot. Denn Woche um Woche mußt du auf dem Posten sein, Woche um Woche wollen zwei, drei oder gar vier Predigten geleistet sein. Du mußt es lernen, zu den Kindern zu sprechen und zu den Männern, zum schlichten Volk und zu den Gebildeten. Es darf dich nicht anfechten, wenn die Kirche ungeheizt ist, und es darf dich nicht entmutigen, wenn nur wenige, in den Bänken verstreute Hörer zu deinen Füßen sitzen.

Denn Christus der Herr stellt dich da hin, damit du sein Wort verkündest. Davor werden manche der genannten Nöte klein. Aber damit erhebt sich auch wieder eine neue und die tiefste Not; nämlich da, wo die Predigt ihr Gesicht enthüllt als Auftrag des Herrn an den Hirten, das Gottesvolk zu weiden. Das ist eine Gnade und eine Ehre, aber es ist auch eine Last. Immer haben das die Gottgerufenen gewußt, und es ist geradezu ein Ausweis für die Echtheit ihrer Berufung, wenn sie sich gegen dieselbe gestemmt haben.

Der Herr beruft den Moses. „Moses aber sagte zum Herrn: „Nicht doch, Herr! Ich bin kein Mann, der zu reden versteht. Ich war es früher nicht und bin es auch jetzt nicht, sondern bin mit Mund und Zunge unbeholfen." Doch der Herr antwortete ihm: „Wer hat dem Menschen den Mund gegeben? Wer macht ihn stumm oder taub?

---

[3] Des alten Pfarrers Woche.

[4] Ob ein Prediger seine Predigt vorher ausführlich niederschreiben soll, ist eine Frage seiner Arbeitsmethode. Es gibt auch andere Arten gründlicher Vorbereitung, wenn diese auch die meiste Gewähr bietet. Es fehlt nicht an Beispielen, wie alterfahrene Pfarrer (z. B. Weihbischof Dr. Deitmer, Berlin) und anerkannte Redner (z. B. P. Otto Cohausz S. J.) bis ins letzte Jahr des Wirkens jede Predigt und jeden Vortrag neu zu Papier brachten.

Wer sehend oder blind? Tu ich es nicht, der Herr? So geh denn hin! Ich will mit deinem Munde sein und dich lehren, was du sagen sollst." — Aber Moses erahnt, welche Last die Verkündigung des höchsten Willens vor den Menschen auf seine Schultern legen wird, und sträubt sich von neuem, so daß der Herr zornig wird und ihm den redebegabten Aaron zur Seite gibt (2 Mos. 4, 10 ff.).

Der Herr beruft den Jeremias. Jeremias aber spricht: „Ach, mächtiger Herr, sieh doch, ich kann ja nicht reden, ich bin noch so jung!" Aber der Herr erwidert: „Sag nicht: Ich bin noch so jung! Geh nur, wohin ich dich sende! Verkünde, was ich dich heiße! Fürchte dich nicht vor ihnen!" (Jer. 1, 4 ff.)

„Das Wort des Herrn erging an Jonas, den Sohn des Amathis: ‚Mache dich auf, begib dich nach Ninive, der großen Stadt, und predige daselbst! Denn ihre Bosheit ist zu mir gedrungen.' Doch Jonas machte sich auf, um vor dem Herrn nach Tharsis zu fliehen" (Jon. 1, 1 ff.).

Es hat etwas Ergreifendes, zu sehen, wie diese Männer sich wehren, wie sie aufbegehren gegen die Gotteshand, die nach ihnen greift, um sich schwer auf sie zu legen ihr Leben lang. Es ist im Neuen Testament nicht anders. Der Herr sendet den Ananias zu Saulus: „Geh nur hin! Denn er ist das Werkzeug, das ich mir auserwählt habe. Er soll meinen Namen vor Heiden und Könige und vor die Kinder Israels tragen. Ich will ihm zeigen, wieviel er für meinen Namen leiden muß" (Apg. 9, 15 f.). Paulus seinerseits mahnt seinen Schüler Timotheus: „Laß die Gnadengabe Gottes, die kraft der Auflegung meiner Hände in dir ist, wieder aufleben. Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Zaghaftigkeit, sondern der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit gegeben. So schäme dich nicht des Zeugnisses für unsern Herrn, noch meiner, der um seinetwillen gefangen liegt. Trage in der Kraft Gottes die Leiden für das Evangelium.... Ich beschwöre dich vor Gott und Christus Jesus: Verkünde das Wort! Tritt dafür ein, es sei gelegen oder ungelegen. Überführe, weise zurecht und ermahne mit aller Geduld und allem Geschick. Denn es kommt die Zeit, da man die gesunde Lehre unerträglich findet und sich nach eigenem Sinn Lehrer über Lehrer sucht, um sich einen Ohrenschmaus zu verschaffen' (1 Tim 1, 6 ff. u. 4, 1 ff.).

Der Bote Christi, der Amtsnachfolger der Apostel und ihrer Gehilfen ist nicht mehr frei. Er ist kein Mensch mehr wie die andern. Er steht nicht mehr brüderlich und unbefangen zwischen den Menschenbrüdern. Er ist zum Priester geweiht, zum Mahner bestellt. „Ich danke Dir, daß Du mich also gefesselt hast", kann er mit dem Jesuitenpater in Paul Claudels „Seidenem Schuh" beten. Doch bleibt Härte darin, die Pater Lippert einmal so zusammenfaßt: „Priester sind als Führer und Boten Gottes zur Einsamkeit verurteilt. Sie können nicht mehr sitzen auf allen Bänken der Parks, sie können nicht mit andern Menschenkindern zusammen lagern auf Blumenauen. ‚Ich ging nicht in die Gesellschaft der Lachenden und war nicht fröhlich. Weil Deine Hand auf mir lag, mußte ich einsam bleiben, weil Du mit Deinem Zorn mich angefüllt hast.' Jeremias, der Prophet der höchsten Tragik, hat auch die ewige und notwendige Tragik des Priestertums geschaut und vorempfunden."[5]

Der Pfarrer ist verantwortlich für seine Gemeinde. Sein Wort soll sie aufbauen, soll das Böse und Verderbliche und Irrige von ihr wehren und sie auf gute Weide führen. Wer das versucht, der hat mit den Wölfen zu tun, der hat vor allen Dingen mit dem Gewicht der Trägheit und Gleichgültigkeit zu ringen. Der Pfarrer predigt, aber er fühlt, daß sein Wort nichts fruchtet. Er vergleicht am Jahresende die Statistik: es geht nicht aufwärts, es geht abwärts. Er schwimmt gegen einen übermächtigen Strom, er ist ein Rufer, den man allein läßt — oder doch ein Mahner, der lästig fällt. Und er muß es zuweilen, er muß es vielleicht oft.

„Lehren, mein Lieber, das ist kein Spaß", erklärt der Pfarrer von Torcy im „Tagebuch eines Landpfarrers" seinem jungen Mitbruder. Die Wahrheit befreit zunächst, dann erst tröstet sie.... Gottes Wort! das ist ein glühendes Eisen. Und da willst du, der du es lehrst, es mit Zangen anfassen, aus Angst, du könntest dich verbrennen, und greifst nicht gleich mit beiden Händen danach? Daß ich nicht lache! Ein Priester, der von der Kanzel der Wahrheit herabsteigt, den Mund noch voll Gegacker, ein wenig erhitzt, aber zufrieden, der hat nicht gepredigt.... Ich behaupte nur, wenn der Herr zufällig ein Wort aus mir herauszieht, das den Seelen nützt, so spüre ich es daran, daß es mir weh tut."[6]

Im Letzten steht der Prediger nicht vor dem Urteil der Gemeinde, sondern vor der Unerbittlichkeit Gottes. Hat er Gott gesucht oder hat er nur sich selbst gesucht? Hat er das Wort Gottes verkündet oder hat er seinen Hörern einen Ohrenschmaus bieten wollen? „Was predigst du so einfach?" schrie der Teufel durch den Mund eines Besessenen zum heiligen Pfarrer von Ars. „Man hält dich für ungebildet. Warum predigst du nicht in großem Stil, wie sie es in den Städten tun? Ha, diese großartigen Predigten gefallen mir! Die werden keinem unbequem und lassen die Leute leben nach ihrer Art und tun, was sie wollen!"

Wie kann das eine Not sein, wenn der Prediger

---

[5] Briefe aus dem Engadin (München 1929) 144.

[6] Georg Bernanos, „Tagebuch eines Landpfarrers" (Leipzig 1938) 68 f.

erkennt, daß er unendlich tiefer aus der Schrift und dem Glauben leben müßte, daß er ein Beter sein müßte und ein Heiliger, daß da die Quelle ist für das lebenspendende Wort. Wie kann die Scham brennen, wenn er das heilige Gesetz ohne Abstrich verkünden muß und hat dabei das Gefühl, jedes Wort treffe ihn selbst. „Glühendes Eisen!"

Predigen heißt weiter, notgedrungen aus dem eigenen religiösen Innenleben schöpfen und es vor den Augen der Menschen ausbreiten. Das eigene Beten, das eigene religiöse Erleben ist ja notwendig der Stoff, aus dem der Prediger seine Darstellung formen muß. Es gibt Menschen, die das sorgloser können. Es gibt andere von einer feinen seelischen Schamhaftigkeit, die darunter leiden. Darum kann es Stunden geben, wo der Prediger sich mit dem Pfarrer von Ars in ein fernes Kloster verstecken möchte: nur schweigen, schweigen, nicht gesehen werden — „meine Sünden beweinen", wie der heilige Pfarrer sagte.

Leiden an der Verkündigung, wenn der Prediger brennt von einem großen, beglückenden Geheimnis des Glaubens, und es gelingt ihm nicht, das mitzuteilen, was er in sich trägt, die Dumpfheit der Gemeinde zu überwinden. Oder umgekehrt: er wird selber durch Strecken der Dürre, der gefühlsmäßigen Glaubensleere geführt, fühlt sich so kalt und schwach und wie verschmachtend ... und die Glocken läuten festlich zum Gottesdienst, die Gemeinde strömt herbei und will gestärkt sein, will eine siegesfrohe Osterpredigt, will — Brot. Aber „woher Brot kaufen, daß die Leute essen können?" (Joh. 6, 5.) Gott wird schon mit ihm sein. Und es wird vielleicht gerade diese Predigt an das Herz der Hörer greifen. Aber es ist gut, daß wir das alles einmal von „hier oben" aus gesehen haben und ein wenig Zeugen sein durften der Not dieses Mannes, der uns sonst nur wie ein Sieger erscheint.

Noch einmal sagen wir jetzt mit dem begnadeten Volksschriftsteller Alban Stolz (den auch wir Gebildeten viel mehr lesen sollten): „Es ist keine kleine Sache, am Sonntag so eine Gemeinde beisammen zu haben...." Und wir lesen zum Beschluß den ganzen schönen Abschnitt zu Ende. „Vor allem kommt es darauf an, ob du predigst, oder ob der Heilige Geist aus dir predigt; ob deine Predigt Menschengemächt ist oder Gottes Wort. Sieh, du solltest zu Hause allemal mit großem Ernst unsern Herrgott fragen und bitten: Herrgott, was soll ich predigen? Gib du mir den rechten Geist und das rechte Wort — und solltest recht zudringlich ihn darum anflehen. Und solltest dann wie ein geistiger Bergknapp ernst und aushältig graben im heiligen Wort Gottes und in der Seele um Gold und Edelgestein an den Tag zu fördern — und dann solltest du hinauftreten auf die Kanzel wie einer, der Gewalt hat, und solltest die eigene Person daheim lassen und nichts wollen als Gottes Ehr und Gottes Reich. Und wenn du dann dastehst im Namen des Herrn, und aus deinen Augen die Liebe Gottes und die Menschenliebe funkelt in Kraft des Heiligen Geistes, wie aus zwei himmlischen Sternen — und wenn dann aus deinem Munde hervorströmt und wallet das Wort Gottes stark wie Feuer, wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert, und schärfer als ein zweischneidiges Schwert in die Seelen dringt: sieh, dann sagen die Leute nicht: ‚Das ist eine schöne Predigt gewest', und gehen heim und machen es wie sonst auch, sondern es ist ein Schauder die Leute angekommen und viele ein Schrecken, wie wenn es gedonnert hätte, oder wie beim Erdbeben, da Jesus starb, und sie gehen sehr ernsthaft still und nachdenklich fort. Und viele mögen auf dem Heimweg einander nicht recht ansehen, sondern gehen lieber allein — und hie und da in einem Haus redet das, welches in der Predigt gewesen ist, nicht viel über Mittag und ißt nicht viel — und die andern, welche nicht in der Kirche waren, sehen es darum an und sagen: ‚Was ist mit dir, hat dich jemand erzürnt, oder bist du krank?' — und ist den ganzen Tag sehr in sich gekehrt, und hätte heute noch beichten mögen, wenn es sich tun ließe.

Wenn du so predigst im Heiligen Geist, dann wirst du selber zuweilen tief bewegt in der Predigt, und merkst, daß nicht mehr du es bist, was aus dir spricht — und möchtest fast selber niederfallen vor dem Geist und der Stimme, die aus dir reden — und im Amt ist es dir gar nicht um das Singen und möchtest lieber einen andern das Amt halten lassen und ungesehen vor dem Altar knieen und lang und tief weinen und weißt nicht recht aus Leid oder aus Freud, aus Bangigkeit oder aus Hoffnung, und weißt es nicht zu sagen, wie es dir ist."[7]

Das Kirchenvolk unter der Kanzel, der Priester auf der Kanzel, sie haben beide sich offen zu halten für den Einstrom des einen Heiligen Geistes: der Priester, damit, was er predigt, nichts sei als das lautere Wort Gottes — die Gläubigen, damit sie es aufnehmen nicht wie menschliches Wort, das für uns zur Aussprache steht, sondern als Wort Christi und Sein lebenspendendes Brot.

---

[7] A. a. O.

DER GEGENWÄRTIGE STREIT UM DIE SOPHIA, DIE GÖTTLICHE WEISHEIT, IN DER ORTHODOXIE

Von Bernhard Schultze S. J.

Nach dem Völkerapostel (1 Kor. 1, 23—24) ist Christus der Gekreuzigte „Gotteskraft und Gottesweisheit".

In Jerusalem erwies sich der menschgewordene Logos als Gottes Weisheit am Kreuz. Diese Wahrheit drang mit dem Christentum ein in das Gebiet der griechisch-römischen Kultur und fand in Ostrom, Byzanz, einen gewaltigen Ausdruck in der Weisheitskirche, der Hagia Sophia, die dem ewigen Gotteswort geweiht ist. Viele Weisheitskirchen wurden im Verlauf der Jahrhunderte nach diesem Beispiel im Osten errichtet, zunächst im Bereich von Byzanz, dann im Einflußgebiet des dritten Rom, Moskau. Bis auf den heutigen Tag ist die Verehrung der göttlichen Weisheit in der getrennten Ostkirche in besonderer Weise lebendig.

In der Kathedralkirche von Nowgorod findet sich eine ehrwürdige Ikone. Nach alter Überlieferung ist das Bild wundertätig und Kopie einer Darstellung aus der von Kaiser Justinian erbauten Sophienkirche. Das Nowgoroder Bild stellt einen beflügelten Engel dar; Antlitz, Gewand und Flügel sind feurig. Auf dem Haupt trägt er eine vom Kreuz überragte Königskrone; in königliche Dalmatika gehüllt sitzt er auf goldenem Thron mit feuerfarbigem Kissen. Getragen wird der Thron von sieben Säulen. In der Rechten hält der Engel ein Zepter, überstrahlt von einem Kreuz. In der Linken vor der Brust trägt er eine Buchrolle. Rings um Engel und Thron findet sich ein blaues gestirntes Feld mit Strahlen am Rand. Dem Engel zu Häupten ist in einem kleinen leuchtenden Kreis der Erlöser dargestellt in scharlachrotem Kleid; er trägt ein blaues, mit der Zeit grün gewordenes Obergewand über den Schultern. Christus breitet beide Arme zum Segnen aus. Sein Haupt ist von goldenem Heiligenschein umgeben, um diesen liest man: „Göttliche Weisheit." Oberhalb dieser Darstellung beginnt wieder der blaue gestirnte Himmel; und hier liegt auf goldenem Altar das Evangelienbuch, vor dem sechs Engel, drei auf jeder Seite, ihre Kniee beugen. Zur Rechten neben der Hauptfigur steht die Gottesmutter, zur Linken Johannes der Täufer.

Was bedeutet dieses Bild? Schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts waren Zweifel über den Sinn der Ikone aufgetaucht. Verschiedene Legenden wurden in Umlauf gesetzt. Die eine Sage bekräftigt: Der Engel stellt Christus dar, die Ewige Weisheit. Eine andere Sage deutet den Engel als Sinnbild der Jungfräulichkeit; so erinnert er an die Reinheit des Ideals der Jungfräulichkeit, an Maria.

Paul Florenskij (er lebt als orthodoxer Priester noch jetzt in Rußland) meinte in einer Rede Wladimir Solowjows die Lösung des Rätsels gefunden zu haben. Er schrieb darüber in seinem Buch „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit" im Jahr 1914.

Erzpriester Sergius Bulgakow ist Freund und in Beantwortung dieser Frage Schüler Florenskijs und Solowjows. Bulgakow erklärt: Der Engel auf der Ikone ist „der Engel der Schöpfung, die ideale Seele der Welt"; deshalb ist seine Erscheinung feuerfarben, sind seine Erkennungszeichen göttlich: Der Engel ist die göttliche All-Einheit in der Weisheit, ist das Bild der gesamten vernünftigen Kreatur. Diese göttliche All-Einheit selbst ist zwar keine Person, sondern nur Personalität, d. h. sie kann persönlich werden, kann Natur und Inhalt jeglicher Person werden. Mit einem Wort: Der Engel der Nowgoroder Ikone ist die göttliche Sophia.

Aber wird so der dunkle Sinn des Bildes nicht noch dunkler? Was bedeuten Bulgakows geheimnisvolle Worte?

Bevor der Kern der Sophialehre Bulgakows herausgeschält werden soll, seien ein paar Tatsachen vorausgeschickt.

Wie kam es erneut zum Streit um die göttliche Sophia? In Bulgakows Buch „Das abendlose Licht" (1917) sind seine Sophiaspekulationen bereits grundgelegt; es ist eine Art geistlicher Selbstbiographie. Durch die Erschütterungen des Weltkrieges wurden Bulgakows Ideen nur befestigt, nicht geändert. 1917/18, zur Zeit des allrussischen Konzils, auf dem das vor zwei Jahrhunderten durch Peter den Großen unterdrückte russische Patriarchat wiedererstand, war Bulgakows Buch käuflich. Weder Patriarch Tychon, ein persönlicher Freund Bulgakows, noch sonst ein Hierarch machte Beanstandungen.

Erst September 1924 erschien ein Aufsatz in der Zeitschrift „Neue Zeit" (Nowoje Wremja). Metropolit Antonius (Chrapowitzkij), bis zu seinem Tod im August 1936 Führer der russischen Emigranten-Synodalkirche mit dem Sitz in Karlowitz (Jugoslawien), erhob gegen Florenskij und Bulgakow die Anklage, eine vierte Person in Gott einzuführen.

Das war der zündende Blitzstrahl. Aber vorerst verzieht sich noch das Ungewitter: Metropolit Antonius bedauert seinen Schritt, unter der Voraussetzung, daß auch Bulgakow seine Lehre zurücknimmt; er wolle nicht untersuchen, ob der Gedanke an eine vierte Hypostase in Gott der Spe-

kulation Bulgakows ferngelegen oder ob er sich erst jetzt befreit habe aus der Abhängigkeit von Solowjow. Metropolit Antonius beglückwünscht dann Bulgakow und lobt ihn wegen seiner geraden Gesinnung und Rechtgläubigkeit.

Bulgakow verfaßt im Jahre 1925 unter dem Titel „Hypostase und Hypostaseität" 15 Scholien, d. h. knappe Erklärungen, zur Sophialehre des Buches „Das abendlose Licht". Er will sich rechtfertigen: Die göttliche Sophia ist keine vierte Hypostase in Gott — das wäre absurd; sie ist nur Hypostaseität, d. h. kann Natur und Inhalt einer andern Hypostase werden. Es sei bemerkt, daß Bulgakow auch früher im Grund genommen die Sophia als Hypostase nicht in eine Reihe mit den drei göttlichen Personen gestellt hatte.

Was bedeutet diese Unterscheidung von Hypostase und Hypostaseität? Bulgakow überträgt hier den Unterschied von Menschengeist und Natur, wie er ihn faßt, auf Gott. Für Bulgakow ist Geist gleich Person, die materielle Schöpfung, das „Konkrete", „Angewachsene" (russisch priroda) ist Natur. Erkenne ich nun das Weltall, so wird es mit mir eins: Was nicht meine Person ist, wird jedoch in meinem Geist und durch ihn persönlich, wird Inhalt meiner Person. —

Die Gemüter wollten sich nicht beruhigen. Die unheildrohenden Wolken zogen sich aufs neue 1927 zusammen. Die Bischöfe der Synodalkirche von Karlowitz erließen einen Hirtenbrief über den Modernismus des theologischen Institutes in Paris. Bulgakow suchte sich vor seinem Bischof, dem Metropoliten Eulogius, zu rechtfertigen. Man hatte Eulogius aufgefordert, gegen Bulgakow Stellung zu nehmen.

Kurze Zeit nachher kam es zum offenen Bruch zwischen den beiden russischen Auswanderer-Hierarchien, Paris und Karlowitz; trotz wiederholter Versuche sind sie auch heute noch nicht zur vollständigen Aussöhnung gekommen. Flugschriften schwirrten hin und her. Im Jahre 1933 erschien gar ein Artikel mit der Überschrift: „Offenes Bekenntnis zur Häresie." Selbst Bulgakows Kollege, früher Dekan der Pariser Hochschule, jetzt Exarch des Moskauer Patriarchates in Nordamerika, Erzbischof Benjamin, unterzog Bulgakows Lehre einer eingehenden Kritik.

Bulgakow ließ sich nicht entmutigen. 1927—29 erschien die erste sophianische „Trilogie", drei Bücher, die der vorhin beschriebenen Ikone von Nowgorod entsprechen: 1. „Der brennende Dornbusch" — über die Gottesmutter. 2. „Der Freund des Bräutigams" — über den Vorläufer. 3. „Die Jakobsleiter" — über die Engel. Von seiner zweiten sophianischen Trilogie, die von der Idee: Gottmenschheit getragen ist, sind zwei Bände erschienen: „Das Lamm Gottes" — Bulgakows Christologie; „Der Tröster" — Bulgakows Pneumatologie. Der dritte Band soll unter anderem die Lehre über die Kirche bringen — die Ekklesiologie[1].

Merkwürdigerweise zog nun das Gewitter vom bolschewistischen Rußland herauf. Man sollte meinen, die dortige Kirche hätte in der Verfolgung kaum atmen können; aber wie erstaunlich, Metropolit Sergius (damals Stellvertreter des Patriarchatsverwesers, der in der Gefangenschaft schmachtete) erhob seine Stimme im September 1935, um Bulgakows Sophialehre zu verurteilen. Vermittler nach dem Westen war Metropolit Eleutherius in Litauen.

Ende Oktober folgte unabhängig von der ersten die zweite Verurteilung: Die Bischöfe von Karlowitz hielten eine Synode ab; Erzbischof Seraphim, Seelsorger der Russen in Bulgarien, studierte eingehend die Frage, verfaßte ein dickes Buch „Über die neue Lehre von der Sophia, der Weisheit Gottes". Das Urteil der Synode lautete vernichtend: Bulgakows Lehre wurde in vielen Punkten als häretisch verurteilt.

Besteht diese Verurteilung zu Recht? Was ist es um die geheimnisvolle Sophialehre, die bis zur Leidenschaft die Gemüter erregt? Steht wirklich christliches Erbgut auf dem Spiel?

Was ist die göttliche Sophia? — Unsere Welt ist Gottes Schöpfung, hängt mit ihm zusammen. Wo ist jener verborgene Berührungspunkt, in dem Schöpfer und Geschöpf gleichsam zusammenfallen? Diesen Berührungspunkt nennt Bulgakow: Sophia. Sie ist Grenzlinie zwischen Gott und Schöpfung, trennt und eint zugleich.

Haben wir es hier mit jenem rätselhaften Vermittlerwesen der alten Gnostiker zu tun? Es ist das eine der Hauptanklagen der Gegner Bulgakows.

Hören wir weiter! Sophia — so führt Bulgakow aus — ist die göttliche Idee, das ewige Urbild der geschaffenen Welt in Gott. Was aber in Gott ist, dem Ewigen, Lebendigen, Konkreten, kann nicht abstrakt sein, tot, zeitlich. Daher ist die Sophia vollste Wirklichkeit. Diese göttliche Idee von der Welt bildet eine große Einheit, ist ἓν καὶ πᾶν, All-Einheit, ist ein wunderbarer Organismus. „Es ist die Welt der ewigen Ideenbilder; die bebenden Rosse", sagt Bulgakow, „tragen den treuen Fuhrmann zur lebenspendenden Sonne (nach dem unvergleichlichen Bild des Platonischen Phaidros)."

Was in Gott ist, so entwickelt er, kann nur wirklich, lebendig, liebenswert sein. Demnach ist diese Ideenwelt 1. Selbstoffenbarung Gottes — dessen tiefster Kern die Liebe ist — nach außen, 2. Gegenstand überfließender Liebe des Dreieinen. Die Sophia nimmt in sich die Fülle der Liebe Gottes auf. Das Empfangen ist ihr eigentümlich. Was

[1] Bulgakow hat seine Sophialehre kurz zusammengefaßt im Buch „The Wisdom of God".

bedeutet geschöpfliches Wesen denn anders als Gefäß der Liebe Gottes sein? Weil das Empfangen ihr eigen, nennt Bulgakow, wie schon vor ihm Solowjow, die Sophia „Ewige Weiblichkeit". Aber Liebe weckt Gegenliebe: Die Sophia antwortet in einer eigenartigen empfangenden, passiven Gegenliebe. Hier bleibt Bulgakows Darstellung dunkel.

Doch hat die Sophia ein doppeltes Antlitz: Mit ihrem Gott zugewandten Antlitz ist sie sein Bild, sein Name; der Welt zugewandt deren ewige Grundlage. In dieser zweiten Funktion ist sie nach Bulgakows Ausdruck „die Dreieinheit des Guten, der Wahrheit und der Schönheit, die heiligste Dreifaltigkeit in der Welt". Kurz, die Sophia ist Schönheit, sie ist die allgemeine unbewußte oder überbewußte Seele der Welt. —

Um Bulgakow besser zu verstehen, sei versucht, seinen Standpunkt einzunehmen und zu fragen: Wo ist der Brennpunkt, in dem alle Linien seines Suchens zusammenlaufen? Diese Frage kann auch so gestellt werden: Welche Beweise bringt Bulgakow für seine Lehre? B e weise im eigentlichen Sinn kennt Bulgakow nicht; wenigstens sind sie für ihn nicht ausschlaggebend. Sein E r weis ist die religiöse Schau; alles andere ist nur Bestätigung. Schau ist aber nicht gedankliches Zergliedern, sondern ganzheitliches, unmittelbares Erfühlen und Erleben.

So wird auch die Sophianität der Welt, so die Sophia erschaut. Bulgakow schreibt: „Die Sophia offenbart sich der Welt als Schönheit, welche der fühlbare sophianische Charakter der Welt ist. Darum kennt die Kunst die Sophia direkter und unmittelbarer als die Philosophie. Wenn die Religion ein direktes Selbstzeugnis und ein direkter Selbstbeweis Gottes ist, so ist die Kunst oder allgemeiner die Schönheit ein Selbstbeweis der Sophia. Aus dem dämmrigen Schoße der Demeter erheben sich die Frühlingsblumen, aus der Umarmung des Hades, aus dem dunklen Nichtsein tritt die jugendliche und schöne Persephone, die sophianisierte Kreatur ans Licht. Für wen blühen die Blumen in ihrer Schönheit, welche doch das menschliche Auge meistens gar nicht sieht? Wozu schmückten sich die Vögel mit ihren leuchtenden Farben, wurden sie zu lebendigen Blumen? Für wen schufen die Lerche und die Nachtigall ihre Lieder? Weshalb sind der Tiger und der Leopard so herrlich in ihrer furchtbaren Grazie und der Löwe in seiner Majestät? Wozu blüht die jungfräuliche Schönheit auf der Erde? Ist denn das alles nicht ein Strahlen der Sophia, welche das träge Fleisch und die „Materie" von innen erleuchtet (sei es nun Ton, Körper, Marmor, Farben, Wort)? Der Künstler schaut die Sophia nicht nur mit den Augen des Verstandes, sondern offenbart seine Schau der Welt mittels des gehorsamen Meißels.... In der Naturschönheit, wie auch in den Kunstschöpfungen, wird die teilweise oder vorläufige Verklärung der Welt fühlbar, ihre Erscheinung in der Sophia, und diese Schönheit erhebt den Menschen durch ihren Eros zur Welt der ewigen Ideenbilder...."[2]

In der sophianischen All-Intuition wird die Einheit der Welt, die Einheit von Ideal und Real, von Denken und Sein erfaßt. Mag sein, daß sich bei Bulgakow das Sophiaerleben nicht, wie bei Solowjow, an ein konkretes Ereignis knüpft; jedenfalls erinnert es an Solowjows bekannte mystische Weisheitsvision in Ägypten, aus der ihm Licht für sein Suchen zuteil ward: Das Sophiamotiv klingt besonders nach in Solowjows lyrischen Gedichten.

Auch bei Bulgakow überstrahlt das Sophialicht das Dunkel aller Fragen. Überall sieht er die Sophia. Was für den Blick anderer zusammenhanglose Abfolge ist, wird für ihn Kette, wo sich Ring an Ring ineinanderfügt. So erscheinen ihm die Zahlen bei den Pythagoräern, die Namen bei gewissen Mystikern, die Ideen bei Platon, die Entelechien bei Aristoteles, die hebräischen Buchstaben in der Kabbala als Ausdruck ein und desselben, eben des Sophiaproblems. Ja er meint, das Zentralproblem der Philosophie Platons sei auch in der Theologie des Christentums noch das gleiche geblieben: die göttliche Sophia, und zwar einerseits ihre Identität mit der Welt, anderseits der trennende Abgrund zwischen der Welt und ihr.

Schon im ersten Wort des Schöpfungsberichtes „Im Anfang" sieht Bulgakow eine Bestätigung. „Anfang", Prinzip ist die göttliche Sophia. So liest er denn auch im Prolog des heiligen Johannes: „In der Sophia war das Wort, und das Wort war bei Gott." Die Theophanien des Alten Bundes sind Offenbarungen der Sophia. Im brennenden Dornbusch enthüllt sich die Sophia in doppeltem Antlitz, christologisch als Engel, mariologisch als lodernder Dornstrauch. Die Berufsvisionen des Isaias und Ezechiel sind sophianisch. Gottes Herrlichkeit, von der so oft die Rede ist im Alten Testament, ist die Sophia. Gottes Glorie, Gottes Name, die Wolken-Feuersäule über Bundeszelt und Tempel — alles das sind Hinweise auf die Sophia.

In den Weisheitsbüchern findet er seine Schau in besonderer Weise bestätigt. Sprichwörter 8, 22: „Mich schuf (besaß) der Herr zu Beginn seines Waltens" wird ihm „Mich hatte zu eigen der Herr

---

[2] Aus „Das abendlose Licht" nach der deutschen Übersetzung von N. v. Bubnoff und H. Ehrenberg, II Philosophie (München 1925) S. 236 f. — Julius Tyciak schreibt („Die Schöpfungs- und Erlösungssicht der russischen Pneumatologen", in: „Theologie und Glaube" 5 [1935] S. 518): „Die eigenartige Sophienlehre der russischen Denker kann letztlich nur musikalisch und nicht begrifflich gedeutet werden." Dieser Gedanke hat seine Wahrheit, wird aber von Tyciak überspitzt. Bulgakow will zunächst Theologe sein.

als Prinzip seines Weges", gesprochen von der Sophia.

In der Exegese der heiligen Väter, die mit Nachdruck hervorheben, daß die Sophia Christus ist, findet allerdings Bulgakow Schwierigkeiten; aber er meint sie aus ihrer Kampfstellung gegen den Arianismus erklären zu können. Und doch sieht er auch wieder in der Väterlehre, zumal der des großen Athanasius,seine Sophiakonzeption grundgelegt: Nach Athanasius, der hierin zum Teil Philons Gedanken folgt, findet sich in allen Geschöpfen ein Siegelabdruck Gottes, ein Bild Gottes; die Urbilder aber sind in Gott. Vorbild und Nachbild, Siegel und Abdruck ist für Bulgakow das gleiche wie ewige und geschaffene Sophia.

Die Lehre der patristischen Zeit, eines Gregor von Nyssa, Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor, Johannes von Damaskus über die Urbilder in Gott als Gedanken, Absichten, Vorsehungen, Vorherbestimmungen Gottes mündet ihm ein in die Lehre des Gregorius Palamas von den Energien Gottes. Nach Palamas unterscheiden sich zwar die Energien vom Wesen Gottes, sind aber doch unerschaffen, doch Gottheiten, ja Gott selbst; sie leuchten auf im mystischen Taborlicht, aber nach Bulgakow auch in der religiösen, künstlerischen, philosophischen Intuition.

Verlockt auch uns der Zauber der über die Welt ausgegossenen Schönheit, zieht er uns hinan zur Schau der Urbilder, führt er uns zur All-Einheit der göttlichen Sophia?

Vielleicht erregt Bulgakows Sprache andere Empfindungen in uns: unbestimmbare Gefühle, etwa eine Mischung von Erstaunen über die Großartigkeit der Intuition, Befremden wegen der seltsamen Gedanken oder gar Besorgnis, unvermerkt in den Pantheismus abzugleiten. —

Man kann Gottes Wesen als den Urgrund der Geschöpfe betrachten im Vater, dem Ursprungslosen, im Sohn, der aus der Erkenntnis des Vaters geboren wird, im Heiligen Geist, der (nach katholischer Lehre) aus der wechselseitigen Liebe von Vater und Sohn hervorgeht. Bejaht das ewige Bild des Vaters auch alle Nachbilder? Erfüllt die persönliche Liebe von Vater und Sohn, der Heilige Geist, mit dem Hauch seines Wohlwollens auch alle Geschöpfe?

Bulgakows Fragestellung läßt sich daher nicht ohne weiteres ablehnen. Noch längst nicht sind alle Schätze der christlichen Weisheitslehre gehoben, noch längst nicht die Weisheitstexte des Alten Testamentes ausgeschöpft. Wie leuchten sie in neuem Glanze durch die christliche Offenbarung! Die Weisheit, die „vor Gottes Antlitz spielte voll Entzücken vor ihm Tag um Tag, voll Freude an den Menschenkindern..." (Spr. 8, 30f.), ist Christus. Es geht um die persönliche Weisheit.

So tief ist die Wahrheit von der ewigen, persönlichen Weisheit, daß sie Abbilder hervorbringt. Ein solches Abbild des menschgewordenen Wortes ist Maria, der „Sitz der Weisheit". Unsere lateinische Liturgie wendet Spr. Kap. 8 auf die Unbefleckte Empfängnis an, nicht auf Christus, von dem die Worte doch zunächst gelten! Andere Weisheitstexte jedoch werden natürlich in der römischen Liturgie auch auf Christus bezogen. —

Die nach seiner Auffassung lückenhaften theologischen Schulbeweise sucht Bulgakow sodann insbesondere aus der Liturgie und Ikonographie zu ergänzen. Im Aufsatz „Hypostase und Hypostaseität" stellt er kurz seine Gedanken zusammen: In Rußland feiern die der Sophia geweihten Kirchen Kirchweih vor allem an Muttergottesfesten, Mariä Geburt und Aufnahme in den Himmel. In Byzanz dagegen wird das Fest der Sophienkirchen besonders an Feiertagen des Herrn begangen, zu Weihnachten und Ostern. Auch die Liturgiefeier selbst, die zu Ehren der göttlichen Sophia abgehalten wird, hat in Rußland unmittelbaren Bezug auf den Logos, die ewige Weisheit. Doch wird dabei der Name Sophia, Weisheit, auch der Gottesmutter, ja der Kirche beigelegt. Überhaupt ist der ganze Charakter des Sophiakultes marianisch.

Daraus folgert Bulgakow, daß die göttliche Sophia weder mit Christus noch mit Maria schlechthin gleichzusetzen ist. Das doppelte Antlitz der Sophia, die Hypostase des Logos oder der Mutter Gottes, bedeutet nur ihr verschiedenes Personwerden für die Kreatur.

In der Ikonographie sodann finden sich nach Bulgakow drei typische Sophiadarstellungen: 1. eine vielgegliederte Zusammenstellung der Vertreter der heiligen Kirche, die sich um eine Kreuzigungsgruppe scharen. Das Bild bedeutet die Kirche; so in Jaroslaw; 2. die Mutter Gottes, umgeben von Heiligen und Engeln, in einem aus sieben Säulen erbauten Tempel (vgl. Spr. 9, 1). Das Bild stellt Maria dar; so in Kiew; 3. der feuerfarbige Engel, auf der einen Seite neben ihm die Gottesmutter, auf der andern der Vorläufer, darüber Christus, usw. Es ist die rätselvolle Ikone von Nowgorod[3]. Bulgakow meint, es sei unmöglich, den Inhalt dieser drei Darstellungen auf eine Formel zu bringen. Gemeinsam sei allen Darstellungen die Verbindung der himmlischen mit der irdischen Menschenwelt, die Gegenwart sowohl Christi als seiner Mutter (auf dem Kiewer Bild trägt die Mutter das Kind). Klar findet Bulgakow den Gedanken ausgedrückt,

[3] Man hat versucht, diese Ikone aus westlichen Einflüssen zu erklären. Früh fanden sich Dominikaner in Nowgorod. Vgl. das „Horologium Sapientiae" des Dominikanerseligen Heinrich Seuse (Kapitel 1). — Siehe zu dieser Frage: A. M. Ammann S. J., „Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Rußland", in: Orientalia Christiana Periodica 1938, S. 120 bis 156; Ammann lehnt westliche Einflüsse ab.

daß die Sophia die Kirche in ihrer himmlischen und zugleich irdischen Gestalt ist, den Gedanken an die Sophia als eine Offenbarung der Heiligsten Dreifaltigkeit; ferner dienen jedesmal Christus und Maria als Hypostasierung, d. h. als persönlicher Ausdruck der Sophia. Die größte Schwierigkeit bereitet jedoch der Sophiaengel. Wir kennen Bulgakows Erklärung.

Sein Suchen ist echt; auch seine Lösung?

Es steigen doch gegen einige seiner Sätze schwerste Bedenken auf. Ist alles, was Gott erkennt, reine Wirklichkeit? Wäre dies wahr, so müßten alle Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden; denn Gott erkennt sie. Aber alle Möglichkeiten können nicht gleichzeitig existieren. Hier führt das sophianische Denken Bulgakows folgerichtig in die Enge; denn erkanntes Sein ist nicht notwendig gleich existierendem.

Bei Bulgakow nun wird aus der Nachahmbarkeit Gottes nach außen tatsächliche Offenbarung, aus den Möglichkeiten wird reine Wirklichkeit.

Eine doppelte Unterscheidung der Ideenwelt ist hier von grundlegender Bedeutung: die Ideenwelt in ihrer Identität mit dem Schöpfer Gott und in ihrer Identität mit der geschaffenen Welt. Bulgakow beachtet sie nicht.

Bulgakow läßt die Sophia identisch sein nach unten hin mit allem echten Sein der Welt, nach oben hin aber mit Gottes Wesenheit. Dieser Auffassung liegt das Bestreben zu Grunde, die Sophia zu verselbständigen, gleichsam von unten und von oben her ungeschaffene und geschaffene Wirklichkeit in sie hineinzuziehen, ja zur Identität zu verdichten.

Hier begegnen wir einem typisch östlichen Streben nach Einheit, neben dem sich der Dualismus Gott-Welt zu verflüchtigen scheint.

Wenn die Ideenwelt gleich Welt und wenn die Ideenwelt gleich Gott ist, muß dann nicht auch die Welt gleich Gott sein? Was rettet dann vor dem Irrtum des Pantheismus?

Gewiß, geheimnisvoll ist und bleibt für unsere Beschränktheit das Band, das die Kreatur mit ihrem Schöpfer verbindet! Die Ideenwelt ist gleichsam eine Schattenwelt, die das ewige Licht der Gottheit begleitet; durch die Schöpfung sendet die ewige Sonne ihre Strahlen wie Lichtbahnen hinein in die Schatten.

Vielleicht will Bulgakow auch nichts anderes zum Ausdruck bringen, wenn er die Sophia bald als selbständiges Prinzip Gott gegenüberstellt, bald sie mit Gottes Wesen identifiziert, bald sie auch der Welt entgegenstellt als ihre Grundlage, bald hinwieder sie mit dem wahren Sein der Welt gleichsetzt.

Ein anderes Bedenken erhebt sich gegen die Sophia, die göttliche Ideenwelt als All-Einheit, als Weltseele. Die Worte All-Einheit und Weltseele erinnern an den Platonismus, Stoizismus und Neuplatonismus, sie klingen pantheistisch, obschon sie panentheistisch gemeint sind (nicht „alles ist Gott", sondern „alles ist in Gott"). Es darf nicht vergessen werden, daß die Einheit der Ideenwelt für den menschlichen Beschauer zunächst eine Einheit der Erkenntnis bedeutet. Die Sophia als Weltseele ist zunächst meine eigene Seele, die erkennend das wird, was sie erkennt. Darf ich aber die Erkenntniseinheit auf die Sache selbst übertragen, darf ich Erkennen und Sein verwechseln?

Aus der Intuition als Zusammenfallen von Erkennen und Sein ergibt sich der fließende Charakter der Sophiaauffassung Bulgakows. Daher die Mannigfaltigkeit der Sophiaaspekte. Man kann also auch nicht mit einem Wort sagen, was in Bulgakows Intuition Sophia ist:

Sophia ist das wahre Sein, die Entelechie der geschaffenen Welt; sie ist aber auch ideale und reale Grundlage der Welt und so von ihr verschieden. Sophia ist das ideale und reale Urbild der Welt als ewige Selbstoffenbarung Gottes nach außen und so ein von Gottes Wesen unterschiedenes Prinzip; sie ist aber auch das ewige Urbild der Welt in Gott selbst und so mit Gottes Wesen identisch. Beide Male ist die Sophia, jedesmal unter einer andern Rücksicht, den Dingen und Gott immanent und transzendent. Als Gott immanent ist die Sophia daher im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist, in den drei göttlichen Personen, die eines Wesens sind; aber sie ist in jeder Person anders, im Logos ideal, im Heiligen Geist als Schönheit und real. Die Sophia ist schließlich unendlich vielgestaltig in ihren Erscheinungsformen in dieser Welt. Wie sich das Sonnenlicht im Prisma in bunte Farben zerlegt, so wird Gottes dreifaltiges Wesen durch das Prisma der göttlichen Sophia in die bunte Farbenpracht der göttlichen Energien entfaltet. Gregorius Palamas spricht von der einen Sonne des göttlichen Wesens und den zahllosen Strahlen der göttlichen Eigenschaften und Kräfte.

Die bisher angeführten Bedenken waren mehr philosophischer Art. Nikolaj Arsenjew, selbst orthodoxer Christ und an sich den Parisern geistesverwandt, ist mit Bulgakows Sophialehre durchaus nicht einverstanden[4]. Bulgakow, meint er, bemühe sich fortgesetzt, seine philosophische und rein subjektive Theorie in den Rahmen einer christlich-dogmatischen Lehre zu fassen. Aber ein sophiologisches Dogma sei dem kirchlichen Bewußtsein unannehmbar, es sei der Überlieferung vollkommen fremd. Mit Recht weist Arsenjew hin auf die Lücken der positiven Beweisführung: Genügen als Konvergenzlinien die alttestamentlichen Weisheitsbücher — die Nowgoroder Ikone des 15. Jahr-

[4] Er schreibt darüber in der Russischen Zeitschrift für orthodoxe Theologen in Polen (1936) 2.

hunderts — Wladimir Solowjow — Sergius Bulgakow? Wäre dann nicht die Lehre des Neuen Testamentes, der heiligen Väter, der Konzilien ergänzungsbedürftig?

In der Tat liegt hier ein Mangel in den Gedankenreihen Bulgakows. Und nicht nur hierin: Neues Testament und Überlieferung, seit dem Arianerstreit in fast ausnahmsloser Übereinstimmung, stehen gegen Bulgakow. Es ist aber theologisch-exegetischer Grundsatz, die Dunkelheiten des Alten Testamentes — auch die der Weisheitstexte — im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung zu sehen. So leuchtet das Hexaemeron auf im Licht des Johanneischen Prologs; so ist die Sophia der Sapientialbücher nach Pauli Wort (1 Kor. 1, 23 f.) „Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit". Neben dieser ausdrücklichen Lehre des ersten Korintherbriefes stehen, gleichsam als inspirierte Kommentare der Weisheitsbücher, Pauli Gefangenschaftsbriefe und der Hebräerbrief.

Mit vollem Recht macht Arsenjew aufmerksam auf eine Gefahr ethisch-religiöser Art: Das Pathos des Gedankens gleitet ab von Christus, dem Gotteswort, hinüber zur Sophia, die ein vielfaches Antlitz zeigt und bald Geschöpf, bald Tochter Gottes, bald Grundlage der Welt, bald Wesenheit Gottes wird.

Hier beginnt die Tragik des schöpferischen Geistes: Bulgakow ist Persönlichkeit in jedem Wort, das er ausspricht. Sein heißestes Verlangen geht dahin, alles Unpersönliche zu verbannen. Der überlieferte Trinitätsbegriff sogar ist ihm nicht genug persönlich: nicht drei Personen und ein Wesen, sondern ein dreipersönliches Wesen ist Gott; nicht nur drei Personen sind gleich einem Wesen, sondern drei Personen sind gleich einer absoluten Person. Gott ist — nach Bulgakows Ausdrucksweise — persönlich nicht nur in der horizontalen Linie, sondern auch vertikal. Dennoch drängt seine Sophialehre zum Unpersönlichen, verschiebt den Schwerpunkt von Gottes zweiter Person zur Sophia, die er selbst — notgedrungen — nicht Hypostase, sondern nur Hypostaseität nennt, nicht Person, sondern nur Personalität.

Und wie stets die Extreme sich berühren, so auch hier. Bulgakows apophatische, negative Theologie mündet ein in die Rationalisierung des Geheimnisses.

Dieser Vorwurf erhebt sich gegen Bulgakow aus dem orthodoxen Lager: Erzbischof Seraphim und Arsenjew stimmen hierin überein. Arsenjew schreibt: „Die Philosophie Vater Bulgakows kennt kein Unfaßbares. Darin liegt ihre Schwäche. Sie erklärt alles oder bemüht sich doch, alles zu erklären. Sie erklärt das Geheimnis. Das Geheimnis hört auf, Geheimnis zu sein. Die Torheit des Kreuzes ist aufgehoben. Wie paradox: ‚Das Wort ist Fleisch geworden' wird fast zur evolutionären Notwendigkeit."

Tatsächlich ist Bulgakows Maßstab nicht so sehr die Überlieferung als vielmehr seine Sophiaintuition; in sie zieht er alle Probleme hinein.

Das gilt auch für das Problem der Menschwerdung Gottes: Im Gottmenschen ist eine Person, kein menschlicher Geist. Bulgakow erneuert hier den Irrtum des Apollinaris (seit 362 Bischof von Laodicäa), weil er Geist gleich Person setzt. Göttliche Person mit menschlichem Geist wäre eben für Bulgakow Nestorianismus, bedeutete ihm, daß in Christus zwei Personen existierten. Der einen Person in Christus entspricht sodann eine einzige Form, ein einziges Leben. Diese einzige Form ist die Sophia, die nur in zwei Seinsweisen verwirklicht ist: der göttlichen und der menschlichen Natur. Die Menschwerdung ist also Vereinigung der göttlichen und der geschaffenen Sophia in einer Person, der des göttlichen Wortes. Auch hier zieht Bulgakow das Sein der beiden Naturen mit gewaltiger Anstrengung in eine Form, eine einzige Sophia, eine einzige Hypostase hinein, so daß sich das Selbstsein der beiden Naturen zu zwei reinen Seins*weisen* verflüchtigt.

Vielleicht ist es gestattet, auf einen ähnlichen Drang nach Einheitlichkeit im thomistischen System hinzuweisen! Trotz grundlegender Unterschiede erinnert Bulgakows christologische Aufstellung an das „einzige Sein, die einzige Existenz", das „unum esse simpliciter in Verbo incarnato".

Inzwischen geht der Sophiastreit weiter. Erzbischof Seraphim hat im Jahre 1937 ein neues Buch gegen die Sophialehre geschrieben, in dem er alle orthodoxen Hierarchen auffordert, entschieden Stellung zu nehmen gegen die Häresie[5]. Aber der Pariser Metropolit hält seine schützende Hand über den Professor seines theologischen Institutes. Eine vom Metropoliten Eulogius ernannte Prüfungskommission hat Ende 1937 über die Sophialehre entschieden: Als freie theologische Meinung dürfe sie einstweilen gelten; aber der Verfasser selbst möge seine Doktrin überprüfen! —

Wie wird der Sophiastreit enden? Werden die, welche über Bulgakows Lehre zu Gericht saßen und sie als Irrlehre verurteilten, ihren Urteilsspruch zurücknehmen? Unmöglich, denn sie haben ja recht! Und doch muß hier die Frage gestellt werden, ob sie in vollem Sinn recht haben.

Bulgakows Problematik nämlich darf nicht abgelehnt werden. Auch bleibt die Grundwahrheit bestehen: Die Welt in ihrer Fülle und Schönheit ist Werk Gottes des Einen und Dreifaltigen, nicht nur *einer* Person. Aber es ist eine andere Frage, ob die Welt Werk aller heiligen Personen ist —

[5] „Die Verteidigung der sophianischen Häresie durch Erzpriester S. Bulgakow vor der Erzbischöflichen Synode der russischen Auslandskirche."

das ist gemeinchristliche Lehre — oder ob Schrift und Überlieferung in Besonderheit die Beteiligung des Logos an der Schöpfung hervorheben — was Bulgakow leugnet oder wenigstens in Frage stellt.

Aber wird vielleicht Bulgakow selbst seine Sophialehre, wenigstens die falschen Punkte, zurücknehmen? Auch Arsenjew rät es ihm an.

Bulgakow — der übrigens zu einer andern Hierarchie gehört — antwortet nicht ganz mit Unrecht und wird hierin von Nikolaj Berdiajew unterstützt[6], daß seine Lehre autoritär, durch die kirchliche Hierarchie nicht verurteilt werden könne. In der orthodoxen Kirche seien andere Grundsätze als in der römischen gültig. Autoritär die Frage entscheiden hieße Einführung des Papismus in die Orthodoxie. Seine Lehre als die eines orthodoxen Christen könne nur ökumenisch, durch Urteil der Gesamtkirche angenommen oder verworfen werden. Hier macht sich die Lehre Chomjakows bemerkbar, der den Unterschied von lehrender und lernender Kirche verwischt.

Der Sophiastreit scheint auf eine ekklesiologische Auseinandersetzung zwischen Paris und Karlowitz hinzusteuern. Es taucht nämlich die Frage auf, ob eine Auffassung von der Kirche richtig sein kann, die im Grunde jede wirksame Verurteilung von Glaubensirrtümern unmöglich macht.

Zu dieser ekklesiologischen Auseinandersetzung drängt auch Bulgakows sophianisches Schrifttum hin: Der dritte Band seiner zweiten sophianischen Trilogie soll die Sophialehre in ihrer Anwendung auf die Kirche entfalten, soll die beiden Werke über die Gottmenschheit des Sohnes und des Heiligen Geistes abschließen und über die Gottmenschheit des mystischen Herrenleibes, der heiligen Kirche, handeln.

Für ihn ist ja die Kirche Sobornostj, d. h. Gemeinschaft der Gläubigen in Einheit, Freiheit und Liebe. Auch hier münden Chomjakowsche Einflüsse in den Strom der neuen Sophialehre.

Aber Bulgakow betrachtet die Kirche nicht so sehr in ihrer irdischen, sichtbaren Gestalt, als vielmehr im himmlischen, unsichtbaren Urbild, nicht in ihrer irdischen Zerspaltenheit als in ihrer himmlischen alle Menschen und Engel umspannenden Allgemeinheit. Kirche ist für ihn Allgemeinheit, All-Einheit, ist nicht nur ein sozialer, sondern auch ein kosmischer Begriff: in die Kirche geht ein alles Wahre, Gute, Schöne im Himmel und auf Erden. So ist die Kirche „die von Ewigkeit her existierende Weltseele", die alles eint, alles umschließt. Hier scheinen Wladimir Solowjows ekklesiologische Sophiaspekulationen durch.

Ja, für beide Denker besteht im Grunde Identität von Sophia und Sobornostj, von göttlicher Weisheit und Kirche, d. h. dem mystisch-kosmischen Leibe Christi: beide sind All-Einheit, ἓν καὶ πᾶν. Diese Sophia, diese Sobornostj wird nicht durch äußere Anzeichen beglaubigt, sondern in mystischem Erleben, in religiöser Intuition oder im Glauben erschaut, in all-einer Verbundenheit, in einer Art kosmischer Gemeinschaftsmystik. —

Noch bleibt die Frage, was denn die Nowgoroder Ikone darstellt. Bulgakows Auffassung des Lichtengels, des Sophiaengels steht allein. Daneben finden sich die verschiedensten Erklärungen. Vielleicht ist die Hauptfigur „der Engel des hohen Rates" oder großen Ratschlusses, also der verheißene Erlöser (so der Prophet Isaias 9, 6 nach der Übersetzung der Septuaginta). Vielleicht will das kleine Brustbild Christi — über dem Engel — mit der Aufschrift „Ewige Weisheit" die schwer verständliche symbolische Engel-Sophia-Logos-Darstellung nur erläutern. Vielleicht soll aber auch die doppelte Christusdarstellung — im Anschluß an die alexandrinischen Logosspekulationen über den „λόγος ἐνδιάθετος" und „λόγος προφορικός"[7] hindeuten auf den Unterschied des innergöttlichen Wortes, Gott von Gott, und des nach außen wirksamen Schöpferwortes, die Schöpfung Gottes. Kurz, Gottes Wort ausdrücken als Urbild, Urgrund und Urziel aller Kreatur als Gott immanent und den geschaffenen Dingen transzendent, und zugleich als göttliche, den Dingen mehr immanente Kraft oder gar als persönliches Mittlerwesen zwischen Gott und Kreatur.

[6] Vgl. Berdiajews Aufsatz „Der Geist des Großinquisitors" — in der russischen Zeitschrift Put' 1935, 49, S. 72 f. Berdiajew bezichtigt die Ankläger Bulgakows, vom Geist des Großinquisitors beseelt zu sein.

[7] Für Philon, zur Zeit Christi, ist bisweilen der λόγος ἐνδιάθετος die göttliche Weisheit, der λόγος προφορικός aber heißt Engel als Bote Gottes.

SCHULD UND ENTSÜHNUNG

Von D. Dr. G. Siegmund

Dostojewskis Dichtungen laufen alle auf einen im Unendlichen liegenden Schnittpunkt hin: es ist der von ihm geplante, aber nicht geschriebene, wohl auch nicht schreibbare Christusroman. Was er in ihm darstellen wollte, das deutet der Beginn der Legende vom Großinquisitor an. Christus kehrt wieder — als der „Heiland" der Menschheit. Still und unbemerkt kommt er wieder daher — und seltsam, alle erkennen ihn! Was an Erlösungsbedürftigkeit im Menschen wohnt, wird durch sein Erscheinen wachgerufen, schlägt in heißen Wellen ihm entgegen. Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt

sich das Volk um ihn, umgibt ihn, wächst um ihn herum und folgt seinen Schritten. Schweigend wandelt er unter ihnen mit dem stillen Lächeln unendlichen Mitgefühls. Und doch raunt es einer dem andern zu: „Das ist er!" „Das ist er selber!" „Das muß er selbst sein, das kann niemand anders sein als er!" Die Sonne der Liebe brennt in seinem Herzen, Strahlen von Licht und Kraft fließen aus seinen Augen, strömen über die Menge hin und entzünden alle Herzen in Gegenliebe. Segnend streckt er seine Hände über sie aus! —

Wie es dem menschlichen Auge verwehrt ist, die volle Lichtfülle der Sonne aufzunehmen, und nur das zerlegte, in Farben aufstrahlende Widerlicht ihm zugeordnet ist, so vermochte es Dostojewski auch eigentlich nicht, Christus den „Herrn" und „Heiland", den „Absoluten" darzustellen; nur was im Menschenherzen an heißem Sehnen nach Erlösung wohnt, konnte er in die Form seiner seelenzergliedernden Dichtungen einfangen.

Wie H. Eibl im Anschluß an W. Grönbech ausgeführt[1], haben unsere germanischen Vorfahren Christus den Beinamen „Heiland" gegeben, womit sie ihn als Erfüller ihrer tiefsten Sehnsucht, ihres Wunsches nach „Heil" bezeichneten. Heute ist die unabweisbare Frage laut geworden, ob dieser Glaube an Jesus Christus als den „Heiland" nur von historischer Bedeutung sei, oder ob er auch in der Gegenwart noch Geltung habe, ob nicht die Begriffe, die mit dem Christentum unlöslich verbunden sind, wie „Sünde", „Schuld", „Erlösung", „Gnade" längst abgegriffen und abgelebt sind, einer innerlich gebrochenen Haltung angehören, die wir nicht mehr teilen können, oder ob ihnen doch noch lebenspendende Kraft innewohnt — kurz die Frage, ob Christus auch der „Heiland", der „Heilbringer" für die Nöte unserer Zeit ist.

Der Mensch der Gegenwart greift fiebernd nach Büchern, die betitelt sind wie: „Nervöse Leiden und ihre Heilung", „Seelenheilkunde", „Psychotherapie" samt den unzähligen Variationen davon. Solange der Mensch gesund ist, kommen ihm innere Organe wie Herz, Magen, Nieren und Nerven gar nicht zum Bewußtsein, es sei denn, daß deren Kenntnis von außen an ihn herangetragen wird. Erst die Krankheit bringt ihm diese Organe zu schmerzlichem Bewußtsein und sorgt dafür, daß die Aufmerksamkeit nicht erlahmt. Das gilt auch für seelische Gesundheit und Krankheit. Solange ein Mensch in ungebrochener seelischer Gesundheit dahinlebt, liegt ihm das Nachdenken über mögliche seelische Hemmungen völlig fern. Was durchaus selbstverständlich ist, übt keinen Reiz zum Grübeln aus. Man redet nicht davon. Wenn man aber heute doch davon redet, immer und immer wieder davon redet, hungernde Menschen nach Tausenden von Büchern über Seelenleiden greifen und doch immer wieder unbefriedigt nach Neuem Ausschau halten, dann ist es keine Frage: Der Mensch leidet am Leben, weil er irgendwie nicht damit fertig wird. Deshalb sind die Krankheiten, die daraus folgen, sogenannte „neurotische" Erkrankungen, d. h. Erkrankungen, denen kein verursachender pathologischer Befund zu Grunde liegt, mögen sich auch nachträglich solche einstellen, im Gegensatz zu „psychotischen" Erkrankungen, die hier ganz außer Betracht bleiben. Vorübergehend läßt sich die Lebensangst der Neurose verschleiern, aber nicht auf die Dauer; man muß nach einem „Weg aus der Angst" (Neumann) suchen.

Aus der Notwendigkeit dieser Zeitlage heraus ist die heutige weitverzweigte Seelenheilkunde erwachsen, zunächst jene plump naturalistische Psychoanalyse, die nur in den untersten Bereichen des Seelenlebens herumwühlte und nun der verdienten Ächtung verfallen ist. Weiterhin als Gegenschlag zu ihr die Individualpsychologie, die sich zuerst nur für eine psychologische Methode hielt, sich aber bald zu einer engen und unduldsamen Weltanschauung auswuchs. Darüber hinaus trachtete eine Reihe von psychotherapeutischen Schulen danach, das Berechtigte von Psychoanalyse und Individualpsychologie zu verbinden und weiter auszubauen. Es ist kein Zweifel, daß all diese verschiedenartigen Versuche viel Licht in bisher unerhellte Dunkelheiten des Seelenlebens verbreitet und manche alte verschüttete Lebensweisheit wieder zu Ehren gebracht haben. Von sich aus aber erweisen sie sich nicht fähig, die Bruchstücke, die sie in den Händen halten, zu einem Ganzen zusammenzufügen.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst dieser Bestrebungen, daß sie die summative Auffassung der menschlichen Persönlichkeit überwunden haben. Danach sollte der Mensch in seinem Seelenleben nur eine Summe von seelischen Akten sein, sein Handeln das berechenbare Ergebnis von Vorstellungen, bewußten und unbewußten Trieben, die sich gegenseitig hemmen und fördern. An die Stelle dieser summativen Auffassung ist die Ganzheitsauffassung getreten, wonach die menschliche Persönlichkeit eine sinnvolle, zukunftsgerichtete Einheit ist. Kein Mensch, der menschlich lebt, kann in der Gegenwart aufgehen. Sorgend, hoffend, planend, fürchtend und sehnsuchtsvoll steht er der Zukunft gegenüber. Teils kommt sie auf ihn zu, ohne daß er sie ändern kann; teils auch ist ihm sein kommendes Schicksal in die eigene Hand gelegt. Innere Antriebe, die vielfach nur unklar geahnt und nachtastend erfaßt werden, gelegentlich aber — besonders bei Verboten — mit unbedingter Autorität Erfüllung heischen, weisen ihn auf die Gestaltung des kommenden Lebens hin. Übertönt werden diese Antriebe oft durch eingestandene und

[1] Vgl. diese Zeitschrift 134 (1938) 1 ff.

uneingestandene persönliche Wünsche. In dem Getriebe des Seelenlebens mit einer auf den ersten Blick verwirrenden Fülle von Einzelregungen läßt sich immer ein Grundmotiv auffinden, das dem übrigen Seelenleben sein Gepräge aufdrückt und alles übrige verständlich macht, ein Grundwert triebhafter oder geistiger Art. Erst durch Herausstellen des subjektiven Grundwertes, der als Ziel das ganze Ich beherrscht, wird echtes Verstehen eines Menschen ermöglicht.

Mit der Ganzheitsauffassung ist ein grundlegender Begriff neugewonnen: der Begriff der Ordnung. Die Persönlichkeit jedes Menschen ist eine gegliederte verständliche Ordnung, die von einem Punkt aus hergeleitet werden kann. Über dieser zunächst rein dem subjektiven Leben angehörigen Ordnung steht noch normierend die objektive Ordnung. Beide weichen oft beträchtlich voneinander ab. Eben der Widerspruch zwischen beiden bringt den Menschen in Zwiespalt mit sich selbst und macht das eigentliche Wesen der neurotischen Krankheit aus. Mit dieser — zunächst freilich rein formalen Erkenntnis — hat die gegenwärtige Seelenheilkunde einen sehr wesentlichen Schritt zu Klärung getan.

Bei der inhaltlichen Bestimmung des zunächst rein formalen Ordnungsbegriffs aber ist sie in eine unheilvolle Verengung der Sicht geraten. Hier kennt die Individualpsychologie nur einen einzigen Bezug; es ist der auf die menschliche Gemeinschaft, das „Wir". Nur in diese eine Ordnung des „Wir" hat sich der Mensch sachgemäß einzugliedern. Tut er es, dann ist er seelisch gesund; tut er es nicht, dann erkrankt er neurotisch. Mithin ist jede neurotische Erkrankung ein Sich-Herauslösen aus dem Wir-Bezug; denn da das „Wir" die einzige Bezugsordnung ist, kann es eine andere Form von Seelenkrankheit nicht geben. Sieht eine Krankheit doch anders aus, dann muß eben hinter den „Verschleierungen" solange gesucht werden, bis dem Schema Genüge getan wird. Sicherlich sind viele seelische Erkrankungen dieser Art; aber bei weitem nicht alle, ja wohl nicht einmal die meisten. Hier übersieht man andere Bezugsordnungen des Menschen, die in ganz andere Dimensionen weisen, als es jene der menschlichen Vergemeinschaftung ist.

Daß die Lösung vom Ich und die Einordnung in die Gemeinschaft immer die seelische Gesundung zur Folge habe, konnte einer im Individualismus verrannten Zeit, die sich aus dieser Verengung heraussehnte, so erscheinen, ist aber in Wahrheit eine völlig unzureichende Auskunft. Gibt es nicht auch ein soziales Einpassen, das deutlich das Zeichen der Unechtheit an der Stirne trägt? Allzu leicht wird ein solches Anpassen an die Gemeinschaft Vorwand für eine Flucht vor der unaufhebbaren persönlichen Verantwortung, um dafür in der Masse einzutauchen, in dem „Man". Das „Man" nimmt dem Ich die Verantwortung ab. Es ist eine seltsam anonyme Macht, dieses „Man", die öffentliche Meinung, für die — wenn es darauf ankommt — niemand verantwortlich sein will. Fordernd tritt dieses „Man" vor den Einzelnen, verlangt Botmäßigkeit in dem Rahmen der von ihr abgesteckten Mittelmäßigkeit, verpönt jedes Hinauswollen über die von ihr bestimmten Maße. So arbeitet das „Man" an der Einebnung der Unterschiede persönlicher Eigenart, verwischt die persönliche Verantwortlichkeit und knetet den Einzelnen in eine Masse ein. Durch das „Gerede" des „Man", das in seiner breiten Geschwätzigkeit deutlich genug das Zeichen der Unechtheit an sich trägt, werden die noch aufsteigenden Bedenken persönlichen Gewissens beschwichtigt. Aber in den geheimen Stunden des Alleinseins reicht solche Verschleierung nicht aus, das Gewissen pocht, und die Folge des noch unverstandenen Pochens ist die unerklärliche Lebensangst.

Echt menschliche Gemeinschaft ist eine Spannungseinheit von Menschen, ein Miteinander selbständiger, verantwortungsbewußter Persönlichkeiten, die ihren geistigen Selbstand nicht zu Gunsten einer anonymen Macht aufgeben. Wird die geistige Persönlichkeit mit ihrer Eigenverantwortung aufgelöst, dann sinkt die Gemeinschaft eben zur Masse, in der die Einzelnen auf einem triebhaften Allgemeinniveau sich treffen, wobei sich die Triebquanten addieren und so eine fanatisch-hemmungslose Durchschlagskraft gewinnen, die aber immer nur einreißen, nie Werte aufbauen kann. Hier spricht das Ergebnis der Massenpsychologie deutlich genug. Die Einordnung in die menschliche Gemeinschaft setzt zur Verantwortlichkeit erzogene Einzelpersönlichkeiten voraus, ohne die eine wahre Gemeinschaft nicht möglich ist. Wenn zuerst einmal die Bildung der Einzelpersönlichkeit nötig ist, dann können doch wohl auch dabei Verirrungen auftreten, die zu neurotischer Erkrankung führen, ohne daß sie ein Scheitern an der Gemeinschaft, am „Wir" zu sein brauchen. Solche Menschen leiden nicht am Miteinander mit andern, sondern am eigenen Leben, sei es an der Unerfülltheit oder der Unordnung des eigenen Lebens, oder wie C. G. Jung sich ausdrückt, „an der Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Lebens".

Jedes Lebewesen ist dazu angelegt, sich voll auszuzeugen. Über seinem Werden steht die vollausgezeugte Gestalt als die gültige Norm, auch dann, wenn die volle Verwirklichung nicht erzielt wird. Grundsätzlich ist es auch so beim Menschen, nur daß die Vollauszeugung nicht naturhaft von selbst geschieht, sondern das persönliche Ich zum Mitvollzug aufgerufen wird. Der seelische Ort, wo die Forderung der Natur die menschliche Persönlichkeit bindet, ist das Gewissen. Erst dadurch, daß der Mensch selbst zur Vollauszeugung seines

Wesens aufgefordert wird, ist er im eigentlichen Sinn Mensch, selbstverantwortlich für seine Lebensgestaltung. Er persönlich kann versagen, nicht nur seine Natur. Und gerade hier im persönlichen Versagen muß letzten Endes die Hauptursache der neurotischen Erkrankung gesucht werden. Soweit die moderne Psychotherapie das nicht erkannte, war sie in zu primitiven „mechanischen" Vorstellungen der menschlichen Persönlichkeit befangen. Sie meinte, es brauche nur etwas an der Einstellung des Menschen „verschoben" werden, dann sei die Sache wieder in Ordnung. Eine solche Auffassung sieht nicht personal genug. Jede rein seelisch begründete Erkrankung beruht auf einem ganz persönlichen Versagen, und dieses heißt „Schuld", ein Wort, das man in den meisten „Seelenheilkunden" vergeblich suchen kann. Der Schuld als persönlichem Versagen entspricht eine Überwindung auf der gleichen Ebene, die „Reue". Schuld und Reue sind Zentralbegriffe, auf die nicht verzichtet werden kann, wenn der Mensch nicht bloß als seelischer Mechanismus, sondern als persönliches Wesen aufgefaßt wird.

Zerreißt die unechte Verschleierung der Schuld, die das „Man" scheinbar zur Verantwortung übernommen, bricht in einem Augenblick der Selbst-Begegnung die Schuldangst durch, dann ist zwar das Herausfallen aus der ungestörten Daseinsunmittelbarkeit ungebrochener seelischer Gesundheit offenkundig geworden, aber auch die Möglichkeit einer Heilung gegeben. In dieser Angst wird der Mensch des Mangels innerer „Rechtheit" gewahr. Der Mangel wird erlebt als „Abfall", Absinken, zugleich droht der Absturz ins Bodenlose. Die spontane Gegenwirkung der Natur auf diese Bedrohung des Eigenwertes und Eigenseins ist die Angst einer ontischen Verlassenheit, die sich aus der tragenden Ordnung, des selbstverständlichen Baugrundes der Persönlichkeit, ausgestoßen sieht. Ähnlich wie die körperliche Krankheit führt die Schuld zur Seinsminderung, ja bis zu drohender Seinsvernichtung; sie ist deshalb wirklich „eine Krankheit zum Tode" (Kierkegaard). Schon das Wort „Schuld" enthüllt den Rechtsbruch, den Verstoß gegen eine objektive Ordnung, der das Ich etwas „schuldig" geblieben ist. Zugleich wird in der Angst des „bösen Gewissens" die eigene Endlichkeit, die Möglichkeit eigenen Nichtseins offenbar.

Schuld als Krankheit bedeutet also die Erschütterung bisheriger vitaler Selbstsicherheit, Bedrohung des Eigenwertes und Erfahrung der eigenen Endlichkeit unter dem Eindruck der Unbedingtheit sittlicher Forderungen, die nicht nur von einer sachlichen Rechtsordnung herrühren können, sondern auf eine absolute Person hindeuten. Undeutlich freilich zunächst, aber auf die Dauer unleugbar zeichnen sich hinter der Erfahrung des Gewissens die Umrißlinien einer göttlichen Persönlichkeit ab, von der der Mensch sich angesprochen weiß.

Auf lange Strecken des Lebens hin bleibt das Schulderleben des durchschnittlichen Menschen unter der Schwelle voller Bewußtheit. Nur das dumpfe Gefühl einer gewissen Unordnung und eine ratlose Beängstigung, deren Grund nicht ersichtlich ist, über die er sich auch keine Rechenschaft zu geben gewillt ist, ist zur Grundstimmung geworden. Die vitale Sicherheit ist längst verloren, aber die Krankheit ist noch eine schleichende. Erst außergewöhnliche Begegnungen machen den Zustand manifest. Sonst aber ergeht es ihm wie einem Großstadtmenschen, der das verworrene Geräusch, das ständig die Luft durchzittert, nicht mehr beachtet und für Stille hält, bis ihm das Erlebnis der Stille in der Einsamkeit der Natur wieder begegnet.

Plötzlich aber kann die Gewissensanklage als unwegdeutbare Tatsache dastehen; der naturhafte Persönlichkeitsgrund schleudert dem Ich die Anklage ins Gesicht. Die Eigenart des Schulderlebens, das sich von jedem anderen Schmerz abhebt, besteht darin, daß jeder andere Verlust außerhalb des eigentlichen Persönlichkeitskernes bleibt, der Mensch sich noch in einen geheimen inneren Bezirk, der unangetastet bleibt, zurückziehen kann. Anders bei der Schuld. Hier spaltet der Verlust innerer Rechtheit den Menschen in seinem tiefsten Selbst, zerreißt ihn innerlich, nimmt ihm den Frieden. Schuld ist also das Erlebnis des Unfriedens mit sich schlechthin. Schuldigsein heißt friedlos sein; es liegt darum eine tiefe Psychologie der Schuld in der biblischen Erzählung vom friedlosgewordenen Kain.

Da Schuld die personale Erkrankung des Menschen darstellt, verlangt sie wie jede andere Krankheit nach Gesundung durch einen Heilungsvorgang. Darin besteht der organische Sinn des Schuldschmerzes. Die Schmerzempfindung zeigt nicht nur die Unordnung an, sondern drängt auch auf eilige Abhilfe.

Eine neurotische Erkrankung ist mehr als nur seelisches Leiden; sie greift vielmehr auf das Gebiet des Körperlichen über und zeitigt hier kraft der überaus engen Verbindung von seelischem und leiblichem Leben deutliche Krankheitssymptome. Dadurch ist wiederum die oft geübte Selbsttäuschung ermöglicht, das leibliche Unwohlsein als „Entschuldigung" für das persönliche Versagen vorzuschieben. Zudem kommt es dem Nervenarzt der Gegenwart meist gar nicht in den Sinn, Schulddepressionen eines Kranken ernst zu nehmen. Er leugnet die Eigenbedeutung der Schuld, sieht in Schulddepressionen lediglich ein Symptom für etwas anderes, was sich dahinter verbirgt. Dadurch verbaut er nicht nur sich die Sicht in das Wesen solcher Erkrankungen, sondern vermittelt auch dem Kranken einen unechten Frieden auf Grund verhängnisvoller Täuschung. Einen sehr beredten Beleg für

die Unechtheit des Friedens, den der Psychiater einem solchen Kranken geben kann, enthält der Roman „Das Schweißtuch der Veronika" von Gertrud von le Fort: „Ich schloß mich in meiner Angst dem Menschen an, aber nicht dem Menschen in seinem Erbarmen, sondern dem Menschen in seiner Vermessenheit. Ich gab dieser Vermessenheit jene Tiefen meiner Seele preis, welche Gott allein sich vorbehalten hat, darüber zu richten. Statt zum Sakrament floh ich zur Wissenschaft: Ich beichtete dem Arzt und empfing von ihm die einzige Absolution, welche die Welt zu spenden vermag, nämlich die Absolution des Psychiaters, vor dem es keine Sünde gibt, die nicht vergeben werden kann, weil es keine Seele gibt, die sich Gott versagen kann. Und diese Absolution hat mir jenen furchtbaren Frieden verliehen, von welchem heute Tausende leben, deren Krankheit nichts anderes ist, als daß sie den Frieden Gottes verschmähten."

Leuchtet nicht hier schon die Antwort auf die Frage auf, die wir eingangs stellten, ob Jesus noch der „Heiland" für die Nöte unserer Zeit sei? Hat er nicht davon gesprochen, daß er gekommen, den Menschen den Frieden zu bringen durch Behebung des inneren Unfriedens, einen Frieden, den die Welt nicht geben kann? Hat er nicht schuldgequälten Menschen das Wort gesprochen: „Geh hin in Frieden, deine Sünden sind dir vergeben!" und hat er nicht seiner Kirche die Gewalt zu gleichem Tun gegeben mit den Worten: „Denen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen"? Wer es erlebt hat, daß sich ein Schuldkomplex nach vierzehnjähriger „Geistesgestörtheit" und Anstaltsbetreuung durch seelische Behandlung und die Heilmittel des Christentums auflöste, wie das Martyrium vierzehnjähriger Angstqualen sich beruhigte und eine Gesundung eintrat, die standhielt, wer weiß, daß solche Fälle keineswegs ganz vereinzelt dastehen, der hat erfahren, daß das Christentum das Heilmittel für jene Krankheit metaphysisch-religiöser Art besitzt, die die individualpsychologische Therapie nicht zu sehen befähigt ist.

Einen dem Leben entnommenen Bericht einer solchen Erkrankung enthält Boglers Bekenntnisbuch „Soldat und Mönch". Selbst der religiösen Haltung entfremdet, kann er lange die Äußerungsformen einer seelischen Krankheit seiner Frau nicht verstehen, die mit unerschütterlicher Beharrlichkeit von sich behauptete, sie habe die „Sünde wider den Heiligen Geist" begangen und müsse nun dafür büßen. „Sie suchte beständig nach einer Gelegenheit, die gestörte Harmonie ihrer Seele wieder zur Einheit zu bringen. An eine Wiederherstellung des inneren Friedens in dieser Welt glaubte sie nicht mehr." „Wenn es ein Martyrium der Seele im Kampf mit den Geistern der Finsternis gibt, ein verzweifeltes Ringen im eigenen Selbst um die letzte religiöse Existenz, so ist meine Frau eine solche Martyrin gewesen. In ihr hat sich der moderne Mensch zu der unerbittlichen Wahrheit des Satzes durchgerungen, daß es ‚furchtbar ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen'" (24). Nachdem er lange ratlos vor der unergründlichen Tiefe dieser Krankheit gestanden hatte, zumal das Religiöse in ihm völlig erstorben schien, erfährt er, daß es Menschen gibt, „die allen Ernstes das Bedürfnis in sich zu spüren schienen, ihre Sünden zu bekennen, und das erschütterte mich . . . ich konnte mir plötzlich vorstellen, daß es verdrängte Bezirke der Seele geben möge, die wohl dadurch entstanden wären, daß ein Mensch in sich hinein bis ins letzte vereinsamt war, weil er die Verbindung verlor zur lebendigen wahren Gemeinschaft. In der Sündenvergebung würde wohl aber eine Brücke geschlagen von Mensch zu Mensch durch das überrationale Dasein eines Priesters" (25)[2].

An diesem Beispiel wird die Erlösungsbedürftigkeit des modernen Menschen sichtbar, der erst sehen lernen muß, daß der Grund seines inneren Unfriedens die Sünde ist, der weiterhin der Heilung von seiner personalen Erkrankung bedarf. Wie naiv erscheint hier der Rat manches Psychotherapeuten an den Schuldkranken, er solle das Vergangene lassen und von nun an schuldfrei leben! Dieser Rat gleicht aufs Haar dem andern, den ein Arzt dem körperlich Kranken gibt: Lebe von jetzt ab gesund! Gesund leben können, setzt schon bestehende Gesundheit voraus. Sie muß erst durch den Heilungsprozeß geschaffen werden.

Vom Boden einer umfassenden Kenntnis der Ergebnisse der modernen Natur- und Geisteswissenschaften hat der Münchener Philosoph Aloys Wenzl[3] jüngst den Versuch einer Metaphysik unternommen, die der Sinnerfülltheit des Seins nachgeht, begonnen beim physikalischen Geschehen, das sich nach heutiger Schau keineswegs mehr dem primitiven mechanistischen Schema von Stoß und Widerstoß fügt, über das Werden des Lebewesens, das entelechial gelenkt erscheint, bis zur überindividuellen Ordnung der Lebensharmonien und der Geistesentwicklung des Menschen. Offen für die ganze Wirklichkeit stößt er dabei auf einen Riß, der durch den ganzen Kosmos geht, „jenes erschreckende Mißverhältnis von sinnerfülltem und sinnlerem Sein", das nicht nur im Menschenleben, sondern schon in der untermenschlichen Natur aufzuweisen ist. „Kein flacher Optimismus kann an der Erfülltheit der Welt mit Leid und Übel vorübergehen, so wenig ein eigensinniger Pessimismus ihre Erfülltheit mit Glück und Wert leugnen kann. ... Wer die bohrende Sorge, die lähmende Angst, das quälende hilflose Mitleid kennen gelernt hat, die Vernichtung mühsam errichteter Lebenswerke, die Ohnmacht gegenüber dem Schicksal,

[2] Theodor Bogler, Soldat und Mönch. Ein Bekenntnisbuch. 8° (360 S.) Köln 1937, Bachem. Geb. M 5.80. (Wir weisen empfehlend auch auf das neue Buch Boglers hin. Die Schriftleitung.)

[3] Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. Leipzig 1939.

die eigene und fremde Schuld, alle Vergänglichkeit und vor allem die menschliche Niedertracht und Gemeinheit — und es lernt jeder schon genug davon kennen —, der braucht keine Häufung. ... Aber die Qual liegt schon in der Natur. Keine Romantik! Die Natur ist nicht „vollkommen überall", wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual, auch die schön erscheinende und wirklich schöne Natur ist voll von Leid unschuldiger Kreatur und nicht so vollkommen, wie sie scheint. Kurz, von unten bis oben steht dem Sinn und Glück, der Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit in dieser Welt ein nicht minder wirklicher dunkler Hintergrund gegenüber, vor dem wir die Augen nicht verschließen können und über den wir uns wenigstens grundsätzlich Rechenschaft zu geben haben" (115 f).

In selbständiger Durchdringung, auch da, wo er alte Lösungen aufnimmt, geht Wenzl der uralten Menschheitsfrage nach, woher das Böse stamme, vor allem, „die Überfülle, der Widerstand und so oft das Übergewicht des Niedrigen über das Höhere, das Leid der Kreatur, die es nicht verschuldet hat und nicht überwinden kann, der zu Schwachen, der Kinder, der Tiere, das verschlechternde Leid, das raubtierhafte Leben, das von Fraß lebt, die dämonische, verschlechternde, verführende Bosheit" (142). Mag auch die Frage nicht restlos lösbar sein, nach erneuter Durchdenkung der Antwortmöglichkeiten wird Wenzl zur christlichen Auffassung zurückgeführt. „Eine notwendige Quelle der Übel ist ... in der Selbständigkeit, in dem damit gegebenen Spielraum von Freiheit und in dem Mangel an Geist, in dem Ungeist endlicher beschränkter Wesen selbst zu suchen. Es leuchtet ein, daß mit einer Welt der Vielheit von Wesen und endlicher Sicht, beschränkten Inhalts, eigenen Willens die Möglichkeit zur Disharmonie mitgesetzt ist und daß eine laufende und zwingende Führung ihr Dasein wieder aufheben würde. Es leuchtet ein, daß in der Selbstbezogenheit, die mit der Selbständigkeit gegeben ist, daß in der Beschränktheit des Horizontes des Wissens und Wollens, in dieser eigentlichen Borniertheit, der das Du zum Es wird, daß in dem Nicht-wissen und darum Nicht-berücksichtigen des Anderen, Fremden eine Loslösung von der Allbezogenheit liegt, die die eine Quelle des Übels wird. Aber es hat den Anschein, daß neben dieser Quelle eine zweite und die ergiebigste jene Gier des nicht mehr gebändigten Geistes ist, die skrupellos und um jeden Preis ohne Rücksicht auf den Wert die Verwirklichung aller Möglichkeiten endlicher Lust und eigener Macht will, jene eigentliche Loslösung von der Wertgebundenheit und Gottbezogenheit, die man nicht mehr einfach als Verselbständigung, sondern treffender als Abfall von Gott bezeichnet, die gegen den Willen Gottes gerichtet ist" (142 f).

Nachdem so Wenzl die Quelle des Übels der Welt in dem Abfall des Geschöpfes vom Schöpfer aufgedeckt hat, gelingt es ihm auch, ein neues Verständnis für die „Erbsünde" zu gewinnen, zumal er den Menschen keineswegs mehr individualistisch vereinzelt sieht, sondern seine biologische und geistige Einbezogenheit in eine umfassendere Ordnung in dem induktiven Teil seiner Metaphysik eingehend dargetan hat. „Das Christentum nennt den Abfall von Gott Erbsünde. ... Wenn man den Gedanken in die natürliche Sprache von heute übersetzt, so sagt er zunächst, was nicht bestreitbar und dem Denken gerade unserer Zeit besonders vertraut ist: Daß der Mensch, wie er unverdientermaßen die Erbanlagen zum Guten in sich trägt, so auch unverschuldetermaßen die Erbanlage zum Bösen und zur Schuld, und zwar nicht dieser oder jener Mensch, der besonders erblich belastet ist, Träger einer besonders unglücklichen Erbmasse ist, sondern daß jeder Mensch in der Gefahr steht, der Trägheit und Schwäche, der Selbstsucht und Gier, dem Hochmut und Haß zu verfallen, daß jeder den Keim zu diesen Ursünden in sich trägt, und zwar nicht nur als Möglichkeit auf Grund seiner Bindung als Naturwesen an seine Triebwelt, sondern — und damit erst erfolgt die Wendung vom Psychologischen ins Metaphysische — auf Grund der Rückwirkung der ganzen menschlichen ‚Vergangenheit', in die der Mensch seelisch eingebettet bleibt, auf Grund schon der Entscheidung, die mit dem und in dem ‚ersten Menschen', d. h. mit der Verselbständigung des Willens zum Menschen sich vollzog: Mit dem Menschen ist die Stufe erreicht, auf der eine bewußte und freie Beziehung zu Gott möglich und gefordert wird; die wesenhaft menschliche Schuld, die Loslösung des frei gewordenen Geistes von Gott, die Nicht-Anerkennung der Bindung an ihn, die Sünde des Geistes wider den Gott also, des endlichen Geistes, der zugleich dem unendlichen gleich und doch nicht gebunden, sondern schrankenlos sein will, der frei auch von Gott sein will, das ist im eigentlichen Sinn mit der Erbsünde gemeint, die dem Willen zum Menschen die Richtung gibt, die vom Gattungswillen zum Menschen ‚im Gedächtnis' bewahrt wird als Haltung und Einstellung, und die den Weg einleitet, der von Gott wegführt und den haltlos gewordenen Geist schwach macht gegen die Gefahren, die ihm drohen. Der Mensch als Einzelwesen trägt diesen Gattungswillen als Erbschaft in sich" (177 f.). Es geht hier nicht darum, ob der Theologe die Erbsünde in der gleichen Weise definieren wird, sondern darum, daß die Wirklichkeit der Erbsünde schon vom Boden des Philosophen aus neu entdeckt ist. Von da aus gewinnt die Erlösungsfrage auch wieder ihren Sinn. Vermag der Mensch aus eigener Kraft sich Gott wieder zu nähern, zu dem die innere

Wesensunruhe ihn immer wieder zurücktreibt, oder muß von Gott her die Beziehung zum Menschen neu aufgenommen werden? Hier setzt das Christentum ein.

Nietzsche war es, der sich gegen die Erlösungslehre des Christentums wandte in überlauten, gellen Rufen, die noch heute in den Ohren der Menschen nachhallen. Das Christentum soll den Zwiespalt zwischen Natur und Geist, die krankhafte Zerreißung des Menschen durch die „Sünde" erst „geschaffen" haben, um den Menschen immer heilungsbedürftig zu halten und dadurch seine Macht über die Menschengemüter zu sichern. Christentum ist für Nietzsche die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, der ganzen inneren Welt so gut wie der äußeren. Es schuf aus sich einen Gegensatzbegriff zu allem Natürlichen; es schuf den Geist, die Religion, die Sünde und so den Widerspruch zu allen Naturwerten. Der Priester hat den Zufall um seine Unschuld gebracht, das Unglück mit dem Begriff „Sünde" beschmutzt, das leibliche Übelbefinden mit dem Gewissenswurm vergiftet. Der Priester lebt von der „Sünde"; er hat noch nötig, daß gesündigt wird.

Wir wollen hier absehen von der Geistfeindlichkeit, die diesen Ansichten Nietzsches zu Grunde liegt und über die wir hier schon früher gesprochen haben[4]. Mit der Sünde muß Nietzsche auch die „Reue" ablehnen. Sie ist ihm nichts anderes als der nach innen gewandte Rache-Instinkt des Menschen. Der Mensch braucht immer einen Gegner, mit dem er kämpft. Wenn ihm die Zivilisation den äußeren Gegner genommen hat, die Blutrache verbietet, dann wendet sich der Instinkt gegen das eigene Innere und zerfleischt es. Wie hilflos im Grund diese Ansicht ist, steht im Zarathustra selbst.

Eines Tages wird Zarathustra von Krüppeln und Bettlern umringt, die ihn auffordern, seine Lehre wahr zu machen (VI 203 ff.). „Blinde kannst du heilen und Lahme laufen machen; und dem, der zuviel hinter sich hat, könntest du wohl auch ein wenig abnehmen: — das, meine ich, wäre die rechte Art, die Krüppel an Zarathustra glauben zu machen!" Hier ist es Zarathustra, der die Gebrechen in seltsam sophistischer Weise zu Scheinwerten umlügt, versucht, den Krüppeln klarzumachen, daß ihre Gebrechen tatsächlich doch ihre Stärken seien. Hier tut Zarathustra eben das, was er dem Christentum vorwirft. Am hilflosesten aber ist Zarathustra da, wo es gilt, dem ein wenig abzunehmen, der zuviel hinter sich hat, den Menschen von dem Fluch der bösen Tat zu befreien, die fortzeugend Böses muß gebären, wie Schiller sagt. Hier kennt er nicht die befreiende Tat der Reue, die die drückenden Fesseln der Schuldlast sprengt und dem Menschen einen neuen Lebensanfang ermöglicht. Nur eins bleibt Zarathustra: die ohnmächtige Wut der Rache, die sich am Vergangenen rächen möchte und doch nicht kann. „Die Vergangenen zu erlösen und alles ‚es war' umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!' — das hieße mir erst Erlösung! Wille — so heißt der Befreier und Freudenbringer: also lehrte ich euch, meine Freunde! Aber nun lernt dies hinzu: der Wille selber ist noch ein Gefangener. Wollen befreit: aber wie heißt das, was auch den Befreier noch in Ketten schlägt? ‚Es war': also heißt des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen das, was getan ist, — ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer. Nicht zurück kann der Wille wollen; daß er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, — das ist des Willens einsamste Trübsal. Wollen befreit: was ersinnt sich das Wollen selber, daß es los seiner Trübsal werde und seines Kerkers spotte? Ach, ein Narr wird jeder Gefangene! Närrisch erlöst sich auch der gefangene Wille. Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrimm." Nirgendwo ist die Hilflosigkeit der Weltanschauung Nietzsches deutlicher als in dieser Rede zu den Krüppeln, in der schließlich Zarathustra plötzlich innehält „und ganz einem solchen gleichsah, der auf das äußerste erschrickt".

Nicht ohnmächtig steht der Mensch in dem Strom des Geschehens, der von der Gegenwart über den gegenwärtigen Augenblick in die Zukunft rinnt. Schuld braucht in unserm Leben nicht weiterzuwirken, wie ein fallender Stein nicht aufzuhalten ist. Der sinnlose Stoß des Unabänderlichen, der in der unbereuten Schuld liegt, kann vom Menschen aufgefangen werden. Es geschieht in der Reue. Zwar ist das Vergangene geschehen und kann als solches nicht mehr ungeschehen gemacht werden. Aber die historische Tat ist in ihrer Wertnachwirkung in unsere freie Hand gelegt, sie ist an sich noch unfertig und erlösbar. In der Erinnerung tritt sie vor das Ich. „Ich" nehme dazu Stellung. „Ich" kann sie erneut innerlich bejahen, so daß sie in meinem Wesen verfestigt weiterwirkt, oder „ich" kann sie als unwertig aus meinem Wesen ausstoßen, mich von ihr abwenden und ihre Nachwirkung dadurch aufheben oder mindestens abschwächen.

Frei werden von „der fortstoßenden und dahinreißenden Stromkraft der Schuld und des Bösen im vergangenen Leben, frei von dem vor der Reue bestehenden eisernen Zusammenhang der Wirksamkeit, der immer neue Schuld aus der alten hervortreibt und so den Schulddruck lawinenartig anwachsen läßt", kann der Mensch lediglich dadurch, daß das freibewußte Ich sich dagegen aufbäumt, in einem operativen Eingriff den Unwert ausschneidet und eine werthöhere Stufe erklimmt. Dadurch wird der Lebensnerv der Schuld getroffen, ein „jungfräulicher Anfang einer neuen Lebens-

[4] Vgl. diese Zeitschrift 134 (1938) 281—295.

reihe" ermöglicht. „Junge, noch schuldfreie Kräfte schlafen in der Seele. Aber sie sind gehemmt, ja wie erstickt durch das Gestrüpp des Schulddruckes, der sich während des Lebens in ihr angesammelt und verdichtet hat. Reißet aber das Gestrüpp aus, und jene Kräfte werden von selbst emporsteigen" (Scheler, Vom Ewigen im Menschen).

Die Reue ist ein Akt des geistigen Ichzentrums, das eine Wertumstellung tätigt. Da schuldhafte Handlungen eigene Taten sind, ist die Schuld gleichsam ein Teil des Selbst geworden; der Stolz sucht sie zu rechtfertigen und ist nicht gewillt, sich vor sich selbst, noch viel weniger vor andern preiszugeben. So erhält die falsch verstandene Angst vor dem eigenen Unwert eine starke Verdrängungskraft. Reue überwindet die Verdrängung des natürlichen Stolzes, der die Augen krampfhaft vor der Schuld schließt, überwindet die Scham, die die zum Geständnis sich öffnenden Lippen wieder schließt, ehe das entscheidende Wort gesprochen.

Da die Schuld ein Austreten aus dem Gefüge der objektiven Ordnung ist, in die der Mensch eingegliedert ist, ist sie nicht etwas ganz Privates, das er in sich einschließen kann, als ob es sonst niemand anginge. Vielmehr ist ihr das Merkmal des ontischen Bekanntseins eigen. So ist Kain davon überzeugt, daß jeder ihm seine Schuld ansieht; so ist das Kind nach der ersten Untat davon überzeugt, daß jeder ihm die Schuld vom Gesicht lesen kann. Dem ontischen Bekanntsein der Schuld, die das böse Gewissen anzeigt, entspricht deshalb psychologisch notwendig das Bekennen. Soll dem Menschen eine endgültige Befreiung von der Schuld möglich sein, dann genügt nicht die private Reue. Sie fügt noch nicht restlos in die gestörte Ordnung wieder ein. Hinzukommen muß — drastisch gesagt — das Ausbrechen des Giftes. Eine Bestätigung erfährt diese Einsicht durch die Religionsgeschichte, die Belege für Sündenbekenntnisse bei den Primitiven, den alt-amerikanischen Kulturvölkern, in Japan und China, im Buddhismus, Dschainismus, Brahmanismus, in Ägypten, Babylonien, Israel, Arabien, Syrien, bei den Hettitern und in Griechenland gesammelt hat[5].

In der Gegenwart ringt ein neues Geschlecht um eine neue Begegnung mit dem Herrn und seiner Botschaft, um eine neue Sinnfüllung der alten Begriffe von „Sünde" und „Erlösung", sucht von der Unechtheit eines widerlichen Armensünderpathos loszukommen, ernst zu machen mit der „Sünde" und die Seligkeit wieder zu erfahren, die das Herrenwort auslöste: „Geh hin in Frieden, deine Sünden sind dir vergeben!" Zeugnis davon legt ab die Schrift von Albrecht Schönherr, Pastor in der Uckermark: „Lutherische Privatbeichte."[6] Sie ist geschrieben aus dem Bewußtsein der Notwendigkeit, „die christlichen Grundbegriffe ‚Sünde' und ‚Gnade', ‚Buße' und ‚Rechtfertigung' aus ihrem ‚musealen' Dasein zu befreien und zum Gegenstand lebendigen Bekennens zu machen" (3). Die historische Besinnung auf die „reformatorischen Väter" ergibt, daß diese „in der Übung der Beichte ein Kennzeichen dafür gesehen haben, ob es einer Kirche mit Sünde und Gnade wirklich ernst ist". Luther selbst war in seinem verzweifelten religiösen Ringen die Beicht Trost und Halt gewesen, deshalb kann und will er sie später auch nicht missen. „Ich weyß was trost und sterke sie mir gegeben hat: es weiß niemants was sie vormag denn wer mit dem teuffel oft und vil gefochten hat. Ja ich were langst vom teuffel erwürgt, wenn mich nit die beichte erhalten hett." „Wenn ich zur Beichte vermane, so thue ich nichts anders denn das ich vermane ein Christen zu sein; wenn ich dich dahyn bringe, so habe ich dich auch wol zur beicht gebracht", so heißt es im Großen Katechismus (3). „Die heymliche beycht acht ich wie die Junpfferschafft und keuschheyt, eyn sehr kostlich heylsam ding" (7). „Ja lieber solt mir sein des Bapsttums Tiranney ... denn das die Bejicht solt von den Christen genommen werden, denn sie ist der Christen erste, nötigste und nützlichste Schule, darinnen sie lernen, gottes wort und jren glauben verstehen und uben, Welches sie nicht so gewaltig thun jnn offentlichen lectionen und predigten" (21). „O wenn wyr wisten, was straff solch willige scham rodt fur keme, und wie gnedigen got sie machet, das der mensch yhm tzu ehren sich selb ßo vornichtiget und demutiget, wyr wurden die beycht auß der erdenn graben und ubir tausend meyl holen: die gantz schrifft betzeugt, wie got den demutigen gnedig und hollt ist" (31).

Die geschichtliche Entwicklung aber ging andere Wege, als sie in Luthers Absicht lagen. In Wittenberg schaffte Karlstadt 1522 die Beichte ab, ja erklärte, die Beichte vor dem Sakramentempfang geradezu als schädlich. Für Luther war dieses Vorgehen kein Grund zu reiner Freude; er fürchtete für die Würde des Sakramentes. Er führte wieder eine Vorbereitung auf das Abendmahl ein, und zwar eine doppelte: Glaubensbekenntnis und Privatbeichte. Eine ideale Institution einer Beichte an den „Bruder" in einer demokratischen Kirche schwebte ihm vor, aber der Massengeist, der „Herr Omnes", ist nicht der ideale „Bruder in Christo", sondern der immer nach unten tendierende, ins Alltägliche, Banausische, Formelhafte abgleitende Mensch. So wurde aus der Beichte in der Orthodoxie „ein seelsorgerliches Zwangsgebilde" (19). Bezeichnend ist, daß der lutherischen Privatbeichte

[5] Vgl. A. Pettazzoni, La confessione dei peccati. 3 Bde. (Bologna 1929 ff.), und E. Walter, Das Siegel der Versöhnung (Freiburg 1938).

[6] Göttingen 1938.

vom Pietismus der Todesstoß versetzt wurde. Nicht Verflachung und Gleichgültigkeit also haben sie langsam außer Gebrauch gebracht, sondern ein neues lebendiges Gefühl für Frömmigkeit lehnte sie ab, weil sie ins Unechte abgeglitten war.

Wenn heute nun um eine Erneuerung der Beichte gerungen wird in dem Bewußtsein, daß schließlich das Christentum mit ihr steht und fällt, sollten da nicht einmal jene seit Jahrhunderten zwischen der alten katholischen Kirche und den reformierten Abzweigungen erstarrten Vorurteile verflüssigt werden und nicht auch eine ernsthaft sachliche Frage möglich sein, ob nicht von da, wo die christliche Beichte noch lebendig besteht und trotz aller Vermenschlichung, die nun einmal das Göttliche immer wieder in der irdischen Enge erfährt, einen unermeßlichen Segensstrom ergießt, eine Wiederbelebung geschehen könnte? Ob nicht so der Friede Christi auch den friedlos zerrissenen Menschen der Gegenwart heilen könnte?

GÖTTLICHES SCHICKSAL: PAUL ERNST

Von Erich Przywara S. J.

Das kleine Büchlein, das Paul Ernst über seine Heimat, den Harz (um Klaustal), geschrieben hat (Stuttgart 1907), enthält zugleich die Grundmotive seines Werks. Es „sind ... die Sagen hier düster und grimmig ...: so weit, daß der Brocken selbst als Werk von Gegnern Gottes dargestellt wird, welche die Steine und Felsen aufeinander bauten, um den Himmel zu stürmen" (15). Anderseits aber ist es die „Waldeinsamkeit": „als sei ich eins mit dem Wald und gehöre zu dem Boden, wie die andern Bäume, die aus ihm gewachsen waren. Da war Ruhe und eine unendliche Harmonie, und alles war schön, nichts Zufälliges war, sondern alles war notwendig, und die Schönheit war Güte und Zufriedenheit" (51f.), — aber mit dem Ausblick in die „alte Furchtbarkeit" der „Naturgewalten" (60), wie etwa in einem „Schneebruch" im „Krachen, Ächzen und Splittern der Stämme" und „Heulen und Sausen des Windes" und „dumpfen Stürzen der zentnerschweren Schneemassen" (61). So gibt „der Blick vom Brocken ... bei klarem Wetter" wohl „ein Gefühl der Weite und Freiheit in die Seele, eine Lust zu fliegen und zu herrschen, eine Ungebundenheit und Leichtigkeit". Aber im Nebel „wirbelt und brodelt es, zieht und flattert es, ballt sich und türmt sich ... Die Wolken fliehen eilfertig wie ein geschlagenes Heer; aber wieder verfolgt von neuen Geschieben, Ballen, Mächten und treibenden Zügen. Und nichts scheint spielerisch bei diesen Bewegungen, alles ist Leidenschaft, Ernst, Sehnsucht, Verlangen, Haß, und düstere furchtbare Schwermut" (88f.).

*

Dem entsprechend schreitet die Reihe der Romane[1] von Paul Ernst von der Geschlossenheit der Harz-Landschaft in die verführerischste Vision der Klarheit und Helle des Südens, aber im bleibenden Zwiespalt zwischen Harz und Süden (wie die „Selige Insel" 1909 ihn in ein Symbol faßt), und darum hinein in ein Wanderertum, vor dem sowohl der Traum einer neuen Heimat „in der neuen Welt" steht (in der „Seligen Insel") wie der ruhelose Kampf in einer alten Welt der Meere der Großstadt (in „Grün aus Trümmern" 1933, und dem „Unvollendeten, letzten Roman" 1935). Graf Heinrich, in der „Seligen Insel", sieht die Welt vor sich „wie eine kristallene Kugel, in deren Raum unendlich viele Räder sich bewegten und ineinandergriffen durch Kämme, Zähne und Ketten, und er war ganz gewiß, daß diese Bewegung außerordentlich sicher und ungestört vor sich ging, und überhaupt keinerlei Irrung oder Wirrnis war da möglich". Aber hierbei „ergriff ihn ein ... Entsetzen, denn es war ihm, als ... sei da nichts als sein Gehirn, in dem geschehe etwas, das aber sei tief gleichgültig; denn auch die kristallene Kugel mit dem Räderwerk in ihrem Raume war ganz tief gleichgültig" (Drei kleine Romane 19f.). — Das wird Symbol für die letzte Stimmung in allen Romanen, die in einer ruhigen Unbeteiligtheit ihre Handlung entwickeln und doch auf ihrem Grund die „düstere, furchtbare Schwermut" des Harz tragen. Graf Heinrich und Sidonie denken: „Das Glück ist Ruhe und Erinnerung an den Sturm, Wunschlosigkeit, und vielleicht ist es Entsagung" (Drei kleine Romane 41). Steinbeißer in der „Saat auf Hoffnung" (1915) erklärt seine Sachlichkeit mit seiner Verzweiflung: „Ich bin meinen Weg gegangen und habe getan, was mir richtig schien, ohne auf Lob und Tadel zu achten, ohne an mich zu denken oder an andere, ohne an Glück zu denken oder an Leid. Ich bin diesem Lande wie der Regen gewesen, der niederfällt auf alle Äcker, und Frucht hervorbringt für alle Menschen, ob sie gut sind oder nicht gut; ich muß sie nur so haben, daß sie auch säen und ernten. Und das hätte ich nicht gekonnt, wenn ich nicht verzweifelt gewesen wäre" (90). Aber Aug in Aug dazu steht die Deutung Maries (in „Grün aus Trümmern" 1933), die sie mitten im Chaos ihrem Vater gibt: „Dein Leben war eingerichtet auf einen bestehenden Zustand,

[1] Der schmale Weg zum Glück, München 1918; Drei kleine Romane (Die selige Insel, Schatz im Morgenbrotstal, Grün aus Trümmern), ebd. 1933; Saat und Hoffnung, ebd. 1928; Das Glück von Lautental, ebd. 1933; Der unvollendete, letzte Roman, Chemnitz 1935.

der als rechtlich und sittlich galt. Dieser Zustand ist aufgehoben ... Nun stehst du ohne Schutz Gott gegenüber ... Dem Gott gegenüber, der seine Absichten mit der Menschheit hat, die du nicht ahnst, der Krieg und Hungersnot schickt, Aufruhr und Zerstörung, wie sein göttlicher Wille ist, damit seine Ziele erreicht werden, und damit jeder einzelne von uns in die Knie sinkt und betet: Nicht mein Wille geschehe, sondern dein Wille" (Drei kleine Romane 322f.). Und Hans Werner spitzt das ins Äußerste zu: „es geschieht nun eben in Zeiten des Unglücks, daß die Menschen an falschen Stellen stehen. Wir können das nicht bessern, wenn wir aus dem Leben fliehen. Auch Sie sind nur von Gott dahin gestellt, wo Sie heute stehen, und Gott hat damit seine Absichten" (ebd. 334). — In diesem Licht stehen die eigentlichen Harz-Romane, in denen die zerrissene Geschichte seiner Landschaft zuletzt in eine unwissende Schönheit sich überwindet: Der schmale Weg zum Glück (1901), Schatz im Morgenbrotstal (1926), Glück von Lautental (1933). Aber Eva, im „Unvollendeten, letzten Roman" (1935), spricht es aus, daß „wir" nicht so leben können und darum im heimatlosen Zwischen stehen und darum die „unwissende Schönheit" uns als einen heftigen Traum weben: „das einfache Volk ... läßt sich treiben, und so lebt es ..., und ... Leute werden begraben, und auf ihrem Hügel wächst Gras; noch einige Jahre lang wird von ihnen erzählt, und dann werden sie vergessen. Wir aber, wir können nicht so leben. Ja, wir wissen, wann wir uns nicht treiben lassen dürfen, und wir behalten die Ruder in der Hand, und nun haben wir die Sehnsucht, daß wir nicht immer an die Ruder zu denken brauchten" (35). —

Hier entspringt die fast hart gewollte (und darum innerlich fast unwirklich anmutende) Objektivität des großen Korpus der „Geschichten"[2] von Paul Ernst. Ihre erste Form gemahnt noch an den Geschichten erzählenden alten Bergmann von Klaustal, von dem der „Harz" berichtet. Der erste Roman Paul Ernsts, „Der schmale Weg zum Glück" (geschrieben 1901), stellt sich darum selber immer mehr als Geflecht solcher „Geschichten" dar. Dem entspricht die doppelte Vorstellung von Gott, in den der Roman mündet. Einmal: „daß (Hans) gänzlich die jugend-begehrliche Vorstellung von Gott abstreifte, als einem Wunschwesen, von dem man allerlei erbittet, und die neue gewann, daß er so wenig Wesen ist wie ich selber" (302). Und dann: „in der wahren Welt steht Gott als ein Bauersmann im blauen Kittel vor dem Scheunentor und worfelt Weizen ... Da fliegen zusammen durch die Luft Korn und Spreu und wissen nicht, wer sie in Bewegung gesetzt hat und wohin sie getrieben werden; doch sie verspüren, daß eine Kraft in ihnen ist, und daß dieselbe Sonne sie blitzend bescheint und daß dieselbe Luft sie klar bestreicht" (331). — Das ist das innere Bild für das Korpus der Geschichten in ihrer unverbundenen Fülle. „Hochzeit" (Berlin 1913), „Taufe" (München 1916) und „Nobelpreis" (1917), die sich untereinander binden, haben zu ihrem Mittelpunkt gewiß einen wirklichen Geschichten-Erzähler und seine Zuhörer. Aber die einzelnen Geschichten selber tragen die Objektivität, die sie von vornherein dazu bestimmt, sachliche Einzelnummern der späteren, rein sachlich geordneten Bände zu werden: „Frühe Geschichten" (1931) usw. Es ist gewiß eine Objektivität, die ihr südliches Vorbild verrät: die alt-italienische und alt-französische Novelle (von denen Paul Ernst nicht wenige herausgab: 1902 usw.). Aber durch die „unwissende Schönheit", die dem Vorbild eignet, blickt die andere, nordisch wollende und verzichtende und stumm verstummende Objektivität, wie sie Paul Ernst von den Geschichten erzählenden Bergleuten von Klaustal zu Erbe hat. In der Weise, wie er hierin Süden und Norden identisch setzen möchte, wird es ein „Ringen ins Unendliche", das in die „reine Form" verstummt wird. So wird es „Form", die in ihrer Heiterkeit wie unwirklich scheint, weil ihre verstummte Tiefe die „düstere, furchtbare Schwermut" ist, die Paul Ernst im „Harz" durch alles „Gefühl der Weite und Freiheit" wirken zeigt (Harz 88f.).

Der Sammelband der „Frühen Geschichten" (1931), der die Sechs Geschichten von 1901 bringt, Prinzessin des Ostens (1903), Tod des Cosimo (1912), öffnet am klarsten diesen Sinn: in der allerersten Novelle „das dunkle Gewölbe des Weltenraums als ungreiflichen Spuk einer grausen Hinrichtung in der Tiefe", und darüber „feine Herren in Rokokotracht, welche dienerten, und Damen, welche mit dem Fächer klapperten" (8). Leben ist die eilige Wanderung eines „Einsamen": „als er sich umdrehte, da sah er hinter sich das Nichts. Das war eine schwarze Nacht, die in gerader Linie sich senkrecht an dem äußersten Ende erhob, wo sein Fuß stand" (22). „Wir glauben, wir stehen auf der Erde und reden zu Menschen, lieben sie oder kämpfen mit ihnen; und vielleicht sind wir nur allein in einem dunkeln Turm, in welchem wir sinken in die Unendlichkeit, und nichts ist außer uns, als Leere und Dunkel" (98). So wird es „der Mann mit dem tötenden Blick" (57ff.), der durch alle Buntheit des Lebens und der Träume schweift: „vor ihm war das blühende Leben ..., und hinter ihm floß das Schweigsame und Schwarze. Deshalb nannte er sich den Wanderer des Todes" (24). Das sind die letzten Grundmotive in den

[2] Frühe Geschichten, München 1931; Geschichten von deutscher Art, ebd. 1928; Liebesgeschichten, ebd. 1930; Geschichten zwischen Traum und Tag, ebd. 1930; Romantische Geschichten, ebd. 1930; Lustige Geschichten, ebd. 1930; Komödianten- und Spitzbubengeschichten, ebd. 1928

fünf Bänden, die die Geschichten der „Hochzeit" usw., der „Okkultistischen Novellen" (1922) und der „Geschichten aus dem Süden" (1925) sammeln, während der Band der „Komödianten- und Spitzbubengeschichten" zwar bereits 1913—16 geschrieben ist, aber erst 1927 unter den Sammelbänden erschien. — Die „Geschichten von deutscher Art" (1928) zeichnen kühl-unerbittlich (fast bis zur Selbstverständlichkeit des Selbstmordes) einen Dienst im Leben, der so oder so untergeht: „daß der Deutsche wahrscheinlich das stärkste Verantwortungsgefühl hat und am wenigsten das Leben liebt" (58). „Es geschieht täglich und stündlich Unrecht in der Welt. Ja, die Welt könnte ohne das Unrecht nicht bestehen, das geschieht.... Aber in mir, in mir brennt das Gericht" (300). — Die „Liebesgeschichten" (1930) zeigen immer wieder das Eine: „daß hinter unserem Leben eine fürchterliche Verzweiflung liegt, und daß man diese Verzweiflung hat sehen können und dann hat vergessen können" (140); daß entsprechend „Vorbestimmung, unfreier Wille und Gnadenwahl Gedanken sind, auf welche das ... Gemüt, welches wirklich Gott erlebt, notwendig kommen muß" (205); und daß „das Leiden unablöslich mit unserem Leben verbunden" ist (284). — Die „Geschichten zwischen Traum und Tag" (1930) reden, in allem Schillernden, darum von den „göttlichen Zwecken unseres Lebens" im Unterschied gegen die „Nichtigkeit des bürgerlichen Lebens" (101), mit „Luther, Augustin, Paulus" gegen Kant: „erst da, wo unsere Tugend eine Nichtigkeit ist, beginnt Gott" (223): „daß Alles in Gott ist, und daß von Gott Alles kommt, das Gute wie das Böse, und daß wir danken müssen für Alles" (33). So ist es „die Aufgabe ..., ein Dichtwerk zu schaffen, in welchem das, was den oberflächlichen Menschen von heute als Zufall erscheint, schicksalsmäßig wirkt" (219). Denn umgekehrt: „in dem Augenblick, wo das Spiel des Zufalls einsetzt, was wir als Schicksal nehmen sollten, war die Lächerlichkeit da" (217). — So sprechen die „Romantischen Geschichten" (1930) endlich die letzte Konsequenz aus: „es ist nicht so, daß es einen Teufel gibt, welcher die Zwecke Gottes durchkreuzt, sondern alles Blut, das unschuldig vergossen wird, kommt auf Gottes Haupt" (324). Darum ist „der Mensch ... kein Naturwesen ... Aber er ist geschaffen in den Formen der Naturwesen ... Und da ist nun seine Aufgabe: in diesen Formen der Natur muß er gegen die Natur leben" (325). — Die „Lustigen Geschichten" (1930) und „Komödianten- und Spitzbubengeschichten" (1928) werden darum zur besonderen Beleuchtung des Wortes aus der Einleitung zu den letzteren: „daß Kunst nichts mit den Bewertungen der Wirklichkeit zu tun hat" (7). Es gibt nur zwei Möglichkeiten: „die Idealität des Seelendramas, bei welchem die Wirklichkeit nur die Symbole für die Bewegungen der Seele hergibt, ... und das, was die mittlere und neuere Komödie und der Mimus wollen: die Wirklichkeit unter die Herrschaft des Geistes bringen, indem man die Leidenschaften komisch nimmt, denn die Leidenschaften sind ja die heftigsten Bejaherinnen der Wirklichkeit" (ebd.). —

So wird der innere Rhythmus der Abfolge der Dramen (1896—1919)[3] zum schärfsten Ausdruck dessen, was in der Objektivität der Geschichten sich verhüllt. Die „Idealität des Seelendramas" hebt sich in jeweils neuer Stufe heraus aus jeweils neuer Stufe der „Komödie" und des „Mimus", — aber so, daß die im „Mimus" „komisch" genommenen „Leidenschaften" die „Idealität des Seelendramas" unter ihrer Hülle bereits bergen, wie umgekehrt die heroischen Linien des „Seelendramas" immer neu in die Verzerrung des „Mimus" geraten. — Der „Mimus" setzt mit den rücksichtslos stumpfen Naturalismen der „Lumpenbagasch" (1896) und des „Im Chambre séparée (1896) ein, in denen das Muß des Schicksals als unentrinnbare Gemeinheit erscheint, — aber da hinein, daß das gestammelte Kindergebet der betrunkenen und verzweifelten Dirne (im „Chambre séparée") im „Tod" (1897) und „Wenn die Blätter fallen" (1897) das Bekenntnis der Wahrheit einleite. „Die Hölle ist hier auf Erden" (I 57), und wir sind „in einem pfadlosen Wald" (I 57 88), doch „wer am meisten liebt, der muß sich am meisten demütigen" (I 70). Denn, „wer sein Leben wegwirft, der wird es gewinnen": „wir jagen hinter dem Glück her und wissen nicht, daß wir es fliehen müssen" (I 88). So schauen sich in der „Schnellen Verlobung" (1897), als dem letzten naturalistischen Mimus, und in „Demetrios" (1903), als dem ersten klassischen Drama, die Komik der Lebensgier und die unentrinnbare Härte der ihr entgegengesetzten Ordnung Aug in Aug:

„Nicht unser Traum und Wünschen hält die Welt;
Notwendigkeit und Ordnung, Zwang und Angst"
(I 143).

„Eine Nacht in Florenz" (1904), „Ritter Lanval" (1904), „Der Hulla" (1905) und „Das Gold" (1905) werden, von hier aus, der Weg einer klassischen Komödie (an der Komödie Shakespeares und an der alt-spanischen und alt-italienischen geschult), in der das Tragische selber innere Form ist: wie mitten im Zauberspiel des „Ritter Lanval" das Wort aufbricht „Leere Larven sind die Menschen alle" (I 263), und wie in der Untergangs-Satire des „Gold" das Menschenleben sein unlösbarstes Geheimnis auftut:

„Wir brauchen Grenzen, daß wir leben können,
doch daß wir leben wollen, ist es nötig,
beständig sie zu überschreiten streben" (I 452).

[3] Dramen I—III, München 1932/33.

Diese klassische „Komödie" überstaltet sich nun in das eigentlich klassische „Seelendrama", in dem aber, eben darum, alles Persönliche der „Seele" entwird in den Dienst des reinen und unwissenden und zuletzt persönlich verzweifelnden Werkzeugs (III 163 180). — Das leitet sich unerbittlich ein in der Tragödie zwischen Gregor VII. und Heinrich IV.: „Canossa" (1907). Gregor kennt nur den Dienst: der Priester „kennt das Glück nicht, Unglück kennt er nicht; — das ist ihm Zeichen nur, wie Durst und Sattheit — ist Zeichen für den Körper" (II 10). Heinrich hingegen glaubt an den „Blitzschlag im höchsten Glück" (II 26), — aber „im Heidemoor, bei sternenloser Nacht, — verlockt vom Irrlicht und umheult von Wölfen, — stehst du als König" (II 50). So mündet es in das furchtbare Paradox: „Er muß Gott fluchen, weil er Rechtes wollte. — Ich pflegte Unrecht, und ich segne Gott" (II 65). — Hieraus gebiert sich der Grund-Gegensatz, wie er in „Brunhild" (1909) erstmals erscheint: der göttliche Mensch, der im Schicksal den „Tod" als „unser Amt" nimmt (II 122), — und der menschliche Mensch, der in seinem Sturm zerbrochen und verfegt wird. So stehen in „Brunhild" (und „Chriemhild" [1918]) Siegfried und Brunhild gegen Gunther und Chriemhild. So, auf dem neuen Weg über klassische Komödien („Über alle Narrheit Liebe" [1909], „Ninon de Lesclos" [1909], „Der heilige Crispin" [1910]) formen sich die klassisch griechischen Gegensätze: Dionysos und Ariadne gegen Theseus (Ariadne auf Naxos [1911]), Kassandra und Helena gegen ihre Häuser. Es ist gerade Apollo, der den ihm Geweihten auftut die „Wüste" (III 157 160 191) als „erbarmungsloses Räderwerk um mich" (III 164), aber zum „Tod als Ziel durch Singen, Blühen, Liebe" (III 184). Denn, wie der Priester in „Manfred und Beatrice" (1913) spricht, „Gottes sind wir, und wir suchen Gott, — Gott ist still in unserem tiefsten Wesen, — und in unserem Tiefsten sucht uns Gott; — uns zu finden braucht er Leid und Schuld" (III 41). — Aber die Mystik dieses „Gott-Schicksals" mündet endlich, über die letzten Komödien (Der Gärtnerhund [1914], Pantalon und seine Söhne [1916]), in das Nüchterne der preußischen „Pflicht". Im „Preußengeist" (1914) erscheint dies noch in geprägter Größe auf dem Hintergrund des Opfers Abrahams, in dessen Geist Friedrich Wilhelm I. gegen seinen Sohn verfährt (III 123 ff.), daß der Sohn selber zum Opfer reife: „ich habe nichts, — nichts, als den Wunsch nach Glück. Ich will ihn opfern. — Nichts als den Wunsch nach Schönheit. Will ihn opfern. — Nichts als den Wunsch nach Frieden. Will ihn opfern" (III 136). „Dann fühlen königlich im Volke Alle, — und Jeder hat sein eigen Ich vergessen" (III 137). Dionysos, in „Ariadne auf Naxos", hatte dies gesungen als eine Götter-Freiheit:

„Gut ist das Leben, und der Tod ist gut,
schön ist das Licht und schön die Finsternis,
gut ist das Leiden und die Freude gut,
Gott wurde Mensch, die Menschen werden Gott"
(II 401).

In der fast dürren Nüchternheit des letzten Preußendramas, des „Yorck" (1917), ist es aber, gerade auf dem Weg der Entlarvungen durch die „Komödie", zur Wahrheit des Menschendaseins geworden: im „Befehl", den kein Was angeht, nur das Daß (III 274 292 usw.): „der Mensch braucht wenig, und kann viel ertragen" (III 295). „Wir sind Wandrer", „Arbeiter sind wir", und „Gott verharrt in unerschütterter Ruhe" (III 22 f.). —

In den drei Bänden des „Kaiserbuchs" (1935/36)[4] ist dann endlich eine letzte Einheit zwischen „Geschichten" und „Dramen" erreicht. Die Reim-Chronik der Kaisergeschichte ist immer wieder durchbrochen durch „Geschichten" (z. B. I 429 ff. 490 ff.; II 19 ff. 188 ff.; III 69 f. 175 usw.). Sie erscheinen vielfach als „Exempel" (III 229, 360), als „Märchen" (III 164 638), als „Lied" (III 279 384 400), — am grundsätzlichsten aber als „eines Traumes Traum" (III 681). Denn auch und gerade in seinen großen Gestalten erscheint das Leben selber als ein abrollendes Gedicht: „Gott ist der Dichter, ihm im Innern lebt — die gut und böse Welt als sein Gedicht" (I 7): „dies dein Leben ist, — das Gehn durch Masken fühllos unbestimmt. — Doch jede Maske lebt. Du selbst bist — Maske für sie. Denn jede Maske nimmt — als fühlend Ding denselben Weg wie du" (I 256). „Die Menschheit ist ein Körper, den durchweht — der Atem Gottes. Was du siehst, ist Schein, — Wahrheit ist nur das Atmen" (I 471). — So bekennt der Kaiser: „Was ist es, das ich will? — Vielleicht, daß ich nur muß und halte still" (III 475). „Der König aber steht an Gottes Statt, — er ist gemußt und ist nicht mehr gewillt" (III 569): „ich bin ein Wirken nur, nur ein Gedicht" (III 801). So bekennt ebenso der Papst: „ich bin ein Muß und Werde" (II 516); „ich lebe nicht, ich bin nur ein Geschehen. — Vor Gottes Augen ist die Welt ein Spiel (III 536). Und das ist das eine Bekenntnis von Papst und Kaiser: „Uns beide treibt ein unerbittlich Muß" (III 740). So erscheint folgerichtig die „Welt" als „im grenzenlosen Raume Einsamkeit" (II 604). „Leben" ist „Bild und Gleichnis nur ..., und nicht Ereignis" (III 633). Doch „dem Freien offenbarst Du, wie Du diese Welt geschaffen": „die Andern sahn nur Jammer, aber ich sah Gottes Güte ...: Welt und Leben hat ins Herz mir Gott als sein Gedicht gegeben" (III 858).

Die „Erdachten Gespräche" (1931)[5] sind dann

[4] Das Kaiserbuch: I. Die Sachsenkaiser, München 1935; II. Die Frankenkaiser, ebd. 1936; III. Die Schwabenkaiser, ebd. 1936.

[5] Erdachte Gespräche, München 1934.

so etwas wie die Bekenntnisformel dieses Glaubens. Der „Dichter" und der „König" sprechen sie aus, denn „du und ich, wir sind Gedanken, welche in Gott schlummern" (315). Gegen das „Heidentum", das „nicht Religion ..., nur Angst vor dem Unsichtbaren" ist, tritt die „wahre, große Religion: wenn der Mensch das Geschehn schicksalsmäßig empfindet" (239): „daß von Gott aus alles Geschehen Schicksal ist" (247). Das christliche Zueinander von „Hölle" und „Opfertod" Gottes am Kreuz (317ff. 242 429) wird zu einem Christentum „einer vornehmen und männlichen Auffassung des Schicksals" (245), für die das „Hier in der Hölle" unmittelbar ist das „Hier auch in Gott" (328): „wenn wir die Augen öffnen und um uns blicken, dann sehen wir nur Zerstörung und Untergang. Aber das sind nur unsre menschlichen Augen, die Zerstörung und Untergang sehen ... Wir leben und weben und sind in Gott" (311): „mein Erlebnis ist der Kampf ... Aber er ist es nur, weil hinter dem Kampf Gott ist" (296). „So kann ich ... das All von einem Standpunkt aus betrachten als Gott und von einem andern als Welt. Und ich kann sagen: in Gott hat jeder und jedes seine bestimmte Stelle, wie in der Welt" (326). So ist der „Sinn unseres Lebens, Gott nicht zu widerstreben" (63), aber „einsam im Nichts schwebt Gott" (284). — „Du bist ganz allein, — gebunden Fuß und Hand", sagt bereits das Jugendgedicht „Merlin" von 1886[6]. „Dunkler Gott, der mich geleitet, — Angst und Suchen, Flucht und Kampf" (Gedichte usw. 5):

„Ich haderte mit Gott in meinen Qualen.
Da stand er lächelnd mit den blut'gen Malen:
Du Mensch hast mich geschaffen, ich schuf dich:
Mit Leiden müssen wir einander zahlen"
(ebd. 7).

„Hast dein Ziel du je gewußt? — Klarer wird das Ahnen nun. — Was dir Lust war, war gemußt: — Lust wird sein, im Meer zu ruhn" (ebd. 43). Aber „Nachtstille fällt aufs Herz mir schwer. — Der Himmel hoch, die Sterne weit, — nachtungetümes Sein umher. — O Ewigkeit, o Ewigkeit!" (ebd. 49.) Aus diesem Gegensatz bricht der Ruf des letzten Gedichtes (April 1933):

„Noch hab ich Nichts, das ich gesollt, geschafft.
Ich war nicht Salz bis nun. Dein Atem weht,
mein Leben geht. Gib Kraft mir, gib mir Kraft"
(ebd. 52). —

Die „Jugenderinnerungen" und „Jünglingsjahre" Ernsts (1928—1931)[7] lassen diese Religion eines „Göttlichen Schicksals" sich langsam entwickeln aus dem Harz (indem die „Jugenderinnerungen" das Büchlein über den Harz wieder aufnehmen: 5ff. 62ff. 198ff.), aus dem Luthertum einer Familie, deren Ahnen bereits persönlich zu Luther standen (Jugenderinnerungen 19ff.), und aus dem einsamen und darum immer wieder neu schwermütig verzweifelnden (Jugenderinnerungen 318, Jünglingsjahre 54ff.) Ringen, „ein Dichter zu werden in einer Zeit, da alle Dichtung zerstört ist, da die Menschen nicht einmal mehr wissen, was Dichtung ist" (ebd. 329), — und einem Ringen, das immer wieder vergeblich versucht, mit den Bewegungen der Zeit zu gehen, mit einer liberalen Theologie (55ff.), mit der Sozialdemokratie (ebd. 176ff.), mit der literarischen Moderne der Brüder Hart und des ganzen zugehörigen Kreises (138ff.), bis zur Vorliebe für das Russische (ebd. 234ff. 277ff.). Aber obwohl „meine Verzweiflung ... bis zu Weinkrämpfen gegangen" ist, „habe (ich) nie ein Erlösungsbedürfnis gehabt, sondern es war mir stets klar, daß ich ganz allein stand, daß alles an mir selber lag und nichts an andern, daß kein andrer mir helfen konnte, weder Gott noch Mensch" (Jugenderinnerungen 318), und es „beherrschte mich das Gefühl von der gänzlichen Gleichgültigkeit der Welt" (ebd. 282). Hingegen, obwohl „ich von Gott nichts haben wollte" (ebd. 319), erscheint die Menschheit nur insofern als „Menschheit, als sie Gott schauen kann' (ebd. 320), und „Glauben" ist „Hineinleben in die göttliche Welt" (ebd. 342). Wurzelnd „noch in der alten Zeit" mit ihren Gegensätzen zwischen „Adel ..., Bürgertum und ... Gesindel", hindurchgehend durch den neuzeitlichen Gegensatz zwischen „Bourgeosie und Proletariat" (ebd. 12), ringend mit einer Wissenschaft und Technik, „welche die Welt heute in die tiefste Verwirrung gestürzt hat" (Jünglingsjahre 34), hin zum Neuen des „Gefühls des Einzelnen, für die Gesamtheit verantwortlich zu sein", als einem „religiösen Gefühl", das „seine Form in einem wieder lebendig gewordenen Christentum" empfinge (ebd. 35). aber immer Aug in Aug zu einer „Flucht aus dem Leben, das für meine Art unerträglich war" (ebd. 92), — so wird es „die Selbstentwicklung der durch das beherrschte Handwerk befreiten Seele, die immer mehr die zufällige Wirklichkeit von sich abstreift und immer tiefer in die göttliche Freiheit und Notwendigkeit vordringt" (ebd. 332). „Ich lebte nicht, ich wurde gelebt" (ebd. 311), und „nur Eines ist das Wunder: daß Gottes Sohn Mensch wird und am Kreuz stirbt" (ebd. 103). —

Diese Religion eines „Göttlichen Schicksals" ist dann eigentlich der Gehalt der theoretischen Schriften: der mehr thematischen, vom „Zusammenbruch des deutschen Idealismus" (1916) bis zu „Zusammenbruch und Glaube" (1922)[8], wie

[6] Gedichte und Sprüche, München 1935.

[7] Jugenderinnerungen, München 1930; Jünglingsjahre, ebd. 1931.

[8] Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus, München 1931[3]; Der Zusammenbruch des Marxismus, ebd. 1919; Geist, werde wach, ebd. 1921; Zusammenbruch und Glaube, ebd. 1922.

der drei Aufsatz-Sammlungen „Weg zur Form", „Ein Credo" und „Tagebuch eines Dichters" (1912 bis 1934)[9]. — Bereits der „Zusammenbruch des deutschen Idealismus" (1916) vollzieht die Grundzüge: das Aug in Aug zwischen Verzweiflung und Schicksal, das hart und zugleich wie absichtslos gebunden wird in die letzte Gleichung zwischen Form und Gott. „Das Leben ist der Kampf Gottes mit dem Teufel" (19), und ebenso ist das „gesamte höhere Leben der Menschheit ... eine Aufgabe der Form" (9). So ist „die Tragödie ... die Darstellung der völligen Verzweiflung am Sinn des Lebens bei der leidenschaftlichsten Lebensbejahung, durch Betonung der Freiheit des Menschen" (77). „Was formbildende Kraft ist, das können wir ... an dem Gebilde der katholischen Kirche studieren" (334f.), während „die protestantische Kirche ... ein Widerspruch in sich (ist) und eine formlose Bildung" (348), — aber „das Preußentum war das letzte Menschentum, das Stil hatte" (317). Nun aber ist „eine ganz neue Lage ... durch die allgemeine Proletarisierung geschaffen: daß der Dichter ganz nur auf sich, auf Gott und auf die ewigen Gesetze der Form gestellt ist, daß ihn nichts mehr beirren kann", also daß „wir ... unmittelbar vor einer Blüte der Dichtung ständen innerhalb eines furchtbaren Verfalls der Menschheit" (424, Schluß). — „Der Zusammenbruch des Marxismus" (1919) setzt dann eben hier ein. Christentum steht unmittelbar zur „Verzweiflung" (195): „der Glaube an Christus enthält für den, der imstande ist, Christus zu verstehen, die Nötigung, Christus nachzuleben, das heißt, sich lächelnd ans Kreuz schlagen zu lassen", doch in der Form eines Christentums, das Ernst unmittelbar auf eine Ebene mit dem Islam stellt als der „Nötigung, sein Ich in der Gottheit aufzulösen" (201). — Das Manifest „Geist, werde wach" (1921) zieht darum die Folge daraus: „das eigentliche Leben der Menschen ist jenseitiger Natur, es wird uns nur bewußt im Diesseits", und so „leben wir schon hier in Himmel oder Hölle" kraft der „Gnadenwahl" (15). — „Zusammenbruch und Glaube" (1922) sieht dementsprechend den „notwendigen Lebenszustand des Menschen" als „Spannung": „er muß von Zerstörung zu Zerstörung, von Auflösung zu Auflösung rasen" (17). „Dem Menschen ist nicht das Glück beschieden — nichts hat er vom Glück als die ungestillte Sehnsucht nach Ruhe —, ihm ist Höheres gegeben: durch Leid göttlich zu werden" (18). So ist „der Fromme ... ein König" (89), im Typus Ottos des Großen und Meister Eckeharts, im Unterschied zu „Luther" als „Plebejer" (91f.). Gegen „Torheit und Gier der Proletarier und Bourgeois" (94) steht „das Geheimnis von Jesus: er ist" (89). — Das Vorwort der dritten Auflage (1931) des „Zusammenbruch des deutschen Idealismus" trägt darum das harte Wort: „es gibt nur den Einzelnen, der einsam ist und am besten auch einsam bleibt, dem es vielleicht glückt, sein Fühlen, Denken und Wollen Spätern aufzuprägen, und dadurch hilft, eine Gemeinschaft zu erzeugen, welche dann wieder ihren geschichtlichen Ablauf haben wird".

Im Mittelpunkt der drei Aufsatz-Sammlungen steht darum das härteste Wort des Evangeliums: „das Kind in der Krippe wird einst die furchtbare Wahrheit sagen: Wer sein Leben fortwirft, der wird es gewinnen" (Ein Credo 251), als Maß und Gesetz für Mann und Frau (Tagebuch eines Dichters 109). So sieht Ernst als Grundidee seines dichterischen Werkes: „es zeigt sich, daß (die) Verzweiflung entsteht, wenn man den Menschen als Mittelpunkt der Welt faßt. Aber er steht in Wirklichkeit an der Peripherie, und im Mittelpunkt steht Gott" (Ein Credo 35). — So wird es die Beleuchtung eines Zeitalters, „wo Gott sein Angesicht vor den Menschen verbirgt" (ebd. 17): „stellen wir uns Gott vor, wie er gegen sich selber Schach spielt: so erscheint uns heute die Welt" (ebd. 54). Aber in einer „Umwälzung ... von einer Gewalt, wie sie bisher noch nie auf der Erde gesehen ist" (Tagebuch usw. 157), und unter dem „Arbeiter" als „Typus des Menschen" (Ein Credo 222), — so wird „für uns Heutige Gott reine Form" (ebd. 136): „wir suchen den neuen Gott" (ebd. 290). Für diese Religion ist dann das große Kunstwerk nicht „nur Ausdruck" (Ein Credo 188), sondern das innerst Formale der reinen Form wird zum Symbol des Religiösen: die „Kälte des großen Kunstwerks" (Ein Credo 271): „der Künstler ist eng verbunden mit dem Göttlichen, in seinem Werk äußert sich, was der göttliche Wille mit dem Menschen ist" (Tagebuch 191): in Nachfolge der katholischen Einheit von Kunst und Kult (bis zum Anschein des „Luxus") gegen die „künstlerische Verarmung der Protestanten" (ebd. 128f.). Es ist „eine Art Mathematik ..., wie bei der großen Musik: ... Spannung, Lösung, Verhältnisse und Beziehungen ... Das Glück ist nur für gemeine Seelen, es gibt Höheres: Stolz, Einsamkeit, Heiterkeit, Freiheit und Kälte" (Ein Credo 276). — So geschieht eine Stufung vom „unbändigen Stolz" der „gottlosen" Welt der isländischen „Sagas", in dem „reine Form" waltet, zur „höheren Geistigkeit" der „göttlichern" homerischen Welt, hin zur „Erfüllung" im Christentum: „daß die Erfüllung darin besteht, dem Gott, welcher schuldlos das Leiden auf sich nahm und starb, nachzufolgen" (Tagebuch 210—214). — Das Letzte spricht sich dann aus in der Entsprechung zwischen dem „Thron der Aphrodite, welcher im Thermenmuseum zu Rom aufbewahrt wird", und dem „Christus am Kreuz in Minden": im Thron der Aphrodite „das große, heiter unbarmherzige Religionsgefühl eines

[9] Der Weg zur Form, München 1912; Ein Credo, ebd. 1935[2]; Tagebuch eines Dichters, ebd. 1934.

Volkes ..., dessen Gottheit noch ganz naturgebunden ist", — während im Christus von Minden „der schwermütig verachtungsvoll gepreßte Mund, welcher überwundenen Schmerz ausdrückt, die scharfe Linie von den Nasenflügeln abwärts, die großen, hart begrenzten Flächen von Wangen und Schläfen, das geschlossene Auge in seiner wundervoll vornehmen Höhle, ... einen Zustand (darstellen) ..., welcher zwischen den Worten liegt: ‚Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun', und ‚Es ist vollbracht'" (Ein Credo 181 f.).

Aber indem Ernst an eben dieser Stelle dieses Christentum als den ursprünglichen „Mysteriendienst einer Herrenklasse in Griechenland" fassen möchte, tritt aus der Identität von Göttlichem Schicksal und Reiner Form deutlich das bestimmende Gesicht heraus: das dionysisch Apollinische des letzten Nietzsche. Dann wird aber das Urteil Ernsts über diesen Nietzsche zum Urteil über sich selbst: „so scheint mir Nietzsches Moralphilosophie ein unzulässiger Versuch zu sein, die ästhetischen Bewertungen in das bürgerliche Leben — das äußere Leben der Menschen ist immer bürgerlich, auch das der Propheten, Künstler und Herrscher — hineinzubringen" (Ein Credo 205).

UMSCHAU

SÜDAMERIKA UND DIE LEYENDA NEGRA

Wenn sich auch in der letzten Zeit manches Teilgebiet der spanischen Geschichte aufgehellt hat, so liegen doch immer noch große und wichtige Abschnitte im Schatten der „leyenda negra", jener „schwarzen Legende", die zunächst von den politischen Feinden Spaniens verbreitet wurde, die aber dann eifrig von all denen nacherzählt und hundertfach nachgeschrieben wurde, die in erklärter Feindschaft gegen die von Spanien vertretene weltanschaulich-religiöse Welt standen und die zugleich durch ihr anderes Denken, das durch diese Feindschaft blind geworden war, keinen Zugang mehr zur spanischen Welt fanden. Die so völlig verschiedenen Wege, die das geistige Leben Deutschlands und Spaniens in wesentlichen Dingen seit dem Ausgang des Mittelalters gegangen sind, haben es mit sich gebracht, daß auch von der deutschen Wissenschaft und von der deutschen Schriftstellerei in der Darstellung und Bewertung Spaniens manches Unrecht begangen worden ist.

Der spanische Bürgerkrieg, der in Deutschland mit so starker Anteilnahme verfolgt wurde, hat hier durch die tiefer dringende Beschäftigung mit Spanien gerade in weiteren Kreisen des Volkes manches falsche oder schiefe Urteil richtiggestellt und vor allem in vielen Fällen statt der Ablehnung die Liebe zum Gegenstand geweckt, die die erste Voraussetzung aller rechten Erkenntnis ist. Der spanische Bürgerkrieg als Wende in der Beurteilung Spaniens zeigt sich vor allem in den schöngeistigen Werken, wenn es auch nicht an Veröffentlichungen fehlt, die ein völlig falsches Bild Spaniens geben, oft nicht so sehr infolge der mangelnden Kenntnis des Verfassers, sondern infolge bestimmter fremder, von außen an den Gegenstand herangetragener Ansichten und Absichten, für die der Stoff zeugen sollte, ohne es zu können, weswegen er entsprechend vergewaltigt werden mußte.

Die deutsche Wissenschaft hat unabhängig von diesen Ereignissen der unmittelbaren Gegenwart schon seit Jahrzehnten eine außerordentlich fruchtbare Arbeit geleistet, die eine große und weit in die Welt hinauswirkende Wiedergutmachung aller früheren Verkennungen und Mißdeutungen Spaniens bedeutet. Diese Arbeit betraf in erster Linie Spaniens selbst, während das Land, das in stärkstem Maße Anlaß zur Bildung der leyenda negra gegeben hat, verhältnismäßig wenig zur Darstellung gekommen ist: Südamerika.

Südamerika gab insofern besonderen Anlaß zur schwarzen Legende, als es der eigentliche Gegenstand des Neides und damit des Kampfes der seefahrenden Nationen der beginnenden Neuzeit gegen Spanien war. Darüber hinaus lieferte es den Stoff, auf dem und auf dessen Ausschmückung die Legende aufbaute. Spanier selbst waren es — wir erinnern an die Schriften des eifervollen Dominikaners Las Casas und in diesem Zusammenhang zugleich an das ausgezeichnete Buch Reinhold Schneiders „Las Casas vor Karl V." (vgl. diese Zeitschrift 135 [1939] 413) —, die in ihren Reden und Schriften immer wieder auf alle Mißstände in dem neugewonnenen riesigen Kolonialreich hinwiesen, freilich nicht, um in unfruchtbaren Anklagen irgend welchen Gefühlen oder Stimmungen Luft zu machen oder um vor der Welt ihr Vaterland herabzusetzen und als unfähig zur Kolonialverwaltung anzuprangern, sondern gerade aus Liebe zu Spanien — und aus Liebe zu Südamerika und um der rechten Sache willen. Wenn sich auch die übrige Welt auf diesen so bequem bereitgestellten Stoff stürzte, um ihn für antispanische Zwecke zu mißbrauchen, das eigentliche Ziel, das Männer wie Las Casas suchten, wurde erreicht: Spanien besaß bald eine Eingeborenengesetzgebung, die auf lange Zeit von keinem andern Land übertroffen wurde, und wer die Ergebnisse betrachtet — man denke zum Vergleich nur an Nordamerika, wo die eingeborenen Indianer fast völlig ausgerottet wurden —, muß zugeben, daß auch die koloniale Tätigkeit Spaniens entsprechend den Verhältnissen der damaligen Zeit um vieles besser war als die anderer Nationen. So haben die Vorkämpfer der spanischen Kolonialgesetzgebung auf Jahrhunderte hinaus ihr völkisches und zugleich menschliches Ziel erreicht. Die leyenda negra, die sich auf sie beruft, war nur Abfall und Rückstand ihrer Arbeit, und wenn sie heute überwunden wird, dann gerade durch Namen wie Las Casas, der, oft von seinen eigenen Landsleuten aufs bitterste als Feind des Vaterlandes bekämpft, heute den Namen Spanien heller und makelloser erstrahlen läßt, als es ohne ihn und seine Helfer möglich wäre.

Diese Erkenntnis, als eine unter vielen, vermittelt uns das ebenso groß angelegte wie groß durchgeführte Werk von Ernst Samhaber „Südamerika. Gesicht, Geist,

Geschichte“ [1]. Bei der fast unabsehbaren Fülle des Stoffes und der Aufgaben, die zu bewältigen waren, war es wirklich ein kühnes Beginnen, als einzelner an den Plan dieses Buches heranzugehen; und es so zu vollenden, wie es nun vor uns liegt, mit so viel Klarheit, Abgewogenheit und scheinbar müheloser Leichtigkeit aufgebaut und geschrieben, das ist schlechthin staunenswert. Nirgends verliert sich der Verfasser so ins Kleine, daß man den Eindruck hat, er habe sich im Stoff verloren, aber er versteht es auch wieder, den anekdotenhaften Einzelbericht so zu verwerten, daß in aller Kürze bestimmte Personen oder Verhältnisse einprägsam charakterisiert werden und dadurch zugleich die Darstellung bei aller sachlichen Zuverlässigkeit vor Trockenheit und Unlebendigkeit bewahrt bleibt. Daß Südamerika nicht für sich betrachtet wird, sondern immer wieder die notwendigen Verbindungslinien zur politischen und geistigen Geschichte Europas aufgezeigt werden, ist ein besonderes Verdienst.

Die religiös-kirchlichen Zustände, also der Punkt, wo die nun im doppelten Sinne schwarze Legende am schwärzesten zu sein pflegt, erfahren in der Gesamtdarstellung jeweils hinreichende Berücksichtigung, und es zeigt sich, daß die Dunkelheit, die hier so oft fast ausschließlich gesehen wurde, gar nicht so finster ist und daß sie, wo sie sich findet, nichts anderes darstellt als den Schatten eines hellen und wärmenden Lichts. Auf vielerlei müßte hier hingewiesen werden, so z. B. auf die wichtige kulturelle Tätigkeit der Kirche und ihrer Orden, so daß z. B. „Kolumbien ein besseres Erziehungswesen erhielt als viele europäische Staaten“ (S. 403), so wie auch „erst die Schulbildung der Jesuiten die sichere Grundlage für eine bodenständige amerikanische Kultur gelegt hat“ (S. 401). Was die Kirche zum Schutz der Eingeborenen getan hat, ist durch den Namen Las Casas bereits angedeutet worden; die bekannte Arbeit der Orden, insbesondere der Jesuiten, in geschlossenen Eingeborenensiedlungen sei noch erwähnt, um auch hier Samhabers vielfach belegtes Urteil zu unterstreichen: „Wenn die indianische Rasse in Amerika erhalten geblieben ist, so verdankt sie das der katholischen Kirche“ (S. 197). Hinsichtlich der eigentlichen Seelsorge kommt Samhaber zu folgendem Schluß: „Das war vor allem die katholische Kirche, die den Standpunkt ihrer indianischen Pfarrkirche vertrat. Es mag den einen oder andern unwürdigen Priester gegeben haben, der sein geistliches Gewand schändete, es mag der eine oder andere Missetäter versucht haben, sich in die Neue Welt zu retten, bevor seine Untaten ans Licht kamen, und dort seinen verabscheuungswerten Lebenswandel fortgesetzt haben. Es gab unter den Priestern und Mönchen viele, die statt das Wort Gottes zu predigen und durch vorbildlichen Lebenswandel ein gutes Beispiel zu geben, sich an Verschwörungen und Intrigen beteiligten und im Laster alle Laien überboten. Wenn wir jedoch die große Linie der spanischen Kolonialgeschichte übersehen, so stellt sie sich als ein Muster hervorragender seelsorgerischer Tätigkeit heraus“ (S. 196).

Spanien war trotz seiner Mängel durch seine Katholizität die große Klammer, die die riesigen, nach verschiedenen Richtungen strebenden Gebiete Südamerikas fest zusammenhielt. Das zeigte sich am deutlichsten damals, als diese Klammer zerbrach: in den Unabhängigkeitskämpfen. Es waren keineswegs Truppen aus dem europäischen Spanien allein, insbesondere nicht in der ersten Zeit der langdauernden Kämpfe, die für den Besitzstand des spanischen Mutterlandes gegen die Südamerikaner fochten, sondern Südamerikaner kämpften gegen Südamerikaner, für und gegen Spanien. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Gestalt Bolivars zu nennen, der voller Begeisterung für die Ideen der Französischen Revolution den Kampf um Südamerikas Freiheit führte. Je siegreicher er war, desto mehr mußte er erkennen, daß das verschwommene Ziel der Freiheit als solches noch kein gestaltender politischer Grundsatz ist. Ja, schließlich bekannte er am Ende seines Lebens angesichts des von Spanien befreiten, aber auch aus allen Ordnungen gerissenen Kontinents: „Es gibt keinen Glauben mehr in Amerika — weder unter den Menschen noch unter den Völkern. Die Verträge sind Papiere, die Verfassungen Bücher, die Wahlen Kämpfe, die Freiheit ist Anarchie — und das Leben ist eine Qual.“

Eine ausführliche Darstellung hat diese große Gestalt der südamerikanischen Geschichte in Kienzls „Bolivar, Ruhm und Freiheit Südamerikas“ [2] gefunden. Obwohl der Verfasser eher von einem antispanischen und aufklärungsfreundlichen Standpunkt ausgeht, zeigt sich am eigentlichen Lebensschicksal Simon Bolivars, wieviel Spanien und sein Staatsgedanke für Spanisch-Südamerika bedeutet hatte. Den neuen südamerikanischen Republiken fehlte abgesehen von aller Legalität die höhere Legitimierung. Die Macht war Grundlage und Rechtfertigung zugleich. Bolivars Wort: „Ich fürchte mehr den Frieden als den Krieg“ (S. 225), fand allzu oft seine Bestätigung.

Aus dem Chaos der ersten Jahrzehnte der südamerikanischen Selbständigkeit haben sich allmählich festere Formen entwickelt, doch auch jetzt noch ist alles im Fluß, und zwar notwendigerweise infolge der allzu jungen eigenen Geschichte und infolge der in der ganzen Welt sich vollziehenden mannigfachen Wandlungen, vor allem aber im Hinblick auf die großen wirtschaftlichen Möglichkeiten, die dieser Erdteil noch in sich birgt. Seit einigen Jahren macht sich in Spanisch-Amerika eine stärkere Hinwendung zu Spanien geltend. Nicht allein, daß die Leidenschaften der Unabhängigkeitskämpfe abgeklungen sind, auch die Ernüchterung, die dem Rausch der Freiheit folgte, hat dazu beigetragen, daß die bleibenden Verdienste Spaniens um Südamerika wieder gerechter gewürdigt werden. Spanien als die „Madre España“ ist wieder entdeckt worden und die „Hispanidad“ ist ein lebendiger, wenn auch nicht allgemein anerkannter Begriff geworden, der alles Spanische diesseits und jenseits des Atlantik umfaßt. So spannt die Geschichte der spanisch-amerikanischen Republiken, die bisher kaum einige Menschenalter umfaßte, ihren Bogen weiter zurück in die Jahrhunderte. Es ist die gemeinsame Aufgabe aller Völker des spanischen Amerika, die bleibenden Werte der spanischen Seele sich neu zu eigen zu machen und mit den zukunftweisenden Möglichkeiten des jungen Weltteils zu vermählen.

[1] 8° (702 S. u. 32 Karten) Hamburg 1939, Goverts, kart. RM 8.30, geb. 12.50

[2] 8° (306 S.) Berlin 1935, Metzner, geb. RM 7.—

In diesem Zusammenhang sei noch ein anderes Werk erwähnt, das eine umfassende Darstellung Südamerikas zu geben sucht: „Südamerika, Klima, Bevölkerung und Wirtschaft, Kultur, Politik und Geschichte“ [3]. Während Samhaber den ganzen Erdteil als Einheit sieht, sich von den Hauptereignissen leiten läßt und dessen Geschichte darstellt wie in einem großen Gemälde, in dem es Vordergrund und Hintergrund, lichtstarke und überschattete Stellen gibt, geht dieser Band, der das Ergebnis der Arbeit einer wissenschaftlichen Studienkommission ist, einen andern Weg. In 13 Kapiteln, die jeweils vielfach untergeteilt sind, und zwar oft nach den einzelnen Staaten, werden die wesentlichen Grundlagen, aus denen sich Südamerika als Ganzes aufbaut, dargestellt, so daß sich hier aus vielen einzelnen Steinchen nachher ein Gesamtmosaik ergibt. Stärker als bei Samhaber werden wirtschaftliche Einzelfragen behandelt, und auch die jüngste Zeit wird verhältnismäßig ausführlicher dargestellt. Damit bildet dieser Band als Stoffsammlung eine wertvolle Ergänzung zu Samhabers Werk.

In beiden Büchern hat auch das portugiesische Amerika, also Brasilien, seinen Platz gefunden. Die Geschichte seiner Kolonisierung ist von der des spanischen Amerika stark unterschieden, was in erster Linie nicht durch klimatische und ähnliche Ursachen bedingt ist, sondern durch die Verschiedenheit des kolonisierenden Mutterlandes. Gerade in Samhabers Werk wird das in äußerst anregender und fesselnder Weise deutlich gemacht. Über das heutige Brasilien erzählt das amüsante und leichtgeschürzte Buch von W. K. v. Nohara „Brasilien. Tag und Nacht“ [4]. Ein mit journalistischem Geschick zusammengeschriebenes Buch, das uns, unterstützt durch eine Reihe von photographischen Aufnahmen, eine bunte Fülle von Eindrücken aus Brasilien bietet, die der Verfasser auf einer Reise mit behendem Blick und schneller Feder zusammengerafft hat.

Rudolf Timmermans.

NEUE ZÜGE IM LEBEN DES HEILIGEN IGNATIUS

Nachdem im Jahre 1934 das große französische Leben des heiligen Ignatius von Loyola durch Paul Dudon veröffentlicht ist, konnte man meinen, Böhmer, Astrain, Dudon hätten im Verein mit Tacchi-Venturi und Huonder den Lebenslauf des Heiligen endgültig festgelegt. Die Tatsache, daß die mehr als 60 Bände der „Monumenta historica Societatis Jesu“, die die Dokumente der ersten Zeit und der ersten Gefährten enthalten, und unter ihnen besonders die 18 Bände der „Monumenta Ignatiana“ vollständig vorliegen, macht es noch wahrscheinlicher, daß über den großen Ordensstifter nichts Neues mehr zu finden sei. Diese Meinung hat Pedro Leturia, ein Volksgenosse des Heiligen, Lügen gestraft. Schon länger hatte er in einer großen Zahl von Aufsätzen in verschiedenen historischen Zeitschriften noch unbekannte Einzelzüge aus dessen Leben veröffentlicht. Jetzt hat er ausführlich im Zusammenhang die noch immer ziemlich im Dunkeln liegende Jugendzeit des Heiligen dargestellt [1]. Aufsehenerregende Veränderungen des Jugendbildnisses haben sich dadurch nicht ergeben, aber es ist aus dem Halbdunkel in ein ziemlich helles Tageslicht hineingerückt.

Von einigem Wert ist es schon, daß der Name: Iñigo López de Loyola — Recalde gehört also nicht, wie gelegentlich behauptet wurde, dazu — und das Geburtsjahr: 1491, mit genügender Sicherheit festliegen. Ganz lebendig breitet sich vor dem Leser die natürliche und religiöse Umgebung aus, in der Ignatius aufgewachsen ist: fruchtbare Felder und Gärten, der Edelsitz mit den zugehörigen Bauernhöfen, Mühlen und Eisenwerken, Häuser und Kapellen in Azpeitia, die den nachgeborenen Söhnen und den Töchtern ein gutes Einkommen sicherten, bäuerliche, erst seit kurzem kriegerische Lebensführung der Vorfahren, tiefe Gläubigkeit, die freilich ein lockeres Leben nicht verhinderte. Von den ersten 16 Jahren, die Ignatius auf dem ausgedehnten Familiengut zubrachte, hat Leturia feststellen können, daß der Vater ihn zum Klerikerstand bestimmte und ihm durch einen Hauslehrer einen entsprechenden Unterricht geben ließ. Der Sohn brachte es zwar zu einer guten Handschrift, aber gut kastilisch sprechen lernte er nicht. Auch der Empfang der Tonsur mit 14 Jahren konnte ihn in seinem Beruf nicht bestärken. Für den Vater traf es sich daher günstig, daß der Großschatzmeister Ferdinands des Katholischen, Juan Velázquez de Cuellar, sich einen der Söhne als Pagen an seinen Hof in Arévalo erbat. Die 10 Jahre, die Ignatius in Kastilien zubrachte — bis zu Velázquez' Sturz 1517 — wurden für seine innere Entwicklung außerordentlich bedeutungsvoll. Nachdem schon die Familie seit kurzem ihren Blick über die engen Grenzen des Baskenlandes hinaus zum Hof der „Katholischen Könige“ gerichtet hatte, wird auch der Horizont des künftigen Ordensstifters weltweit. Denn Indien war erobert, und nach dem Fall Granadas träumten Dichter schon von der Kaiserkrönung Ferdinands in Jerusalem. Wie aus solcher Stimmung heraus die vornehme Jugend sich begeistern ließ durch Ritterromane, so wurde auch für Ignatius Amadis de Gaula zum Stern seines Lebens. Da der Schatzmeister und seine Gemahlin viel am Hof waren, führte auch Ignatius bald das leichte Leben der Junker, das hauptsächlich in Spiel, Liebesabenteuern und Raufhändeln bestand. Doch bildete sich hier auch sein feines, höfisches Benehmen, das er sein Leben lang behalten hat; er lernte musizieren und dichten und erhielt einige tiefe, religiöse Eindrücke. Treue, Klugheit und Mut, edle baskische Eigenschaften, traten aber erst in der folgenden Periode klar zu Tage, die ihn, nach menschlicher Voraussicht, in seinen Lebensberuf einführen sollte. Er verließ Kastilien, ging nach Navarra und trat in Pamplona als Offizier in den Dienst des mit ihm verwandten Herzogs von Najara. Treu kämpfte er für Ferdinands Nachfolger, Karl V., gegen die aufständischen Comuneros, führte kluge und erfolgreiche Verhandlungen mit dem Gegner, bereicherte sich nicht bei Eroberungen. Da er vermutlich bei der Eidesleistung Karls, des Herrschers über zwei Welten, in Valladolid, 1518, zugegen war, erweiterte sich sein

[3] 8° (343 S. u. 46 Bilder) Leipzig 1938, Goldmann, geb. RM 9.60

[4] 8° (264 S. u. 39 Bilder) Berlin 1938, Rowohlt, kart. RM 4.80

[1] Pedro Leturia S. J., El gentil hombre Iñigo López de Loyola en su siglo (303 S.). Montevideo 1938 (Auslieferung Rom, Università Gregoriana, Preis 22 Lire).

Blick noch mehr. Sein kriegerischer Ehrgeiz wuchs, aber auch seine romantische Hoffnung, so daß er nichts Geringeres verlangte als die Hand Katharinas, Karls Schwester, die er dort wohl zum ersten Mal sah.

Seine große Charaktereigenschaft, der Mut, zeigte sich ganz erst bei der Verteidigung von Pamplona, vielleicht mehr noch dadurch, daß er mit einer kleinen Schar der Festung zu Hilfe kam, während verschiedene zuständige Führer versagten, als durch die Ablehnung der Kapitulation.

Wohl das Anregendste bietet Leturia im letzten Teil des Buches, der die Entstehungsgeschichte der „Geistlichen Übungen" erhellen will. Die natürliche Grundlage für deren und ihres Verfassers Eigenart bildet die tiefe baskische Reflexion und der soldatische Mut. Jene läßt, durch Vergleich der erlebten Eindrücke, den Übergang von Amadis zu Christus finden, dieser hat nur den Gegenstand zu vertauschen. Durch Leturias Untersuchung gewinnt man einen Einblick, wo und wie das Exerzitienbuch vermutlich entstanden ist, auch über Codina[2] hinaus. Man wird danach vier Phasen unterscheiden können, in denen das Werk sich entwickelt hat. Wenigstens der Entwurf für den Kern geht auf die Zeit der Krankheit in Loyola zurück. Hier lernt Ignatius zuerst die Geister unterscheiden, die auf ihn einwirken; hier hat er das Christuserlebnis, das später die Betrachtungen von Christkönig und von den zwei Fahnen bieten, durch die Lesung von Vagads Einleitung zum Flos Sanctorum erfahren; hier hat er selbst schon die Wahl getroffen, ähnlich wie Onufrius in der Legende. Nachdem der Flos Sanctorum ihn zur Ablegung der vornehmen Kleider und zum Anlegen des Bettelgewandes, Ludolf zur Wallfahrt nach Jerusalem, Amadis zur Nachtwache in Montserrat angeregt hatten, spielt sich an diesem Gnadenort die zweite Phase ab: die erste Woche der Exerzitien mit Gewissenserforschung, Generalbeicht und Kommunion, wie Cisneros sie in seinem Ejercitatorio vorlegt. So wird Manresa erst die dritte Phase der Exerzitien. Man kann wohl annehmen, daß Ignatius hier, an Hand seiner Aufzeichnungen aus Varazze und Ludolf, das ganze Leben Jesu durchbetrachtet hat. Noch berechtigter ist der Schluß, daß sich seine religiösen Erlebnisse sowohl durch die schweren inneren Kämpfe wie durch die Entrückung am Ufer des Cardoner und andere mystische Gnaden sehr vertieft haben. Die vierte Phase setzt nach Manresa ein. Sie dauert wohl bis zum Druck der Exerzitien im Jahr 1548. Größere Zusätze sind die Regeln der kirchlichen Gesinnung und der Almosenverteilung sowie die Betrachtung von den drei Klassen, im übrigen aber bringt Ignatius nur kleine Veränderungen an, mit denen die ersten Gefährten noch um 1540 rechnen. Für einige Abschnitte wird es wohl immer unentschieden bleiben, ob sie in oder nach Manresa entstanden sind. Das tut ja auch weder der Gnadenhilfe Gottes noch der selbständigen Formung durch Ignatius einen Eintrag.

Mit dem Gang nach Manresa schließt Leturia ab. Er hat nicht nur alles erreichbare Material zusammengetragen, sondern ein wirklich ausgeprägtes Jugendbildnis des Heiligen geschaffen. Es sind das zugleich die ersten Striche für das Bild des reifen Mannes, das bisher noch keinem Biographen befriedigend gelungen ist, weil es zu reich ist und zu große Gegensätze in sich schließt. E. Raitz v. Frentz S. J.

[2] Los orígenes de los Ejercicios espirituales, Barcelona 1926.

BESPRECHUNGEN

WUNDER UND SCHRIFT

Das Wunder. Eine Untersuchung über den theologischen Begriff des Wunders. Von Lic. Dr. Helmut Thielicke, Dozent an der Universität Heidelberg. 8° (67 S.) Leipzig 1939, J. G. Hinrichs Verlag. Geh. M 1.80

Man kann das Wunder unter dreifacher Rücksicht betrachten: 1. philosophisch als Durchbrechung der Naturkausalität. Hier bleibt der Verfasser noch bei der Kantischen Position stehen; 2. apologetisch, indem man die Frage der Erkennbarkeit des Wunders stellt, das die Göttlichkeit der Lehre beweisen soll. Thielecke lehnt mit Recht ab, daß dies die einzigmögliche Betrachtung sei; er vergißt dabei allerdings zu sehr, daß Christus selbst in dem als typisch angeführten Beispiel sein Wunder wirkt als Beweis der Macht, „damit ihr wisset, daß der Menschensohn Macht hat ..." (Mark. 2, 10); 3. theologisch als Werk des neuen Lebens, das Christus bringt. In den tiefen Überlegungen, die dieser Frage gewidmet sind, liegt das Verdienst des Buches, das von protestantischer Seite aus zur Überwindung allen Rationalismus und Aufklärertums beiträgt. H. Ogiermann S. J.

Wege in die Heilige Schrift. Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. 8° (303 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. M 6.20; geb. M 7.20

In weiten Kreisen besteht heute ein aufrichtiges Verlangen, in den Geist der ganzen Heiligen Schrift eingeführt zu werden. Aber vielen fehlt die Möglichkeit, sich eine Vorbildung in Kenntnis der Ursprachen der Offenbarung und mancherlei Hilfswissenschaften anzueignen. Um all diesen eine wirkliche „Einführung" in die Heilige Schrift vorzulegen, geht das Buch von der Überzeugung aus, daß es keine bessere „Einführung" in die Schrift gibt als eben den Text der Heiligen Bücher selbst. Darum wird hier zunächst darauf verzichtet, mit systematischen Abhandlungen aus Textgeschichte, Literarkritik, Zeitgeschichte, Archäologie usw. zu beginnen. Es wird vielmehr der Versuch gemacht, an konkreten Abschnitten des Alten Testamentes eine Reihe von wichtigen „Religiösen Grundideen" des Alten Bundes zu deuten. — Ein einleitendes Kapitel, „Das Mysterium der Heiligen Schrift" (die Schrift als Mysterium des Glaubens, das „Ich glaube an die Heilige Schrift") bespricht jene religiöse Grundhaltung von Geist und Herz, ohne die ein echtes und ganzes Verstehen des „Wortes Gottes" schlechterdings unmöglich ist. Zwanzig Kapitel bieten sodann eine Auswahl aus den Berichten der Urgeschichte und Patriarchenzeit, aus „Leben und Predigt der Propheten" sowie den „Liedern des Gottesvolkes". Ein abschließendes Ka-

pitel über das „Wachsen des Kreuzes" will eine ganzheitliche Schau der Offenbarungsgeschichte in beiden Testamenten ermöglichen, in deren Mitte das Geheimnis von Golgotha steht. G. E. Closen S. J.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Hegel. Über Offenbarung, Kirche und Philosophie. Von Gustav E. Müller. 8° (60 S.) München 1939, Ernst Reinhardt. Kart. M 1.80

Die kurze Darstellung des schwierigen Themas ist sehr klar und durchsichtig gelungen. Sie hält sich hauptsächlich an die „Religionsphilosophie" und an die theologischen Jugendschriften, arbeitet aber beide ineinander: die „Flamme der Jugend" und die „Runen des Alters". Bei dieser Darstellung zeigt sich, wie nicht anders zu erwarten, daß trotz aller Gegenversicherungen des Verfassers wie Hegels selbst das pantheistische Moment das christliche in sich aufsaugt. Hegels abwehrender Satz: „Wenn ich Gott zu wissen behaupte, muß ich darum nicht Gott selbst zu sein behaupten", kommt zu spät, wenn Wissen bereits als absolutes gekennzeichnet ist (S. 26). Und wenn auch Hegel in einem sehr tiefen Sinn begriffen hat, daß die Kirche die „Wahrheit" des (symbolisch-vorbildlichen) Lebens und Sterbens Jesu ist, so mißversteht er doch ebensosehr den „sakramentalen", wirkenden Charakter dieses „Symbols". Und freilich ist das „Bildliche" und „Vorstellungshafte" des Positiven und Dogmatischen in der Kirche etwas seltsam Labiles, „und schwebt [es] in beständiger Unruhe zwischen sinnlicher Anschauung und Vernunft" (42), fordert es beständig das philosophische Denken auf, weiterzugehen, „sträubt sich aber gleichzeitig auch immer, diesen Schritt zu tun"; aber während diese Labilität im Christlichen an der Kreatürlichkeit des die Offenbarung Empfangenden, wie an der Souveränität der sie Setzenden hängt, besagt sie für Hegel doch nur diese zweitletzte Spannung zwischen Anschauung und Vernunft, die einzusehen und so zu überwinden absolutes Wissen ist.

H. U. v. Balthasar S. J.

Religionsphilosophie. Von Bernhard Rosenmöller. 2. durchgesehene Auflage. gr. 8° (VIII u. 168 S.) Münster i. W. 1939, Aschendorff. Kart. M 4.50; geb. M 5.70

Dem Verfasser geht es um das schwierige Problem, wie wir aus der endlichen Welt zur Gotteserkenntnis gelangen. Die Grundlage für den Lösungsversuch bilden feinsinnige Untersuchungen über das metaphysische Denken, das ästhetische Genießen, die Wert- und Gewissenserlebnisse sowie über den Akt der Liebe. Aus diesen Analysen zieht Rosenmöller die Folgerung, daß wir nicht von den endlichen Dingen durch irgend einen Kausalschluß zu Gott aufsteigen, sondern daß uns das Absolute in seiner Existenz aufleuchte an Hand dieser Erlebnisse zwar, aber infolge eines besondern göttlichen Lichtes. Mit Bewußtheit wird hier auf die „Illuminationslehre" des heiligen Bonaventura zurückgegriffen unter Ablehnung der aristotelisch-thomistischen Abstraktionstheorie. Die Gottesbeweise stellen naturgemäß nur eine Entfaltung des so gewonnenen Tatbestandes dar.

In dem lebhaften Meinungsaustausch, der sich an die Darlegungen Rosenmöllers geknüpft hat, ist — wohl nicht mit Unrecht — betont worden, daß es eine echte Metaphysik, wenn auch keine vollständige geben könne, ohne vorher schon Gottes Dasein sicher zu sein, daß also unsere Begriffe und Prinzipien vom Sein unabhängig von einer Theodizee Geltung haben und daher den Aufstieg aus dieser Welt zu Gott ermöglichen. Der Anknüpfungspunkt unseres endlichen Seins an das Unendliche liegt unseres Erachtens in unserer geistigen Verwandtschaft mit Gott und unserer darin begründeten Hinordnung zu ihm. (Vgl. unsern Artikel in „Scholastik": Das subjektive Apriori unserer Gotteserkenntnis.) Die scheinbare Unmittelbarkeit in unserer Gotteserkenntnis birgt bei näherem Zusehen doch einen, allerdings nicht ausdrücklich formulierten, Schluß. Wenn wir also dem Verfasser auch nicht ganz zustimmen können, wollen wir ihm dankbar sein, daß er immer wieder auf ein Problem hinweist, das vielfach allzu leicht übersehen oder gelöst wird.

M. Rast S. J.

Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. Von Aloys Wenzel. gr. 8° (VIII u. 186 S.) Leipzig 1939, F. Meiner. M 6.—; geb. 7.50

Der Titel umschreibt Absicht und Inhalt des Buches. Mit wohltuender Abgewogenheit wird über die wissenschaftlich erworbene Erkenntnis verfügt und sie zur Grundlage weiterer Ausdeutung gemacht, bis zuletzt die Wirklichkeit zurückgeführt ist und der Mensch als die Zusammenfassung der gesamten innerweltlichen Wirklichkeit in Ehrfurcht steht vor der Heimat und der verpflichtenden Macht: Gott. Der Verfasser weicht keiner der Fragen, die mit einer Sinndeutung der Welt gegeben sind, aus. Vielleicht möchte man wünschen, daß das Buch sich manchmal doch etwas weiter von den empirischen Tatsachen entfernte und ohne ihnen je Gewalt anzutun sich doch der inneren Wucht des eigentlich metaphysischen Aufschwungs mehr überließe. Es ist fast schade, daß der ehrlich und sachlich erstaunlich reich durchgeführten Induktion nicht immer die metaphysische Meisterung entspricht. Es wäre so auch möglich, in einer Reihe von Fragen, z. B. in der der „Geistigkeit" der letzten materiellen Bestandteile, der Frage der Naturgesetze, der Unsterblichkeit aus einer tastenden Labilität zu einer größeren Festigkeit zu kommen. Als Ganzes ist das Buch eine willkommene Bestätigung dafür, daß eine ehrliche und ohne Gewalttätigkeit vorgenommene Begegnung mit den Tatsachen der Wirklichkeit den Menschen immer wieder in die Situation bringt, in der ihm als letzte Konsequenz und Treue nur das eine übrigbleibt: die Rückbindung seines ganzen Wesens an die letzte Wirklichkeit: eben Religion. Auch was der Verfasser über die natürliche Fundierung der Grundpositionen des Christentums sagt, ist richtig und aller Anerkennung wert.

A. Delp S. J.

PÄDAGOGIK

Giovanni Gentiles Philosophie und Pädagogik. Von Joh. Baur. (Fr. Manns Pädagogisches Magazin 1423.) 8° (XIX u. 338 S.) Langensalza 1935, Beyr & Söhne. M 5.10

Leider verspätet zeigen wir diese gründliche und aufschlußreiche Studie über das italienische Schulwesen

der Gegenwart an. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die sogenannte Reform Gentile. Sehr zweckmäßig zeigt daher der Verfasser zunächst die geschichtliche Entwicklung der theoretischen und praktischen Pädagogik in Italien während des 19. und 20. Jahrhunderts, wendet sich dann einer eingehenden Analyse des aktualistischen Idealismus Benedetto Croces und Giovanni Gentiles zu und schildert schließlich sehr anschaulich und alles Wesentliche deutlich hervorhebend die große italienische Schulreform von 1923. Besonders lehrreich für uns ist es, welche Stellung der Idealist Gentile dem Religionsunterricht im Bildungswesen zuweist. Man ist überrascht, daß gerade er wieder die religiöse Erziehung in die Volksschulen eingeführt hat.

J. Schröteler S. J.

Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen. Von Peter Kamm. 8° (479 S.) München 1938, Reinhardt. M 6.80

Es ist eine delikate Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat: Darstellung der Ideen-Entwicklung eines Gelehrten, der noch in der Blüte seines Schaffens steht, und diese Aufgabe ist besonders schwierig, da die Arbeit als Dissertation bei dem Autor, von dem sie handelt, eingereicht wurde. Kamm hält sich infolgedessen streng an das umfangreiche, gedruckte Schrifttum des Basler Philosophen und Pädagogen Häberlin. Dieser kommt von der protestantischen Theologie her. Daher stehen die Publikationen seiner Frühzeit durchaus im Bann einer religiösen Grundgesinnung. Dann tritt eine Wendung im Sinne der idealistischen und moralistischen Grundüberzeugung ein, die während der Jahre 1910—1925 das philosophische und theologische Schrifttum gleichmäßig trägt. Diese Periode wird in teilweisem Rückgriff auf die Frühzeit durch eine neue Grundhaltung überwunden, die als „Periode der religiösen Philosophie" bezeichnet wird (1926—1932). Aber auch diese Position befriedigt Häberlin nicht. Er sucht eine neue, die sich als „Periode der theoretischen Philosophie" umschreiben läßt: das Dasein steht zu sich selbst, erlebt sich in seiner unbegründeten, ewigen Vollendung. Die „Theoria" bricht durch, der theoretische Glaube behauptet sein Wissen um das Ungeschaffene, Ungewordene, unzerstörbare Sein des Daseins, aller Anfechtung und Bedrohung zum Trotz, siegreich.

J. Schröteler S. J.

Unterricht und Erziehung als Beruf. Eine christliche Berufsethik für Pädagogen von Fr. Schneider. 8° (XV u. 237 S.) Einsiedeln, Köln, 1940, Benziger. Geb. M 5.80

Das Buch sucht wohl erstmalig eine umfassende Ethik des Erzieher- und Lehrerberufes zu bieten. Es zerfällt in drei Teile: zunächst wird eine Reihe von Berufsbildern, wie sie sich in Literatur und Leben zeigen, in ihrem positiven Wert, aber auch in ihrer Begrenzung aufgewiesen, der Pragmatiker und Erfolgsethiker, der Beamte, der Fachgelehrte und bloße Didaktiker. Besonders lehrreich ist die kritische Beleuchtung hervorragender Pädagogen der Vergangenheit verschiedener Nation und Weltanschauung. Auf diesem Hintergrund hebt sich dann das umfassende Ideal christlicher Selbsterziehung nach einer doppelten Seite hin gut ab: nach der mehr subjektiven Seite (die im Menschen angelegte göttliche Idee, deren Verwirklichung das konkrete Ziel der Selbst- und Fremdenerziehung ist); nach der mehr objektiven Seite: Christus, das allgemeinmenschliche und berufliche Vorbild. Der umfassendste dritte Teil behandelt eingehend die Praxis der beruflichen Selbsterziehung. Dabei nimmt der Verfasser aus reicher Erfahrung und mit ausgewogenem Urteil zu den verschiedensten Schwierigkeiten und Konfliktsmöglichkeiten des konkreten Lehrer- und Erzieherlebens bis in den kleinen Alltag hinein Stellung und weist von der erarbeiteten christlichen Zentralidee aus Wege zur Lösung. Das klar und verständlich geschriebene Buch (hie und da ließen sich Fremdwörter leicht und gut verdeutschen) wird von allen christlichen Lehrern und Erziehern, mögen sie schon im Amte sein oder noch in der Berufsvorbereitung stehen, dankbar willkommen geheißen und mit großem Nutzen studiert werden.

J. Schröteler S. J.

Väter und Söhne. Briefe deutscher Menschen. Hrsg. von Walther G. Oschilewski. 8° (298 S.) Darmstadt 1938, Wittich. Geb. M 5.60

Kein Beitrag, wie der Titel vermuten lassen könnte, zum tragischen Konflikt der Generationen, der vielmehr nur selten anklingt. Die große Mehrzahl der Briefe zeugt von einem erstaunlich herzlichen und friedlichen Verhältnis zwischen Vater und Sohn, und die Spannungen überschreiten meist nicht den naturgegebenen Unterschied zwischen jung und alt. Es sind Briefe von Männern, die als Staatslenker, Soldaten, Gelehrte, Dichter oder Künstler hervorragen und meist der Neuzeit (seit 1700) angehören. Wiewohl die großen Ereignisse der Weltgeschichte und die Entscheidungsfragen des Lebens in den Inhalt der Briefe einfließen, so ist doch alles in das Persönlich-Menschliche getaucht, wobei auch die kleinen Freuden, Sorgen und Zwistigkeiten des Alltags nicht vergessen sind. Bemerkenswert ist das religiöse Grundgefühl, das aus fast allen Briefen spricht.

M. Pribilla S. J.

Theophrast, Charakterbilder. Deutsch von Horst Rüdiger. kl. 8° (XXX u. 91 S.) Leipzig o. J., Dieterich. Geb. M 2.—

Eine neue, gute Übersetzung nebst sorgfältiger Einleitung der Charakterbilder, die der berühmte Schüler des Aristoteles dem athenischen Leben und Theater nachgezeichnet hat. Es werden freilich nur lächerliche und tadelnswerte Charaktere beschrieben. Wiewohl das Büchlein das Urteil La Bruyères bestätigt, daß die Menschen sich in ihren Leidenschaften nicht geändert haben, so wirken die gewiß wirklichkeitsnahen Schilderungen doch auf uns Heutige mehr als Kulturbilder denn als Charakterbilder, weil die Charakterlehre in zwei Jahrtausenden doch einige Fortschritte gemacht hat.

M. Pribilla S. J.

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

Mit beredtem Wort wird die erhebende Macht des guten Vorbildes beschrieben, aber auch die Tragik in der Wahl falscher Vorbilder, die durch trügerischen Schein ins Verderben führen. Aus der Heiligen Schrift, aus Wissenschaft und Dichtung wird die Darstellung gestützt. Durchscheinend bleibt als Vorbild über alle Vorbilder Christus, der zugleich Licht und Kraft zu seiner Nachfolge verleiht. Die Auslegung (55 114)

„laudatur et alget" durch „es wird gepriesen und schmerzt" ist zum wenigsten ungewöhnlich.

M. Pribilla S. J.

Führung und Freiheit in der Erziehung. Von Johann Ulrich Maier. 8° (161 S.) Einsiedeln 1939, Benziger. Geb. M 4.70

Diese schöne, vom Erziehungsrat des Kantons Zürich preisgekrönte Schrift bietet einen wertvollen Beitrag zu einer der entscheidensten Grundfragen der Erziehung. Der klare, aus der christlich-theistischen Weltanschauung gewonnene Standpunkt gibt die Möglichkeit, nicht nur mit großer Objektivität über die pädagogischen Strömungen namentlich der letzten Jahrzehnte zu unterrichten, sondern ebenso klar und bestimmt den Weizen von der Spreu zu scheiden. Die Notwendigkeit echter Autorität, der sich der Schüler frei beugt, tritt vor allem durch die Analyse der Freiheit in helles Licht. Solche Autorität findet sich nur in einer Lehrer- und Erzieherpersönlichkeit, die zur höchsten Autorität, zu Gott hinführt und von Gott ausgeht. Wenn ein Wunsch geäußert werden darf, so ist es der, der Verfasser möge die so anklingende Metaphysik der Autorität ausbauen und vertiefen.

J. Schröteler S. J.

Uns ist Leben anvertraut. Von Gustav v. Mann-Tiechler. 8° (157 S.) Freiburg i. Br. 1939, Caritas-Verlag. Geb. M 2.40

Ein ganz feingeprägtes, aus dem Geist des neuen Testamentes und mit einem Herzen voll Verstehen geschriebenes Büchlein wird hier nicht nur den Berufserziehern geschenkt. Vater und Mutter, Lehrer und Geistliche werden die kurzen Kapitel mit reichem Gewinn kosten. Es wird besonders willkommen sein als Gabe für alle, die als Pate, Vormund oder in ähnlichem Auftrag sich um Leben, das ihnen anvertraut ist, kümmern müssen. Ihnen allen ist das Büchlein mehr als nur ein Abriß der Pädagogik Christi in liebenswürdiger Form.

C. Noppel S. J.

LITERATURGESCHICHTE

Über die Sprache. Von F. M. Reifferscheidt. Kl. 8° (199 S.) Leipzig 1939, Hegner. Geb. M 5.50

Wenn ein Mann von Geist, Geschmack und innerer Ausgeglichenheit über die Sprache plaudert, dann wird er so Ernstes und Liebenswürdiges zu sagen haben wie Reiffenscheidt in diesem Buch. Vieles hat man anderswo, wenn auch nicht immer so gut, gelesen; in seiner Art neu und beherzigenswert ist, was Reiffenscheidt über den Bauernstand als Nährstand auch der Sprache schreibt. Es gibt kein besseres Lob für die großen und kleinen Dichter der stillen Winkel und des so gar nicht „platten" Landes. Wünschen möchte man nur, daß uns auch etwas über die Sprache als Gabe Gottes und Weg zu ihm gesagt würde.

H. Becher S. J.

Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, IX. Band. In Verbindung mit Josef Nadler hrsgg. von Günther Müller. Gr. 8° (156 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geh. M 9.20

Das Jahrbuch bringt zwei Abhandlungen. P. Hörmanns Versstudien zu Otfried beweisen, daß seine Verse nicht sich reimende Vierheber, sondern Sechsakter sind. Bemerkenswert ist die gründliche Methode, die auf die zeitgenössischen Grammatiker und ihre antiken Quellen zurückgeht. W. Hohnen und A. Dyroff geben Briefe Daumers an Ch. B. Schlüter heraus. Sie sind sehr wichtig zur Geschichte der inneren Entwicklung des Katholizismus von 1860—1875. Daumer hat sich zu Ende seines Lebens nicht von der katholischen Kirche abgewandt, wie die Allg. deutsche Biographie IV 773 vermuten läßt.

H. Becher S. J.

Hölderlin und der christliche Erlösungsgedanke. Von Erwin Hegel. [Kirche in Bewegung und Entscheidung, Heft 40.] 8° (116 S.) Bonn 1938, Gebr. Scheur. Geh. M 2.50

Hegel will den Dichter „nicht krampfhaft für das Christentum retten, sondern seinen Kampf um das Grundanliegen des christlichen Glaubens erhellen, wie er seinen Niederschlag in den dichterischen Gestaltungen und in dem umfangreichen Briefwechsel gefunden hat" (113). In einem kurzen 1. Teil (6—17) gibt er einen knappen, klaren Aufriß der Erlösungslehre der dialektischen Theologie; dann folgt in zwei Teilen Darstellung, Beurteilung und Wertung des Erlösungsgedankens bei Hölderlin. Im „Empedokles auf dem Ätna" (letztes Fragment) setzt die Linie an, die in den Hymnen (Versöhnender, Der Einzige, Patmos) voll ausgezogen wird. Hier wie dort ist Christus nichts anderes als die Antwort auf die Frage nach echtem Leben. Das will sagen: Hölderlin hat erkannt, daß echtes Leben nicht auf dem Wege der Spekulation, nicht durch Begeisterung für das Schöne, nicht durch mythische Steigerung des Menschlichen in eine übermenschliche, zeitlose Transzendenz zu „haben" ist, sondern daß es nur Ereignis werden kann in der Anerkenntnis der von Christus her erhellten Situation des Menschen von Gott. Echtes Leben also ist allein dort möglich, wo es Erlösung und Vergebung gibt (102 f.). Hegel selbst urteilt: „Jedenfalls steht und fällt das Christusbild der Hymnen, ob man den Zusammenhang dieser Hymnen mit dem Durchbruch zum christlichen Erlösungsgedanken sieht oder nicht" (106). Diesen Durchbruch aber macht er, wie mir scheint, nicht überzeugend einsichtig. Mag er auch (103 ff.) Beachtliches sagen gegen die neueste Deutung Hölderlins durch P. Böckmann (Hölderlin und seine Götter, München 1935; s. diese Zeitschrift 132 [1937] 156—169), so muß man doch zu bedenken geben: Warum kommt ein so feinsinniger Deuter weltanschaulicher Dichtung wie R. Guardini unabhängig von Böckmann zu dem Ergebnis, daß Hölderlin auch in seinen Spät-Hymnen nicht die Innerweltlichkeit durchbricht? (Vgl. diese Zeitschrift 137 [1939] 96 f.)

J. B. Schoemann S. J.

MÄDCHEN, FRAU, MUTTER

1. *Ein mutig Herz, ein redlich Wollen.* Hrsg. von Gerta Krabbel. 8° (242 S.) Münster 1940, Regensberg, Geb. M 5.—
2. *Gestalt und Wandel.* Frauenbildnisse von Gertrud Bäumer. 8° (720 S.) Berlin 1939, Herbig. Geb. M 9.50
3. *Elisabeth von Thüringen.* Gloria Teutoniae. Von Idamarie Solltmann. 8° (169 S.) Würzburg 1940, Werkbund. Geb. M 4.20
4. *Marie Le Hanne-Reichensperger,* „Die Frau Bergrat" 1848—1921. Von M. Maria Victoria Hopmann. 8° (253 S.) Mainz 1939, Matthias-Grünewald-Verlag. M 3.80, geb. M 4.80

5. *Die metaphysische Anthropologie der heiligen Hildegard von Bingen.* Von Schwester Magna Ungrund I. C. (Heft 20 der Beiträge z. Geschichte des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens) 8° (XVI u. 122 S.) Münster i. W. 1938, Aschendorff. M 6.75.
6. *Das Mutterbuch.* Von Josef Winckler. 8° (399 S.) Stuttgart 1939, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. M 6.80
7. *Lob der Mutter.* 8° (72 S.) Düsseldorf 1939, Droste. Kart. M 1.80
8. *Der stille Weg.* Von Maria Mühlgrabner. 8° (214 S.) München 1939, Kösel-Pustet. Geb. M 4.40

1. Die beiden Frauenbücher von Le Fort und Oda Schneider mit ihren grundsätzlichen Ausführungen sind gewissermaßen auf einen Kommentar angewiesen, den nur das Leben selbst mit den einzelnen Gestalten und Schicksalen seiner Frauen geben kann. Einen ersten Band in einer derartigen Reihe möchte man in den 14 Bildern katholischer deutscher Frauen aus den letzten hundert Jahren sehen, deren Herausgabe Gerta Krabbel besorgt hat. Das gottverbundene Herz dieser Frauen und zumeist ihr liebend helfender Dienst am Nächsten rief in ihrer Umgebung jedesmal einen Reich-Gottes-Frühling herbei, wie der Koblenzer Laienkreis mit Apollonia Diepenbrock, Karoline Settegast u. a. zeigt, oder, mit der Vergangenheit lebendig durch Luise Hensel verbunden, der Aachener Kreis der Ordensgründerinnen Franziska Schenker, Klara Fey, Pauline v. Mallinkrodt. Alle Lebensbilder zeigen deutlich, wie die Ankunft des Reiches Gottes entscheidend davon abhängt, ob die Menschen in der Not ihres Lebens irgendwann die einsatzbereite Hilfe jener Liebe erfahren, die aus einem religiösen Herzen kommt.

2. Mit Ausnahme von Vittoria Colonna und Heloïse lebten die 24 Frauen, die G. Bäumer schildert, in den beiden letzten Jahrhunderten. Sie waren echte Lebensgefährtinnen ihres Mannes (Frau v. Humboldt, Marie v. Clausewitz), in der Fülle öffentlicher Aufgaben treue Mütter (Maria Theresia), Dienerinnen des gesprochenen und geschriebenen Wortes (Eleonora Duse, Ricarda Huch, Maria v. Ebner-Eschenbach), frühe Kämpfer für die Freiheit der Frau und anderes mehr. Aus nächster Nähe entstanden die Beiträge über Helene Lange, Ika Freudenberg und Gräfin Selma von der Gröben, mit denen die Verfasserin jahrzehntelang zusammenarbeitete. Das Thema des Buches ist indes nicht die ewige Frau, sondern die Einmaligkeit und Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten, die nur darin übereinkommen, daß sie samt und sonders in Spannung zu den Maßstäben ihrer Umgebung lebten — allerdings im Aufblick zu dem innern Gesetz, dem sich jede in Gehorsam und oft unter harten Opfern beugte.

3. Ein heiliges Frauenleben, das bereits mit 24 Jahren zu seiner Vollendung gelangt war, zeigt Solltmann, unter reichlicher Verwendung der Quellen, mit Einzeluntersuchungen über das Rosenwunder und andere Sonderfragen. Je einmaliger dieses Leben war — gerade darum ist es ja für uns so schwierig, seine Melodie bis in die Untertöne der letzten Motive heute wieder zu vernehmen, ein ausführlicheres Buch würde das noch deutlicher herausstellen. Desto klarer tritt seine Allgemeingültigkeit hervor: Es kommt darauf an, wie Elisabeth eine echte Begegnung mit Gott im Mittelpunkt zu haben, und dann hochherzig die Formung des Lebens zu versuchen, jeder anders nach seiner Berufung. P. Bolkovac S. J.

4. Wer Geist und Segen des katholischen Fürsorgevereins für gefährdete Frauen und Mädchen an der Quelle kennen lernen will, greife zu diesem anschaulichen, warmherzigen Lebensbericht über die Tochter August Reichenspergers, die in stillem, aufopferndem Wirken jahrzehntelang der Engel der rheinischen Gefängnisse und die treue, unermüdliche Jüngerin des guten Hirten war: ein hohes Lied verborgener christlicher Nächstenliebe an den Ärmsten und Verlassensten, an den in Schuld und Elend Geratenen! Zugleich ein lehrreiches Beispiel, wie eine begnadete Persönlichkeit als demütiges Werkzeug Gottes auch unter den schwierigsten Verhältnissen Großes vollbringen kann.
M. Pribilla S. J.

5. In fleißiger Arbeit hat die Verfasserin die Aussagen über den Menschen gesammelt, die sich in den Schriften der großen deutschen Frau und Heiligen finden. Der Grundgedanke Hildegards ist der der „participatio", der Teilnahme an der göttlichen Wirklichkeit, so daß der Mensch Bild und Gleichnis Gottes ist. Dabei wird nirgends die Linie der Ungleichheit, der kreatürlichen Distanz durchbrochen. Von ihrer Grundidee aus findet diese Frau eine positive Stellung zu allen Gestalten und Formen des Menschenleibes: Ehe, Familie, Natur, irdische Ordnung und Macht. Unschön wirken in der Darstellung die gelegentlichen Ausfälle gegen den Aristotelismus, der Hildegard noch unbekannt war. Sie haben mit der Aufgabe des Buches nichts zu tun.
Alfred Delp S. J.

6. Die alte Mutter im Hause des einsamen Dichters ist krank geworden und legt sich zum Sterben nieder. Der Schmerz des Abschieds greift nach den Erinnerungen des gemeinsamen Lebens, und Winckler beginnt zu erzählen: von den heiligen Monaten vor der Geburt und von der Kindheit auf einem Dorf in Westfalen, bis diese Bekenntnisse mehr und mehr zu einem Preislied werden, das jeder Mutter dieser Erde gilt. Mit den anonymen Stimmen der Sagen, Legenden und Mythen verbindet das Buch die Erfahrungen von Beethoven, Augustinus, Michelangelo, Grabbe und Hebbel zum gemeinsamen Lobgesang auf „des Mütterlichen ungemeinen Dienst als süßen Kern der Welt" (53). Vulkanhaft, voll Glut, Lava und Blöcken ist dies Werk, von dem der Dichter selbst sagt: „O Herz, zerström die Form — das innre Gold wird offenbar! Du höchstes Erdenlied, wie könnt' ich kühl in schöne starre Krüge füllen mein Gefühl und stellen sie zur Schau dem Markte der Bewunderung?" (311)

7. Gedichte, Erzählungen, Briefe, Erinnerungen wurden gesammelt und verkünden das Lob der Mutter — wie ein bunter Feldblumenstrauß, schlicht und schön, dem jeder in der Familie gern einen frohen Blick schenkt.

8. Reifenden Mädchen und jungen Müttern hält Maria Mühlgrabner einen Sittenspiegel vor. Bei einem willigen Gebrauch durch Menschen, die guten Willens sind, wird sich das Mahnbild von Freiheit, Arbeit, Freude, Dankbarkeit, Treue, Ehrfurcht, Güte, Leiden und andern guten Regungen des Herzens unschwer in ein Wunschbild verwandeln, wodurch der erste schwerste Schritt in eine hellere Zukunft bereits getan ist. Das Buch zeugt von dem Atem der österreichischen Berge, aus denen die Verfasserin stammt, und von einer Lebensweisheit, wie sie zu Stifter, Sailer und Matthias Claudius gehört.. P. Bolkovac S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Binder, H., Deutschland, heilig Herz der Völker. 8° (160 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. 2.80 M.

Breme, Theresia, O.S.U., Aller Augen warten auf dich, o Herr. 8° (74 S.) Münster 1940, Regensberg. Kart. 1.80 M.

Bützler, K., Untersuchungen zu den Melodien Walters von der Vogelweide. 8° (112 S.) Jena 1940, Diederichs. 6 M.

Delekat, Fr., Die heiligen Sakramente und die Ordnungen der Kirche. 8° (212 S.) Berlin 1940, Furche-Verlag. 4.80 M.

Eck, O., Seeräuberei im Mittelmeer. 8° (310 S.) München 1940, Oldenbourg. Geb. 7.50 M.

Ferwers, K., Schmerzbetäubung und seelische Schonung. 8° (171 S.) Stuttgart 1940, Enke. Kart. 5 M.

Freundorfer, J., Lebenswerte aus dem Neuen Testament. 8° (120 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. In Pappe 2.50 M.

Gruber J. J., S. J., Des hl. Ignatius Weg zu Gott. 8° (217 S.) Saarbrücken 1940, Saarbrücker Druckerei und Verlag. Kart. 3 M.

Heider, Fr., Der Begriff der Lebendigkeit in Diltheys Menschenbild. 8° (96 S.) Berlin 1940, Junker & Dünnhaupt. 4.20 M.

Hengstenberg, H. E., Von der göttlichen Vorsehung. 8° (216 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. 3.50 M.

Hesse, E., Des Herrn Kreuz und Herrlichkeit. 8° (104 S.) Wien 1940, Herder. Kart. 2.60 M.

Jansen Cron, H., Haltung aus der Tiefe. kl. 8° (31 S.) Köln 1940, Bachem. Geh. 0.40 M.

Kirchhoff, K., Osterjubel der Ostkirche. I. 8° (312 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. 5.60 M.

Krabbel, G., Caritas Pirckheimer. 8° (240 S.) Münster 1940, Aschendorff. Kart. 4.80 M.

Leder, R., Jakob Rem aus der Gesellschaft Jesu. kl. 8° (27 S.) Breslau 1940, Borgmeyer. Geh. 0.30 M.

Newman, J. H., Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Leipzig 1940, Hegner. Geb. 5.50 M.

Nielen, J. M., Das Zeichen des Herrn. 8° (88 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 1.80 M.

Otto, J. A., S. J., Kirche im Wachsen. 8° (203 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.60 M.

Peterson, E., Apostel und Zeuge Christi. 8° (48 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 1.20 M.

Planiscig, L., Lorenzo Ghiberti. 8° (33 S. u. 110 Abb.) Wien 1940, Schroll. Geb. 7.20 M.

— Luca Della Robbia. 8° (38 S. u. 112 Abb.) Wien 1940, Schroll. Geb. 7.20 M.

Schüller, S., Neue christliche Malerei in Japan. 8° (104 S. u. 43 Abb.) Freiburg 1940, Herder. Kart. 3 M.

Stehmann, S., Der Pfarrerspiegel. 8° (460 S.) Berlin 1940, Eckart. Geb. 7.80 M.

Steidle, B., O. S. B., Cyprians von Karthago Hirtenschreiben aus der Zeit der Bedrängnis. 8° (86 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 1.20 M.

Steiff, U., Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes. 8° (78 S.) Würzburg 1940, Triltsch. Kart. 3 M.

Strangfeld, J., S. J., Das Dankgebet der Kirche. 8° (96 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 1.20 M.

Walter, E., Diener des neuen Bundes. 8° (128 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 1.70 M.

— Glaube, Hoffnung und Liebe. 8° (212 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 2.80 M.

Wotke, Fr., Das Bekenntnis des heiligen Patrick. 8° (52 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 1.20 M.

Ein neues Buch von

ÄNNE PERL

Der singende Pfeil

Ein Buch in Briefen

112 Seiten. Geb. 2.80 M.

„... Aus der Abgründigkeit des Erlebens ist dieses schmale, kostbare, wunderbar warme Buch erwachsen. Es hat kein falsches Wort und keines ist zuviel. Es ist in der Feuerglut der Bewährung zu seiner straffen, knappen, edlen Form gediehen. Durch seine schlichte Ehrlichkeit schafft es sich auch bei denen Gehör, die ganz ratlos und schmerzumhüllt sind. Es ist ihm ja eine unbezweifelbare Echtheit eigen. Mit allem verbunden steht es mitten in der Welt...." (Dr. Heinrich Lützeler.)

Früher ist erschienen:

Der feurige Wagen. Geschichte einer Kindheit. 188 Seiten. Geb. 3.40 M.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**

Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

SONETTE EINER GRIECHIN

HERAUSGEGEBEN VON

ECKART PETERICH

Oktav. 40 Seiten. Etwa 2.50 Mark

Diese 33 Sonette bilden in Form einer geschlossenen Erzählung ein kleines künstlerisches Meisterwerk. Hier wird die erschütternde Tragödie eines Herzens dargestellt, in dem der Kampf zwischen Gottesliebe und Menschenliebe durchgerungen wird. Einfachheit und Wahrheit, echte Fraulichkeit, tiefe Leidenschaft und doch auch tapfere Frömmigkeit und lebendige Religiosität kennzeichnen diese Dichtung, die jeden ergreifen muß. Sprache, Bilder und Gedanken sind von einer Reinheit und Eindringlichkeit, wie nur in den allergrößten Werken der Frauendichtung.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

NOT LEHRT BETEN

Von Hans Eibl

Not lehrt beten, aber nicht nur beten, sondern auch nachdenken, erfinden, arbeiten, kämpfen; Not kann den Menschen auch zur Verzweiflung, zum Verbrechen treiben, heimtückisch und böse machen. Und nicht nur die Not lehrt beten, sondern auch die Freude, die Dankbarkeit, das überquellende Leben. Doch das erhöhte Lebensgefühl führt nicht nur zum Gebet, sondern oft zum Übermaß, zum hemmungslosen Genuß, oder zum Leichtsinn, zur Gedankenlosigkeit. Es sind viele Kombinationen möglich, manche können die Seele zur Andacht treiben, manche sie auch davon abhalten. Aber immerhin sagt das Sprichwort — und solche Aussagen sind Niederschläge alter Lebensweisheit unseres Volkes —, Not lehre beten; es muß also nach dem Gefühl und der Erfahrung der Menschen oft vorkommen, daß ein Mensch, der sonst nicht an göttliche Hilfe denkt, durch die Not darauf kommt, daß er sie braucht. Da wendet man ein, daß dies eigentlich wenig vornehm sei, und daß der Mensch, wenn er Gott nicht im Glück gebraucht hat, um zu danken, edler daran täte, sich auch im Unglück auf sich selbst zu verlassen. Wir wollen deshalb, was Not, was Gebet sei, im Hinblick auf die gerade für den Krieger heute besonders naheliegende Frage untersuchen, wie der tapfere und adelige Mensch sich zur Not und zum Gebete verhalten soll. —

Unter Not im allgemeinen versteht man eine Lage, in welcher der Mensch in drückender Weise die Abhängigkeit, das Unzureichende seiner Natur fühlt. Es kommt ihm erst in der Not zum Bewußtsein, wie durchaus nicht selbstgenügsam, wie mannigfaltig bedingt sein Dasein ist, von wie vielen Umständen seine Erhaltung abhängt. Das merkt er erst, wenn einige von diesen Voraussetzungen nicht mehr gesichert sind. Die metaphysische Bedeutung der Not ist also die Erkenntnis des Sachverhaltes, daß der Mensch, philosophisch ausgedrückt, kontingent ist, nicht ein notwendiges Wesen, nicht ein Gott, der in sich ruht, sondern ein Geschöpf, das die Ursache seines Daseins und seines Soseins nicht in sich hat, das also gewissermaßen beständig am Abgrund der Vernichtung vorbeigeht. Das Wort „notwendig" ist gut geprägt, notwendig wird das genannt, was die Not abwendet, das Dasein sichert. Ein notwendiges Wesen wäre ein solches, das alle andern brauchten, um die Not von sich abzuwenden, das ihr Sosein und Dasein verbürgte, aber selbst in keiner Weise eines andern Wesens bedürfte, damit dieses von ihm die Not, die Daseinsbedrohung abwendete. Die Sicherheit des Daseins erscheint dem Menschen in seinem bedrohten Zustand als ein Ideal. Darum wird der Reiche und der Vornehme mit einer gewissen instinktiven Selbstverständlichkeit von den Menschen geehrt, denn er verwirklicht ein Ideal, nach dem sich jeder sehnt; erst dann werden Reichtum und Vornehmheit gehaßt und verfolgt, wenn sie als Ursachen angesehen werden, welche die eigene Existenz schmälern und der Entfaltung des eigenen Daseins im Weg stehen. Weil nun die Bedrohung des Daseins eine mit dem Menschen als geschaffenem, d. h. nicht notwendigem Wesen mitgegebene Tatsache ist, deshalb ist Not, im philosophischen Sinn des Wortes, der Zustand schlechthin, in dem sich alle Menschen, ja alle nicht in sich ruhenden Dinge befinden, sie mögen es wollen oder nicht, merken oder nicht.

Hat man einmal die vielfältige Bedingtheit des Daseins, die an der Wurzel nagende Gefährdung der Existenz erkannt, so wundert man sich eigentlich über die nachtwandlerische Sicherheit, mit der wir Menschen meistens, an Abgründen vorbei, durchs Dasein schreiten. Das ist gut so, denn es macht den Menschen auch für andere Dinge frei als für die Sicherung seiner Existenz. Ohne diese instinktive Sicherheit wäre kein Aufschwung ins Geistige möglich. Alle Kultur hat damit begonnen und beginnt bei jeder Neubegründung nach schweren Katastrophen damit, daß der Mensch sein Dasein möglichst sichert; ist dies einigermaßen gelungen, so verweilt der Mensch nicht mehr nur beim bloß Notwendigen, dann treibt ihn der in der Zeit der Not gelernte Arbeitseifer dazu an, das nebenbei Entdeckte — hierher gehört z. B. die großartige Entdeckung der Gesetzmäßigkeit der Natur, eine der wichtigsten Früchte der Notarbeit — über das, was zur Sicherung des Lebens dient, hinaus zu einer geistigen Ordnung auszubauen, die ihm seine Würde erst zum Bewußtsein bringt. Er betreibt das Wissen um des Wahren willen, er schmückt sein Leben durch Künste, er bildet sich das Ideal des nicht nur im Kampf ums Dasein bewährten, sondern in sich edlen, freien, unerschütterlichen Menschen, dem man die Angst um das Dasein nicht in jedem Augenblick anmerkt. Die Daseinsnot ist so groß, die Existenz so bedrängt, und der Mensch weiß das, im Gegensatz zum Tier, das mehr im Augenblick (wenn auch

nicht gänzlich; es hat ein Ahnungsvermögen) und daher mit einer gewissen Sicherheit dahinlebt, so genau — denn ein Mittel sich zu sichern ist ja die Beobachtung und die Voraussicht, die Erkenntnis der Gefahr und ihre Vorwegnahme in der Phantasie, wodurch aber die Angst um das Dasein vermehrt wird —: das alles sieht also der Mensch so deutlich, daß das Menschengeschlecht wohl längst ausgestorben wäre, wenn nicht der Geschlechtstrieb beim Menschen mit ungleich größerer Macht aufträte als bei den Tieren, wo er rhythmisch geregelt ist.

Daß damit eine neue Not eintritt, ist wesentlich. Jede Überwindung der Not schafft eine neue. Das auffallendste Beispiel ist das Anwachsen der Bevölkerungen. Zunächst ist die Vermehrung ein Vorteil, denn gemeinsam können die Menschen die Not besser überwinden, durch Arbeitsteilung die „notwendigen" Arbeiten besser leisten; aber die zunehmende Menschenzahl erhöht zugleich ihre Bedürfnisse und damit die Not. Wir erleben das gerade jetzt mit drastischer Deutlichkeit. Die Not der mitteleuropäischen Völker ist die Raumenge. Seitdem die Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts diesen Völkern, namentlich den Deutschen, den Ausweg in die großen Räume genommen haben, können alle die fürchterlichen Blutverluste, welche unser Volk in den aufeinanderfolgenden schweren Kriegen erlitten hat, nicht verhindern, daß der Raum immer wieder zu enge wird; zumal wenn Nachbarn und andere auf Wahrung ihres Lebensraumes bedachte Völker jegliche Erweiterung unseres Raumes verhindern, während sie selber über mehr als genügendes Land verfügen. — Aber genug der Erläuterungen; das Ergebnis dieser Betrachtung ist: Der Mensch kommt aus der Not nie heraus, sie ist ihm wesentlich, weil er den Grund seines Daseins nicht in sich hat; erhöht wird die Not dadurch, daß er das weiß; denn er ist ein nachdenkliches Geschöpf. In manchen Fällen läßt man darum einen Menschen im Unklaren über seine trostlose Lage, um sein Leiden nicht zu erhöhen. Aber im allgemeinen muß der Mensch die Erkenntnis seiner Not mit in Kauf nehmen, wenn er seine Sicherheit erhöhen will. Darum ist das Erlebnis einer konkreten Not ein unvermeidliches, für den Aufbau der Seele wichtiges Ereignis.

Welche Formen der Sicherung gibt es nun? Der rein egoistische Versuch, um jeden Preis das Einzeldasein zu sichern, führt zu einem gesellschaftsfeindlichen Verhalten, zum Verbrechen, und erreicht deshalb sein Ziel nicht. Schon die Tiere haben den Weg der gemeinsamen Sicherung beschritten, und das Menschengeschlecht ist seit uralten Zeiten auf der Suche nach der besten Form des Zusammenlebens der einzelnen in Stamm und Staat und der Staaten untereinander. Aber gleichzeitig mit all diesen Versuchen geht außerdem durch die ganze Kulturgeschichte das Bestreben, das metaphysische Verhältnis des Menschen zum Ganzen der Welt möglichst klar zu erkennen und möglichst glücklich zu gestalten. Denn es leuchtet ein: die Aussichten einer Sicherung sind andere in einer Welt des Zufalls, etwa im Weltbild des antiken Atomismus, in dem es nur die regellose Bewegung der Atome gibt, andere in einer rein physikalisch geordneten Welt, wieder andere, wenn es höhere Mächte, z. B. metaphysische Lebensströme, gibt, in denen die einzelnen Wesen mitgeführt werden, ohne daß die Gattungen und Arten, geschweige denn die Individuen, besonders wichtig wären, und sie sind wieder andere, wenn sich die höheren Mächte um das Schicksal der lebenden Wesen kümmern und insbesondere das menschliche Streben nach Werten, nach Ideen schützen und fördern.

Damit sind wir auf einem längeren Umweg beim Gebet angelangt. Die bekannte Definition lautet: Gebet ist die Erhebung des Geistes zu Gott; der besondere Zweck des Gebetes ist nach dem konkreten Anlaß verschieden, aber der wesentliche Zweck ist die Verbindung mit dem höchsten Wesen. Das Gebet ist nur sinnvoll in einer Weltanschauung, die zwei Voraussetzungen macht, nämlich daß das Schicksal der Geschöpfe, des Menschen insbesondere, nicht gleichgültig, sondern dem Walten einer Vorsehung anvertraut ist, ferner daß eine Beeinflussung des menschlichen Schicksals durch das menschliche Tun im allgemeinen, insbesondere aber durch Versenkung in Gott möglich ist. — Wir glauben heute eine Reihe von Weltanschauungen nicht mehr, in denen das Gebet unsinnig wäre, wir glauben also nicht an eine rein zufällige Welt und nicht an eine Welt, in der es nur physikalische Gesetze gäbe. Wir glauben nur mehr an eine Welt von kompliziertem Aufbau aus mehreren Ordnungen. Unter den möglichen Weltanschauungen dieses gemeinsamen Typus gibt es solche, in denen das Göttliche so gesehen wird, daß es die menschlichen Werte garantiert und dem menschlichen Mitwirken einen gewissen Spielraum gewährt. Von der Fundierung der Werte durch Gott soll diesmal nicht gesprochen werden; sie bleibe vorausgesetzt. Dagegen wollen wir uns mit dem Spielraum der Freiheit befassen.

Ein oft gehörter Einwand macht geltend, es sei doch unmöglich, die göttlichen Pläne zu beeinflussen, das Gebet sei daher unsinnig. Darauf ist zu erwidern: Dieses Argument gilt nicht nur gegen das Gebet, es gilt schon gegen die menschlichen Wirkungen innerhalb der anschaulichen Welt der täglichen Erfahrung. Man kann gegen jeden menschlichen Entschluß einwenden, daß es unsinnig wäre, dem göttlichen Willen vorzugreifen; und

doch entschließen wir uns stündlich zum Handeln. Das hat nur einen Sinn, wenn das menschliche Tun als ein freies in den göttlichen Plan eingeht. Aber auch auf diese Frage kann hier nicht näher eingegangen werden.

Das Problem liegt demnach folgendermaßen: Zugegeben, daß es Mitwirkung mit einem in der Welt liegenden Plan gebe, also freie Entscheidung des geschaffenen Geistes und göttliche Vorsehung verträglich seien, so erhebt sich die Frage, ob wir überdies noch eine derartige Berührung mit der metaphysischen Welt, von der aus die Pläne der Geschichte im großen und im kleinen in die Welt eindringen, annehmen wollen, daß es uns möglich ist, übernatürliche Kräfte in Bewegung zu setzen. Eine Frage, die manchem unheimlich erscheinen wird, denn wir stehen, so scheint es, an der Grenze des Gebietes, das man heute in der Religionswissenschaft als das magische bezeichnet. Gegen religiöse Weltanschauung und Betätigung wird ja auch oft der Vorwurf des Magischen erhoben. Darauf ist zunächst zu sagen, wenn die Welt wirklich so gebaut wäre, so könnten wir nichts anderes tun, als uns in ihr zurechtfinden. Aber lassen wir uns durch das Wort „magisch" nicht erschrecken, sagen wir statt dessen lieber: die Welt ist wunderbar, Wunder bergend, Kräfte und Wirkungen in sich schließend, welche vom Standpunkt der Ordnung eines Teilgebietes unfaßlich, unmöglich sind. Dieses Wunderbare ereignet sich mitten in der uns zugänglichen Natur; unableitbar aus den Voraussetzungen der physikalischen Welt existiert das Bewußtsein, und unableitbar aus dem menschlichen Bewußtsein allein sind die Pläne der Geschichte, die es geben muß, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß in einer geordneten Welt die Geschichte eine ungeordnete Lücke wäre. Eine solche wunderbare Welt vorausgesetzt, hätte das Gebet die Bedeutung, daß sich der Mensch mit allen seinen Kräften der Übernatur einordnete und nach den Gesetzen dieser höheren Welt in seinem Wesen befestigt und gehoben würde. Das könnte in einzelnen Fällen auch in der Form einer erhöhten irdischen Sicherheit sich auswirken. Eine reiche Erfahrung spricht für die Wirklichkeit auffallender Gebetserhörungen. Das Wesentliche ist aber nicht diese beglückende Begleiterscheinung des Gebetes, sondern der ernste Wille des Menschen, sich in den Strom des göttlichen Lebens hinein und der Verwirklichung des göttlichen Willens zur Verfügung zu stellen.

Die Bedeutung des Gebetes aus Not liegt also darin, daß der Mensch überhaupt betet. Der konkrete Anlaß ist die Daseinsangst. Aber es ist doch nicht Schwäche und Feigheit, die sich offenbart, sondern es verhält sich so, daß in allen außerordentlichen Lagen die Draperien und Masken, mit denen der Mensch seine Seele vor seinem eigenen spähenden Auge verbirgt, als unwichtig herabsinken und er sozusagen in metaphysischer Nacktheit dasteht. In dieser Lage kommt er darauf, daß er trostlos allein wäre, wenn es nur die Hilfe gäbe, auf die er bisher gebaut hat. Er entdeckt aber zugleich, daß er gar nicht allein ist, daß er aus dem göttlichen Leben gar nicht herausfallen kann.

Das Gebet ist demnach die wesensgemäße Ergänzung der Not. Gebet und Not sind zwei Seiten desselben Sachverhaltes. Not bedeutet: Der Mensch hat sein Dasein und Sosein nicht aus sich und er fühlt das; Gebet bedeutet: Der Mensch hat sein Dasein und Sosein aus Gott und er erkennt das an. — Nicht bloß konkrete Not enthüllt übrigens dem Menschen plötzlich seine Wesensabhängigkeit von Gott und läßt die Masken versinken: auch großes Glück kann den Menschen stürmisch zum Ursprung alles Daseins und aller Werte, große Erkenntnis ihn dankbar zum Urquell aller Wahrheit, der Anblick erhabener Schönheit freudig zum Ordner aller Dinge, selbst die Einsicht in eine große Schuld zur Anerkennung des Richters und seiner Gerechtigkeit führen. In allen diesen Fällen betet der Mensch, und es gibt danach Gebete aus Not, in Freude und Dankbarkeit, in verehrender Bewunderung, in Reue und Buße.

Alle diese Haltungen sind menschenwürdig, denn sie ergeben sich aus der metaphysischen und religiösen Stellung des Menschen. — Damit ist auch die Frage beantwortet, wie sich der tapfere Mensch zu Not und Gebet verhält. Daß der Mensch namentlich im Kampf die Bedrohung seines Lebens erkennt und fühlt, ist unvermeidlich; und wenn er nun aus der Besinnung auf seine Herkunft aus dem göttlichen Sein Kraft bezieht, so ist das nicht nur vernünftig, sondern in jeder Hinsicht heilsam; und er wird auch als Kämpfer nicht nur tüchtiger, sondern edler, wenn er betet. Mehr noch als solche Erwägungen allgemeiner Natur überzeugt das Beispiel großer Helden und Staatsführer, eines Prinz Eugen, eines Andreas Hofer, Bismarck, Moltke, Hindenburg, Mackensen und zahlloser tapferer Kämpfer, welche heldenmütig ausgeharrt haben, wie die Verteidiger Wiens in der Türkenzeit, die Helden des Alcazar im spanischen Bürgerkrieg und die vielen Toten des Weltkrieges, welche betend gestorben sind. Es gibt wohl noch einen andern Typus von Heldentum, den heroischen Pessimismus, das stolze Ausharren in größter Not und in völliger Einsamkeit ohne Hoffnung auf eine Hilfe aus höherer Welt. Ein für verschiedene Äußerungen von Größe empfängliches Gemüt wird dieser Form des Heldentums die Achtung nicht versagen, aber wer die Wirklichkeit nüchtern beurteilt, wird doch einsehen, daß der heroische Pessimismus nur Menschen von

großer Härte des Willens möglich ist und sich besser für den Ausnahmefall des Krieges als für den Normalfall des Friedens eignet. Denn dieser Zustand ist eine heftige, eine wilde Reaktion gegen die in der Seele lauernde Verzweiflung und daher mit einem grundsätzlichen Mißtrauen gegen die Wirklichkeit und auch gegen den Menschen verbunden, daher im tiefsten Grund trotzig individualistisch. Der Tapfere aber, der zugleich fromm ist, verliert nie das Vertrauen in den Sinn des Daseins und kann deshalb, ohne das innere Gleichgewicht zu verlieren, die Pflichten des Friedens mit denen des Krieges und die des Krieges mit denen des Friedens vertauschen.

RUDOLF ALEXANDER SCHRÖDER, GELESEN IM KRIEG

Von Hubert Becher S. J.

Goethe schließt seine „Campagne in Frankreich" 1792 mit den Versen:

Hier sind wir denn vorerst ganz still zu Haus,
Von Tür zu Türe sieht es lieblich aus;
Der Künstler froh die stillen Blicke hegt,
Wo Leben sich zum Leben freudig regt.
Und wie wir auch durch ferne Lande ziehn,
Da kommt es her, da kehrt es wieder hin;
Wir wenden uns, wie auch die Welt entzücke,
Der Enge zu, die uns allein beglücke.

Der unglückselige Feldzug läßt es freilich begreifen, daß der Dichter mit großer Unlust seiner gedachte; aber daß die Enge des stillen Herdes ihn allein beglücken könne, ist bemerkenswert. Wenn nun selbst ein uns heute fast idyllisch anmutender Krieg in einem Dichter eine solche Stimmung hervorruft, was soll man dann von der Dichtung im gegenwärtigen Ringen sagen? Muß sie nicht schweigen, und dürfen die Musen erst dann wieder uns nahen, wenn wir der Muße pflegen können? Das hieße denn die Kunst fast als ein Spiel verachten. Wenn jedoch jenes andere Wort, daß der Krieg der Vater aller Dinge sei, auch nur in beschränktem Umfang angenommen wird, dürfte auch der Dichter erst in der Prüfung des Krieges seinen wahren Wert enthüllen. Wo immer der Mensch und sein Bestand in seinen innersten Gründen erschüttert wird, muß es sich zeigen, aus welchen Kräften er eigentlich lebt. Der Dichter, der seinem Volk die Vollgestalt des Menschentums vorstellt, muß gerade unter den jähen Feuern des Krieges aufglühen, ohne zu Asche zu verbrennen. Kunst ist nicht bequemer Genuß und träge Sorglosigkeit. Was sie in Schönheit und Vollendung darstellt, muß dem Wesen des Menschen und Volkes so notwendig angehören, daß es sich verlohnt, daß Tausende dafür in den Tod gehen. Darum wird der Krieg, in dem für ein hohes Ziel gekämpft wird, der Prüfstein wahrer Dichtung sein, und umgekehrt wird das im Kriege geschüttelte Volk aus dem Wort des Dichters den Sinn seines Kampfes erkennen und den Mut finden, durch alle Stürme hindurch für so hohe Güter zu streiten und alles für sie einzusetzen.

Rudolf Alexander Schröder (geb. 26. 1. 1878 in Bremen) als Beispiel für diese Wahrheit zu nehmen, möchte auf den ersten Blick als ein Schlag gegen seine Art und Leistung erscheinen. Unter denen, die heute über Dichtung denken und in ihren Werken ihre Gedanken zu verwirklichen suchen, nimmt er eine bestimmte, fast einsame Stellung ein. Dichtung und Kunst, schreibt er, „walten in einer andern Welt als der des Tages, in einer Welt, die ‚nicht von dieser Welt' ist"[1]. Er selbst klagt sich im Frühjahr 1918 in einem Brief an: „Wir haben — wenn auch nur geistig — genießen und Genuß erwecken wollen zu einer Frist, während derer schon längst das Signal geblasen war zum Kampfe gegen nichts Geringeres als das gespenstige Umsichgreifen einer europäischen Geistesverfinsterung. Wir haben auch für solches Verhalten unseren Lohn dahin; denn wie wir uns — vielleicht auch notgedrungen! — von der Not der Zeit absonderten, so ist das Beste und Köstlichste, das wir zu geben hatten, für Tausende zur Anteilnahme Berufener ein non ens und nonsens geblieben" (I 13). Sein Dienst an der Sprache — Hans Grimm nennt ihn den größten und zuchtvollsten Meister deutscher Sprache der Gegenwart —, die kühlen Verse seines „Elysium", die Arbeit an der Übersetzung der Alten, sein bibliophiles Bemühen, die Zurückhaltung in allem Persönlichen, das den Alltag und die laute Öffentlichkeit meidet, scheinen nur zu bestätigen, was er 1918 von sich sagte, und überdies das Urteil herauszufordern, daß jene Selbsterkenntnis nur eine vorübergehende Empfindung gewesen sei. Ähnlich wären auch seine vaterländischen Gesänge, seine deutschen Oden und seine Kriegslieder, selbst das unsterbliche „Deutscher Schwur:

[1] Die Aufsätze und Reden (I 356), in zwei Bänden gesammelt. 8° (447 u. 514 S.) Berlin 1939, Fischer. Geb. M 15.—; in den Anführungen mit I, II bezeichnet. Von den übrigen Werken seien außer seinen Homer-, Horaz-, Vergil-, Cicero-Übersetzungen genannt: Die Gedichtbücher Elysium 1905, Deutsche Oden, Heilig Vaterland 1914, Mitte des Lebens 1930, Ein Lobgesang, Ballade vom Wandersmann 1937, die Prosabücher Aus meiner Kindheit und Jugend 1934, Dichtung und Dichter der Kirche 1936.

Heilig Vaterland" nur unwesentliche Ausnahmen seiner Lebensarbeit.

Dem Leser dürfte es klar sein, daß diese Zeilen nur die scheinbaren Schwierigkeiten zusammentragen sollen, damit die eigentlichen Ausführungen Schröder in ein um so helleres Licht setzen. In der Tat wird man nur von wenigen Dichtern sagen können, daß durch ihr ganzes Werk so bestimmt und gleichbleibend das Bewußtsein einer Verantwortung geht, die sich der Verpflichtung für das Volk bewußt ist. Sein Dichten und seine Kritik sind „von einem aufbauenden Willen getragen, sprechen jedes Nein nur um des höheren Ja willen aus". In diesem Willen ist er der Überzeugung, daß er „für den Maßstab, den er an die Dinge legt, Beachtung in jedem Sinn fordern darf und muß" (I 13). „Talent!" schreibt er von Vergil, und das gilt auch für ihn selbst, „Wer sich damit begnügt, es auszubeuten, es, wie man so sagt, zu fruktifizieren, der mag ein fleißiger, mag unter Umständen sogar ein redlicher Arbeiter sein, niemals wird er erleben und übernehmen den labor improbus, der dem Genius auferlegt ist" (I 83). „Die Ungebundenheit verantwortungslosen dichterischen Daseins", „die absprechende Rechthaberei, leider Gottes eine der beliebtesten Prärogativen germanischer Freiheit" weist er weit von sich. Wer das Werk Schröders liest, während der Krieg unser geistiges Sein dem Wesentlichen und Letzten verpflichtet, wird erkennen, daß dem Willen des Dichters auch die Tat entspricht.

Erste Vorbedingung dafür scheint es zu sein, daß der Dichter nicht irgendwie im Reich der Schönheit schwebe, sondern in einer Heimaterde fest verwurzelt sei. Nur wenn er seinen Ursprung auch dem Leib nach anerkennt, wenn er die Kräfte der Familie und Landschaft auf sich wirken läßt, wenn er alle späteren Erkenntnisse und Erlebnisse mit den Jugendeindrücken zu verbinden weiß, wächst er gesund und stark. Nach allen Seiten ausgreifend wahrt er dann dennoch die Mitte. Indem alles Neue ihm die Seele seiner Heimat tiefer erschließt, gewinnt er Kraft und Einsicht, auch fremde Landschaft und fremden Geist in ihrer Eigenart zu spüren und sich durch sie bereichern zu lassen. Man braucht aber nur Schröders Erinnerungsworte an seine Mutter (Aus Kindheit und Jugend S. 102) und seine Heimat Bremen (Die norddeutsche Landschaft in II 237—263) zu lesen, um zu erkennen, wie stark die Jugend noch in diesem Mann lebt, der so viele Städte schaute, so vielen Menschen begegnete, in den Dichtwerken so vieler Völker des Altertums und der Neuzeit zu Hause ist. In einem seiner Gedichte an die Heimat[2] sagt er:

Ich habe nie nach lärmendem Lob gefragt;
Für wenige sang ich. — Wissen's die wenigen,
Weißt du nur, daß er war, und daß er
Deiner gewesen, genügt's dem Sänger.
In deinen Weiten wurde das Herz ihm weit;
Vor deiner Himmel ewiger Wanderung
Hat er geschworen, festzuhalten,
Was ihm zu halten gebührt....

Gerade durch diese Treue zur Kindheit gewinnt sein Wesen etwas Natürliches und Schlichtes, das selbst durch die gewählteste Sprache und die gedankenbeladenste Erörterung durchscheint. „Der Ton der Liebe und verlangenden Hingabe zu der umfriedeten und bebauten Scholle", die er den Ursprung und Nährboden alles staatlichen und bürgerlichen Daseins nennt (I 143), tönt aus seinem dichterischen Wesen. Es ist in jenem Bezirk beheimatet, „auf den das Schriftwort hinweist, wenn es uns befiehlt, wie die Kinder zu werden" (II 475 f.). Dieser Heimatlaut klingt denn auch immer in seinen Aufsätzen an. Gern geht er jenen Spuren nach, die die Männer vergangener Zeiten mit Bremen und der Welt der Hanse verbinden.

Da sich Schröder als Glied seiner Heimat betrachtet, von der viele Wege hinaus und alle wieder zurückführen, wird ihm auch die Dichtung und die Arbeit an den Dichtwerken anderer Zeiten und Menschen ein Dienst für sein Volk. Er scheut sich hier nicht vor zu starken Worten, da er doch sonst Maß zu halten und zu wägen weiß. Wenn er von Horaz spricht, der das alte Amt des Vates, des Sängers und Sehers für sein Volk, erneuerte, meint er: „Wir dürfen ihm und der Zeit, die ihm dies Amt auf die Schultern legte, weil sie seiner wieder einmal bedurfte, die Wahrhaftigkeit und den Ernst der Forderung und der Dienstleistung nicht an Hand von Kriterien bezweifeln, die vor lauter Suche nach dem puncto puncti des ursprünglich Dichterischen schon längst ihren Gegenstand selbst in den gasförmigen Zustand ästhetisierender oder moralisierender Dunstgebilde überführt haben, dessen einzige wirksame Eigenschaft unter Umständen seine Giftigkeit ist" (I 128). Eine ganze Rede „Dichter und Volk" (I 391—413) stellt dar, wie Dichtung nicht im Dienst der blassen Schönheit steht und nicht reine Aussage des ichbeschlossenen Gefühls ist, sondern Vorbild, Wegweiser, Aufruf für Volk und Staat sein muß. Auch die Vorbehalte, die Schröder schon von Jugend an gegenüber Stefan George und seinem Kreis empfindet, wurzeln gerade darin, daß dieser in „einer der Großartigkeit gewiß nicht entbehrenden Willkür das eigene Wirken ... zu isolieren suchte innerhalb eines lebendigen Ablaufes ... und auch seinem Ton ... ein gefähr-

[2] In: Das Gedicht, Blätter für die Dichtung, 6. Jahrgang, 6. Folge März 1940 (Hamburg 1940, Ellermann) S. 5. Wir machen auf die Zeitschrift aufmerksam, die wertvolle Gedichte lebender Künstler veröffentlicht.

liches Element des wo nicht Unwahren, so doch Scheinhaften und Unwirklichen" beimischte (II 450).

Volksnähe fordern heißt nicht den Dichter in den Kampfplatz der politischen Tagesfragen hineinstellen. Was er dem Volk zu geben hat, ist das Ewige. Er ist der Verwalter des geistigen Gesamterbes (I 138) und hat es immer wieder in die „lebendige Helligkeit" vor die Augen seiner Leser zu rücken. Schröders Art kann man am besten mit jenen Worten kennzeichnen, mit denen er Schillers geistigen Ort zu bestimmen sucht (I 220), der aus der Höhe geistiger Schau auf die Erde herabsteigt und für die Wahrheiten, von denen er entzündet ist, den Leib in den Dingen der Erde sucht und findet. Dann glühen diese auf, dann wird der abgezogene Begriff, der Bote jenseitiger Welt, zugleich der strahlende Bewohner der Erde und Freund der Menschen.

Erbe, Überlieferung ist der Besitz des deutschen Volkes. Er enthält nach Schröder drei Bestandteile, das antike, das germanische und das christliche Wesen, die in der Geschichte eine Einheit geworden sind.

Unser Dichter schenkte der deutschen Gegenwart in Übersetzungen Homer, Vergil, Horaz und Cicero. Nicht der Drang des Sprachkünstlers, die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens zu meistern, ist es gewesen, der ihn in erster Linie bewog, Jahre der Arbeit an eine solch entsagungsvolle Aufgabe zu setzen. Für ihn gehört die griechisch-römische Geisteswelt noch zu der Ökumene von heute, so daß er nicht ansteht, von Europa als der Magna Graecia zu sprechen. Griechischer Geist entsprang dicht neben dem germanischen Wesen. „Es ist ein eigentümlicher deutscher Vorteil, daß das grundsätzliche Verhalten unseres Innern, der Aufblick, in dem wir Gott und Welt umfassen, gleichmäßig dem griechischen wie dem christlichen Grundverhalten verwandt ist" (I 205). In Rom aber findet Schröder den staatlichen Geist verkörpert, und wer Vergil, Horaz, Cicero liest, der öffnet den Blick „für das, was an menschlicher Würde und schöpferischer Gewalt hinter (römischem) Aufgehen in der Gemeinbürgschaft wirksam ist, die den Einzelnen zugleich trägt und bindet, sein Dasein und die Kreise seines Schaltens zugleich großartig erweitert und beschränkt" (I 144). Die Zeit hat den überlieferten Werken nicht geschadet; jugendfrisch wirken sie noch heute. Denn „da, wo der Mensch mit seinen Hoffnungen und Entwürfen doch zuletzt am fremden Widerstand scheitern oder an der Unzulänglichkeit der eigenen Kräfte versagen muß, lassen (die Künste und vor allem die Dichtung) ihn wie in einem Zauberspiegel das schöpferische Nachbild einer Welt erblicken, die besitzt, was der seinen versagt bleiben muß: Harmonie, Ausgleich, Dauer, und geben ihm gleichsam als Pfand seiner göttlichen Sendung das irdische Vorbild jenseitiger Vollkommenheiten und Erfüllungen" (I 384). Das heißt nicht, einer Flucht nach Arkadien das Wort reden. Aus dem Besitzgefühl ewiger Werte strömt die Kraft zu wirken, weil die Dichtung eben Wirklichkeiten festhält, Kräfte, die in Tätigkeit sind und ihren Zielpunkt erreichen, die dem inneren geistigen Gehalt wirkliche Gestalt geben. Im Wort des Dichters haben wir wahrhaftig die Welt und haben sie auf einer hohen und reinen Stufe.

Zu dem Erbe der deutschverwandten Griechen und der Römer, der Lehrmeister staatlichen Lebens, tritt das deutsche Gut. Die Antike formte den werdenden Deutschen, ohne ihn zu vergewaltigen, zu verbiegen oder seiner eigentümlichen Kraft zu berauben. Das Humanistische befreite vielmehr unsere deutschen Werte. Der vielgestaltige Reichtum der Stämme, der Norddeutschen und der Schweizer, der Preußen, Schlesier und Österreicher, die zahlreichen Entwicklungsstufen der Geschichte von der Edda angefangen, die alle als Kern das Ewigdeutsche enthalten, finden in Schröder ihren Ergründer. Er dringt ein in die Wesensform der uns benachbarten Flamen und Holländer[3]; er sieht gerecht, ohne Enge und ohne Untreue zum eigenen Volk, das Gemeinsame und die Unterschiede zur romanischen Welt eines Racine. Vor allem ist es die Klassik, an deren Gehalt und Art, an deren Sprachkunst sich Schröder in innerer Seelenverwandtschaft bildet. Er verehrt sie als die umfassendste Leistung des deutschen Menschen und will sie als unveränderliches Vorbild seiner Zeit nahebringen, in den Spuren Goethes, der das alte Wahre anzufassen lehrt. Klassik bedeutet für ihn allerdings nicht nur Weimar; sie ist die Brüderschaft der großen Dichter aller Zeiten. Zu ihr gehört etwa Fleming; er trägt auch kein Bedenken, seinen Freund Hofmannsthal zu ihnen zu rechnen, bei dessen Verlust er jenen unveräußerlichen, unzerstörbaren Besitz erst recht gewahrte, der dem ewigen Fortwirken des klassischen Geistes eigen ist (vgl. I 313). Schröder mahnt auch uns, dieser Klassik uns zu öffnen:

Gib Raum dem Gott; und er ergreift gewaltsam,
Was anders dich in seine Strudel reißt;
Wohl fließt mit uns das Leben unaufhaltsam,
Doch klar und ewig ruht es vor dem Geist.
(Dem Dichter ins Stammbuch)

oder in den deutschen Oden:

Folgt ihr nur äugelnd immer dem Tageswink,
Der Wolkenwirrsal über den Himmel führt;

[3] Er übersetzte meisterhaft die Lyrik des flämischen Priesterdichters Gezelle u. a.

Und leichtes Spielzeug schwanker Stunden
Tauscht's und werfet's enttäuscht zu Boden!
Wer stillern Sinns beständigen Werts sich freut,
Weist solches ab; und innen im Busen treu
Verwahrt er Altes, und das Erbe
Mehrt er, des Frühern eingedenk und
Spätern. (Erste Reihe 2)

Daß wir in der Klassik unsere Form finden, ist nach Schröder die Folge der Lage unseres Vaterlandes, wie vor ihm schon Hölderlin behauptet hatte. Ihm folgend dichtet er:

Du wohnst inmitten heiligen Weltteils, Land,
So sei dir denn der mittelnde Sinn gewahrt,
Der Saat und Scheuer pflegt und ausharrt,
Bis ihm der Sommer die Ähren bräunte.

Dabei ist es des Deutschen Eigenart, unablässig den Weg zu den Unter- und Hintergründen, zu den geheimsten Wurzeln und Quellen zu gehen, unbezähmbar nach dem Absoluten, dem Urgrund hinter allen Urgründen, nach der bedingungslosen Rechtfertigung seines Daseins, der Transzendenz um jeden Preis zu streben (vgl. II 27 30). Der Gefahr, sich in die Abgründe zu verlieren, wohl bewußt, sucht Schröder wie Goethe sich zu einem „entsagungsvollen Zuwarten" (I 182) zu zwingen. Es lebt in ihm die Überzeugung, daß die großen Entscheidungen, die mit Gewalt die Welt aus den Fugen zu renken scheinen, nicht das Wirken der Grundkräfte der Nation verändern, vielmehr nur die erstarrten Rückstände des Lebens zerbrechen, um diesem wieder neuen Auftrieb zu geben. So wird die Gelassenheit zu einer der Grundhaltungen des Dichters (Gesicht der Armut, Gedichte S. 71). Gewiß haben die Erschütterungen des Weltkriegs, besser der Nachkriegszeit, dies den Dichter gelehrt. Die Gelassenheit entbindet ihn indes keineswegs der Arbeit, verlangt im Gegenteil Anstrengung und Treue trotz des Versagens, der Müdigkeit, des Verrates, der eitlen und leidenschaftlichen Selbstpreisgabe um ihn her. Sie gibt ihm Kraft und Vertrauen auf die Jugend seines Volkes. Sie gibt ihm „Unschuld, Freiheit, Mut, die Unschuld des Wiedergeborenen, die Freiheit des freiwillig Dienenden und den Mut, der von keinem Hindernis weiß, vor dem er zu verzagen hätte" (II 397).

Jeder Rechtdenkende wird diese geläuterte Festigkeit des Dichters anerkennen. Doch zeigt sich hier seine Grenze. Auch er konnte nur nach dem Gesetz gedeihen, wonach er angetreten, und es gereicht ihm zum Ruhm, daß sein Herz nicht im Allgemeinen verschwebte, sondern sich dem Einen seiner Eigenart widmete. Er ehrt die Klassik, überliefert den ewigen geistigen Besitz, pflegt in der Sprache edles Maß und Zucht, verkörpert den inneren Adel der Gelassenheit. All das rundet sich zu einem nicht alltäglichen Bild. Es mag wohl sein, daß diese Form zum Teil eine Art Selbstschutz ist oder notwendig war, damit seine reichen Anlagen nicht zum Auseinanderfließen kamen und ein zartes Gemüt nicht zerfetzt wurde, ein Gemüt, das, selten freilich, sozusagen in einem unbewachten Augenblick, sich in der Lyrik offenbart, die sonst nur verhaltene Empfindung, ja fast Kühle atmet[4]. Auch die Erfahrungen seines Lebens, der Münchener Frühzeit vor allem, mögen dabei mitgespielt haben, daß er ein genialisches Sichaustoben des Geistes verabscheuen und übersehen lernte. Zumeist jedoch dürfte die persönliche Anlage, in der auch die norddeutsche Art und die alte hanseatische Kultur erscheinen, den Dichter und Denker in seinen Werken bestimmt haben. Sie bewirkt eine klare Ablehnung alles romantischen Wesens, das er mit Goethe als krank bezeichnet. Er will von ihm nichts wissen und ersehnt den Tag, da „wir wieder hinausgetreten sein werden in die gleichmäßige Helle einer im Sinne der entscheidenden menschlichen Bedürfnisse aufs neue geformten und geordneten Weltansicht" (I 208). Im Licht dieses Wortes wird es verständlich, daß Schröder sich dem Leben dann fast entzieht, wenn der Menschengeist, von dunklen Kräften getrieben, Neues zu formen und zu erobern sucht. Sein eigenes Feld ist der wohlgeordnete, nur wieder lebendig zu machende Reichtum der Vergangenheit. Es ist auch bezeichnend, daß Schröder in seinen Kriegsliedern, in denen er einmal unmittelbar in das Zeitgeschehen eingriff, in seinem bekannten Deutschen Schwur, das „Wahren des Erbes", die Verteidigung der Kronen Deutschlands den Söhnen als Ziel vorlegt. Ein anderes dieser Gedichte „An die Maas" (Gedichte S. 184) ist vermutlich entstanden, als Schröder während des Krieges in Belgien weilte. Man möchte bei seiner Lesung an die eingangs erwähnten Verse Goethes denken; nur daß Schröder inmitten der Verwüstungen nicht die Enge der eigenen Gedankenwelt ersehnt, sondern die große Führung Gottes anruft, der nach Kriegsgewittern den Frieden schenkt und seine Güter, Freuden und Schönheiten austeilt.

Schröders Grenze sehen wir darin, daß er den Kräften, die Neues formen, nicht genügenden Raum gönnt. Zwar spricht er vom „Wirken" der Dinge, das der Dichter „erkennen und feststellen" müsse (II 260 f.), aber mit dem Feststellen lähmt er schon ihre drängende Macht. Und wenn Kindt darauf hinweist, wie Schröder Zeitgenosse des Homer, Horaz, Gellert, Plato, Goethe sei und ihren Reichtum staut, damit die Schöpferkraft der großen Werke um so königlicher einher-

[4] Vgl. z. B. Kreuzgespräch (Berlin 1939, Eckart-Verlag) S. 25.

brause[5], bleiben damit doch die immer neu sprudelnden Quellen und die aus neu sich erschließenden Kammern hervorbrechenden Ströme ungenannt, die ein Volk so lange beglücken, als es lebenskräftig ist. Bei allem Lob auf die Klassik bleibt es auch wahr, daß sie die menschliche Fülle in zu enge Formen einschloß. All ihr Tiefsinn, ihre Ehrfurcht, ihre Schönheit genügt nicht, sie auszudrücken. Gegen diese Geschlossenheit wandte sich die Romantik. Ihr himmelanstürmendes Gebaren war freilich mehr Sehnsucht und theoretische Erkenntnis als Leistung; aber die neu zu formende Weltansicht, von der Schröder schreibt, wird trotzdem entscheidende romantische Züge aufweisen. Auch die geistige Erde hat einen glühenden, feuerflüssigen Kern; Erdbeben erschüttern ihre Oberfläche; Vulkane brechen aus. Mag das alles zuerst wie Zerstörung und Vernichtung aussehen; wo jugendliche Kraft und ungebrochenes Leben herrschen, blühen bald wieder die Fluren. Gerade aus dem innern Mitleben der Kriegsgegenwart, die alles Abgestorbene zerschlägt, erkennt man, daß die Kraft des Volkes auch Neues gestalten will und die Begeisterung der Jugend sich an der Hoffnung auf eine große Zukunft entzündet.

Wenn ein Volk Neues schaffen will, bedarf es allerdings der Arbeit und Wirkung von Männern wie Schröder, die feststehen und die Veränderungen auf ein Bleibendes, Ewiges beziehen und an ihm messen und bewerten. Darin sieht Reinhold Schneider die Aufgabe des Dichters in der Geschichte (Werke und Tage S. 108). Er nennt auch dieses Bleibende. Es ist die Erscheinung Christi, das Eintreten Gottes in die Geschichte.

Schröder selbst könnte seine innerste Auffassung nicht bündiger wiedergeben. Denn zu dem germanischen Urbesitz, der antiken Bildungswelt tritt nach seiner Überzeugung das Christliche, um dem Deutschen seine bedeutende Form zu geben. Zwar hat sich diese Überzeugung erst allmählich in ihm geklärt und gefestigt. Wenn ihm auch ein tiefchristliches Elternhaus geschenkt war (Aus Kindheit und Jugend S. 44), so treten die religiösen Gedanken doch zurück, bis die Verwüstungen nach dem verlorenen Weltkrieg sie wieder wecken. In dem willentlich kühlen Bericht von dem Erlebnis aus den Weihnachtstagen 1918 (II 434), da ihn ein Freund auf die Götter als Spender alles Irdischen, der Trübsal und der Freude, hinweist, klingt diese Umkehr nach. Schröder spricht wohl sein Urteil über jene Wandlungen seines Wesens aus, wenn er in einem Aufsatz über das deutsche Kirchenlied schreibt: „Und bedeutet dieser Flug und Stieg aus dem Diesseits ins Jenseits, aus dem Niedern ins Hohe, aus der Bedrängnis in die Freiheit, aus dem Trüben ins Lautere doch alles in allem so etwas wie eine Flucht, ein sich Entziehen und Vereinzeln um des Reinen und der Läuterung willen, so kehrt schließlich der geläuterte und verklärte Geist aus der höchsten Grenze menschlichen Gewahrens und menschlicher Erfahrung zurück in den Dienst an der Welt, um dessentwillen er allein sich über sie hinausgeschwungen" (Dichtung und Dichter der Kirche S. 8f.). Seitdem ist sein Schaffen in weitem Umfang der geistlichen Dichtung, insbesondere dem Kirchenlied, gewidmet. Er erforscht seine Geschichte und bereichert es selbst so, daß man mit Rücksicht auf ihn von einem neuen Frühling des protestantischen Kirchenliedes spricht. In seinen Schöpfungen, vollkommenen Dichterworten, gehe das neue Wir auf, wo Volk und Gemeinde wieder vor Gott stehen (Werke und Taten S. 97). Diese Entwicklung Schröders bedeutet jedoch keinen Bruch seines geistigen Werdens. Je mehr er eindrang in die Geheimnisse dichterischer Schöpfungen, desto mehr enthüllte sich ihm die religiöse und christliche Wurzel aller Kunst. Schon die Sprache, die sich ja auf Grund der Sachgegebenheiten formte, scheint ihm den Wesenszusammenhang zwischen Kunst und Religion darzutun, da sich ihre Wortfelder weithin decken (I 414—444). Staatsgefühl und Religion sieht er bei Vergil vereint. Das Drama hat einen religiösen Ursprung, und die Zerrüttung in der dramatischen Dichtung der Gegenwart führt er darauf zurück, daß sie nicht mehr als zugleich religiöse wie menschliche Leistung gelte (I 320). Seitdem aber in Christus Gott zum Menschen kam, damit der Mensch zu Gott komme (II 170), kann sich nie-

[5] Werke und Tage, Festschrift für R. A. Schröder (Berlin 1938) S. 61 ff. Schröder reiht sich damit unter die Zahl mancher aufmerksamer Männer der Gegenwart ein, die sich bemühen, wieder den Sinn für die klassische Vollendung zu gewinnen, um nicht im Strom des Geschehens auf- und unterzugehen. Als Beispiel mag statt vieler Hans Rose dienen, der aus der Betrachtung der griechischen Kunst der perikleischen Blütezeit die Klassik als künstlerische Denkform ableiten will: „Wir erkennen, daß (damals) zwischen Verharrungsvermögen auf der einen und Neuerungswillen auf der andern Seite ein Verhältnis der Auswägung bestanden hat, dahin wirkend, daß das Tempo des entwicklungsgeschichtlichen Fortschritts sich für eine Weile verlangsamt hat.... Die rückschauenden Bestrebungen bilden also den natürlichen Ausgleich gegen ein sich überstürzendes Vorwärtsdrängen.... Zweifellos bedürfen wir einer solchen verlangsamenden Kraft auch heute" (5). Er macht aber auch darauf aufmerksam, daß solche Klassik mehr innerste Angelegenheit der Mittelmeerwelt und der romanischen Völker ist. Im Norden „mengt sich ein Motiv der Sehnsucht ein, das unklassisch ist, dieses typisch unerfüllte Verhältnis von Aufgabe und Lösung, das dem nordischen Menschen ebenso natürlich ist wie dem Südländer sein Zustand der Ausgewogenheit" (6). — Hans Rose, Klassik als künstlerische Denkform. Gr. 8° (176 S. u. 16 Tafeln) München 1937, Beck. M 6.—, geb. M 8.—

mand mehr dieser Wahrheit entziehen, muß jede Dichtung in irgend einer Weise zum Christentum Stellung nehmen und sich mit Rücksicht auf das Christliche formen. Auch wenn der Dichter sich von der eigentlichen Lehre losmachen kann, so doch nicht aus dem Bannkreis christlicher Gemeinschaft. „Ich erblicke diese Gemeinschaft in der geschichtlich gegebenen weltlichen Gestalt der Christenheit. Sie scheint mir für jeden, der in sie hineingeboren ist, für alles, das aus ihr entspringt, ein unentrinnbar Zugehöriges" (I 417).

Schröder bemüht sich, im einzelnen diesen christlichen Bestandteil aufzuweisen. Nicht als ob er nun nach dem höheren oder geringeren Maß christlichen Gehalts die Kunst abstufen wollte. „Mir ist der Spott Voltaires lieber als ein Geltenlassen, meinetwegen sogar Anbetung mit Vorbehalten" (II 484). Er verdenkt es Stefan George, daß er die Kunst der Religion gleichsetzt und jene verabsolutiert und transzendiert, wie es dieser zukomme (II 450). Wir können ihm allerdings nicht folgen, wenn er Goethe, der gewiß christlichem Einfluß unterlag, einen der tiefsten und frömmsten Dichter der deutschen Christenheit nennt.

In dem Nachsinnen Schröders über Rilkes Wesen wird es klar, wie rein er das Religiöse und Christliche erkennt, da er einerseits sieht, wie unter den psychologischen und ästhetischen Schleiern Rilkes und der Rilkeverehrer religiöse Bedrängnisse der Gegenwart wirken, und anderseits doch ohne Scheu ausspricht, Rilke habe zeit seines Lebens nicht aus der Hölle der Verzweiflung in seinem Ringen um Gott herausgefunden.

Es gilt nun, Schröders christliche, religiöse Haltung, wie sie sich aus seinen Werken ergibt, genauer zu fassen. Das Christentum ist für ihn wesentlich die Lösung der Gegensätze Freiheit und Verantwortung, der Vorher- und Selbstbestimmung, des Fragenkreises der Gnadenwahl. Es geht um das eigene und das gemeinsame Heil. Dies bis in die letzten Gründe durchzudenken und durchzufühlen, scheint ihm Anlage und Aufgabe des deutschen Volkes zu sein; die Lösung in der Person Christi zu finden, das Wesen des Protestantismus. So sei der Deutsche wesentlich protestantisch, sei das Ringen des Einzelnen, „kraft eigener Verantwortung das Irdische gegen das Ewige auszuwägen", im Gegensatz zu der katholischen Auffassung protestantisch (I 323). Die Kirche der Gläubigen ist die Gemeinde derer, die gemeinsam und jeder für sich diesen Kampf kämpfen, von dem in Christus geoffenbarten Gott Tröstung, Heiligung und Verheißung empfangen und darum der Lebensgewißheit in Gott sicher sind. Sie ist die durch die genossene und gegenseitig empfundene Liebesfülle zur civitas Dei erhobene Ökumene (II 41).

Erneuerst täglich deinen Bund
In Jesu Christi Namen —
Wir stehn auf keinem andern Grund
Als auf dem deinen. Amen.
(Mitte des Lebens 112)

Schröder wird darum auch die Worte Reinhold Schneiders bejahen, daß es seit Christus kein Fortschreiten mehr gebe, sondern nur mehr ein Kreisen um die geoffenbarte Wahrheit, daß die Veränderungen in der Geschichte nur mehr eine größere oder geringere Entfernung von Christus bedeuten (Werke und Taten 108). Dieser geschichtslosen Haltung entspricht es einigermaßen, daß der Klassiker Schröder in Form und Gehalt seiner zahlreichen Kirchenlieder durchaus an die Barockzeiten eines Gerhardt, Rist, Heermann, Fleming anknüpft, in denen sich nach den Glaubenskämpfen des 16. Jahrhunderts das protestantische Leben und Fühlen entfaltete.

In persönliche Glaubensüberzeugungen einzugreifen, wird leicht frevelhaft. Wir wollen es trotzdem wagen, den ersten Satz des Schröderschen Spruches zu verwirklichen, ohne gegen den zweiten zu fehlen:

Anders ist's: Jemand auf einen Weg lenken,
Anders: Jemand in seinem kränken.

Es ist gewiß richtig, daß es Luthers und der Reformation geschichtliche Stunde war, gegen ein in vielem veräußerlichtes Kirchenchristentum den Blick auf den persönlichen Glauben und das persönliche Ringen um Gott und das Finden Gottes zu lenken. Aber dies, was der von Schröder protestantisch genannten christlichen Haltung innewohnt, ist dem Katholiken durchaus nicht fremd. Wenn wir uns von der geschichtlichen Frage ab- und dem ewigen Lehrgehalt des Christentums zuwenden, erscheint die Aneignung des Heils jedoch als ein zweitrangiges Anliegen, wenn es auch vielfach den Menschen am meisten erschüttert. Das erste und höchste ist Gott und Gottes größere Ehre. Vor ihm und ihr versinkt der Mensch. Aber dank der überströmenden Fülle seiner Herrlichkeit erschuf Gott den Menschen, erlöste den Sünder durch sein sichtbares Erscheinen, will er, daß er zu Ihm komme und sein Heil finde, damit Ihm Lob auch aus geschöpflichem Mund werde. Darum ist auch die Menschheit in eine geformte, hierarchisch gegliederte Kirche berufen, eine Gemeinschaft, die sich, wie auf der natürlichen Ebene Staat und Volk, nicht nur durch Gesinnung und Willen zusammenfügt, sondern übernatürlich wesentlich eine innere Einheit und Ganzheit bildet, in die auch das Natürliche aufgenommen und emporgeführt wird. Wenn des Deutschen Sehnsucht stets nach dem Reich ging, in dem sich unter einer starken und großen Füh-

rung die Kräfte der einzelnen entfalteten und in der Ordnung des Ganzen zusammenfügten, um so eins im Denken und im Handeln zu leben und sich zu vollenden, kann man eher sagen, daß der Deutsche wesentlich katholisch sei. Denn die katholische Kirche bietet die Einheit und Stetigkeit des Denkens wie des Handelns durch ihre Lehr- und Hirtenautorität. Dadurch, daß sie vom Heiligen Geist gelenkt ist, wird sie fähig, unter Wahrung der unveränderlichen Wahrheit im Wechsel der Zeit stets lebendig zu bleiben. Der Verlauf des geschichtlichen Geschehens aber, in dem wohl die geringere und größere Nähe zu Christus immer eine Rolle spielt als das Ringen des Einzelnen und der Völker, stellt eine echte Entfaltung dar, im guten Sinn eine Entwicklung, die Sankt Paulus ein wirkliches Wachsen zur Altersreife Christi nennt. Sie geht, und das ist das Geheimnis Gottes, dessen Gedanken nicht die unsern sind, durch Tod zur Auferstehung, durch Leiden zur Seligkeit, durch Schwäche zum Sieg.

Der gegenwärtige Krieg mit seinen Folgen, deren auf jeden Fall große Ausmaße noch nicht abzusehen sind, erscheint als ein neuer Abschnitt in der Entfaltung des deutschen Volkes, ein neuer Abschnitt auch für sein religiöses Werden und Wachsen. Es ist uns nicht eine bloße schöne Huldigung, wenn wir sagen, daß auch Rudolf Alexander Schröder dazu seinen Teil beiträgt. Wenn er den ewigen deutschen, humanistischen, christlichen Besitz lebendig in sich trägt, mehrt und unserem Volk in seinem Dichten und Denken nahebringt, macht er uns alle darauf aufmerksam, daß die äußern Formen unseres Seins gerade in der Zeit einer Wende aus den innersten Quellen herausprießen, die darum besonders jetzt in der Mitte unseres Bewußtseins stehen müssen.

KIRCHE UND KULTUREN

Von Jos. Alb. Otto S. J.

Das geistige Ringen um die Fragen der missionarischen Begegnung mit den Kulturen der Welt wird immer eindringlicher. Kirche wächst ja nicht in kulturleerem Raum. In seinem wesentlichen, religiös-sittlichen Gehalt ist das Christentum zwar keiner artgebundenen Kultur ausschließlich verpflichtet, sondern ganz auf das Allgemeinmenschliche angelegt, „an alle Völker gesandt". Tatsächlich ist es aber mit der abendländischen Kultur, die von ihm weitgehend mitgeschaffen wurde, tiefgreifende Bindungen eingegangen. Diese sind nicht von dogmatisch-unbedingter, sondern nur von geschichtlich-bedingter Notwendigkeit. Unter dieser geschichtlich gewordenen abendländischen Kulturgestalt bringt heute die Kirche das Erlösungsgeheimnis Christi den Fremdvölkern der Erde. Sie stellt dadurch an diese Forderungen, die sie an unsere heidnischen Vorfahren nicht gestellt hat. Heute wird eben nicht mehr der noch unentfaltete Same des Christentums — das „Senfkörnlein" — in den Kulturboden der Missionsvölker eingepflanzt, sondern ein zum Zweig ausentwickelter Ableger der zum „Baum" herangewachsenen Kirche. Die Heiden müssen heute zum Christentum Christi auch die menschlichen Zutaten, und zwar in abendländischer Prägung, annehmen. Freilich dürften der Jungkirche der Missionsländer von heute viele innere Kämpfe und dogmatische Streitigkeiten früherer Jahrhunderte erspart bleiben, da ihr Glaube und Gnade in festgewordener, allerdings wesentlich abendländisch gebundener Formung vermittelt werden.

Dennoch kann heute niemand mehr über die Notwendigkeit missionarischer Anpassung an die Fremdkulturen ernstlich im Zweifel sein, erst recht nicht, da das völkische Selbstbewußtsein und die rassische Selbstbehauptung gegenüber dem europäisch-amerikanischen Kulturimperialismus im Wachsen ist, wenigstens bei den Hochkulturen des Fernen Ostens, und die Erkenntnis der artgebundenen Unterschiede der Kulturen in Missionskreisen immer weiter um sich greift. Kraftvoll betonte Pius XII. gleich in seinem ersten Weltrundschreiben „Summi Pontificatus" vom 20. Oktober 1939 diesen kirchlichen Anpassungswillen: „Die Kirche bewahrt mit größter Treue die erzieherische Weisheit Gottes. Sie kann daher nicht daran denken und denkt nicht daran, die für jedes Volk eigentümlichen Sonderwerte anzutasten oder minder zu achten, die von jedem mit empfindsamer Anhänglichkeit und mit begreiflichem Stolz gehegt und als kostbares Vätergut betrachtet werden.... Die Kirche begrüßt freudig und begleitet mit mütterlichem Wohlwollen jede Einstellung und Bemühung für eine verständige und geordnete Entfaltung solcher eigengearteter Kräfte und Strebungen, die im innersten Eigensein jedes Volkstums wurzeln.... Jedwede Gebräuche und Gewohnheiten, die nicht unlösbar mit religiösem Irrtum verknüpft sind, werden stets mit Wohlwollen geprüft und — wenn immer möglich — geschützt und gefördert."[1]

Offen bleibt nur die Frage nach den Grenzen der Anpassung: Wieweit dürfen und müssen einheimische Werte und Formen in das Christentum jenes Fremdvolkes eingefügt werden? Und wichtiger noch: Wieweit dürfen und müssen rein abend-

[1] Act. Ap. Sed. 31 (1939) 576 f.

ländische Werte und Formen aus dem Christentum jener Fremdvölker ausgestrichen werden, damit Raum für die einheimischen Werte und kein unmöglicher Mischmasch geschaffen wird, damit das Christentum in Japan, China, Indien nicht Stück eines äußerlichen europäisch-amerikanischen Kulturfirnisses bildet, sondern innerstes Wesensstück des Japanertums, des Chinesentums, des Indertums, wie es bei uns ein Wesensstück, ja das Herzstück abendländischer Kultur geworden ist, anders beim Italiener, anders bei uns Deutschen. Man darf sicher bei der Anpassung nicht auf halbem Weg stehen bleiben und dadurch die Anpassungsmethode um ihren Erfolg bringen. Es gilt nicht nur rein bürgerliche, unreligiöse Bräuche neben dem europäisch geformten Christentum bestehen zu lassen — etwa den bürgerlichen Kaiserkult, Konfuziuskult und Ahnenkult im Fernen Osten —, sondern das Christentum selbst muß einheimisch und darum bei den nichteuropäischen Völkern enteuropäisiert werden. Das gilt nicht nur für die liturgische, rechtliche, aszetische Ausprägung des Christentums, sondern in etwa auch für die dogmatische. Dogma ist eine gottgeoffenbarte Wahrheit, die vom kirchlichen Lehramt allgemein verpflichtend und unfehlbar vorgelegt wird. Der gottgeoffenbarte Inhalt des Dogmas ist selbstverständlich allvölkisch. Aber seine geistige Formung und äußere Wortprägung, die oft erst nach langen theologischen Kämpfen gefunden wurde, trägt deutlich menschliche, darum geschichtlich und völkisch bedingte Spuren. Daher ist es nicht ausgeschlossen, daß andersgearteten Völkern die abendländische Fassung des Dogmas weniger zusagt, daß diese einmal unter kirchlicher Leitung ihnen angepaßtere Formungen und Prägungen des gottgeoffenbarten Glaubensinhaltes suchen und finden werden und dabei in dem Glaubensschatz Wahrheiten und Einsichten entdecken, die der abendländischen Denkart bisher nicht recht greifbar waren. Es ist mehr als ein geistreicher Einfall, wenn Pierre Charles meint: den eigentlichen Johanneskommentar werde erst ein Inder schreiben.

Durch den beispiellosen Kulturumbruch der Gegenwart, der unaufhaltsam bis in die letzten Urwaldwinkel Afrikas und die entlegenste Koralleninsel des Pazifik vordringt, erfährt die Anpassungsfrage eine Verschärfung, wie sie der Beginn der Weltmission zur Zeit Xavers nicht gekannt hat. Die äußere Anpassung an die einheimischen Kulturformen, die weitgehend unter dem hemmungslosen Anprall der welterobernden europäisch-amerikanischen Zivilisation zerbröckeln, nicht nur bei den Hochkulturen des Fernen Ostens, sondern fast noch mehr bei den Naturvölkern Afrikas, und vielfach von der eingeborenen Jugend, zumal im schwarzen Erdteil, bewußt, oft geradezu leidenschaftlich als überlebt aufgegeben werden, tritt an Bedeutung hinter der innern Anpassung an die arteigenen, schöpferischen Kulturkräfte und Kulturanlagen der farbigen Völker zurück. Immerhin werden trotz des Siegeszuges der abendländischen Zivilisation zum mindesten die fernöstlichen Hochkulturvölker ihre Eigenart, die durch Blut, Umwelt und geschichtliche Fügung geprägt wurde, weitgehend zu wahren suchen. Der Japaner wird auch im europäischen Gewand wesentlich Japaner bleiben. Darum muß sich das Christentum nicht an die Vergangenheit zerfallener und sich wandelnder Fremdformen anpassen, sondern an die Gegenwart, genauer: an die werdende Zukunftsgestalt der farbigen Völker. Mission muß also als „schöpferische Neugestaltung in Christus aus Gottes Heiligem Geist und dem arteigenen Wollen der Völker" begriffen und durchgeführt werden [2].

Hier liegt denn die ganze Problematik heutiger Mission. So leicht es in früheren Zeiten war, die Fremdheit der äußern, sichtbaren Kulturformen festzustellen, so schwierig ist es heute, das Andersgeartetsein der innern, unsichtbaren, seelischen Kulturkräfte und Kulturveranlagungen zu erspüren, erst recht, wenn diese sich in steigendem Maß hinter einer europäisch-amerikanischen Kulturfassade verbergen. Biologisch gesprochen, muß die Anpassung weniger an den sich wandelnden Phänotyp als an den mehr beharrenden Genotyp geschehen, aus dessen schöpferischem Urgrund unter der Befruchtung der abendländischen Kulturbegegnung sich langsam ein neuer, aber artgemäßer Phänotyp herausgestalten wird. Das gilt auch für den Neger, so sehr dieser auch unter dem unaufhaltsamen Einbruch der europäischen Zivilisation mit erschreckender Haltlosigkeit sein angestammtes Afrikanertum aufzugeben droht und jede Maßregel der Mission und Kolonialmacht zur Erhaltung seiner einheimischen Werte beargwöhnt, als sollte er in seinem primitiven Afrikanertum gewaltsam festgehalten und von den Gütern der europäischen Zivilisation künstlich ferngehalten werden. Und doch kann der Neger nicht zum Europäer „umgezüchtet" werden, auch nicht geistig, selbst wenn die schwarze Jugend es teilweise leidenschaftlich anstrebt. Wohl kann er seine Anlagen unter europäischer Führung zu neuen, artgemäßen Formen entfalten, vielleicht auch anreichern. Er bleibt aber Neger und muß es durch Entfaltung und Befruchtung seiner Art immer mehr werden. D. Westermann, einer unserer ersten Afrikanisten, kennzeichnet das Bildungsziel des Negers dahin: „Nicht Nachahmung der europäi-

[2] Vgl. die Gedanken zu einer Theologie der missionarischen Begegnung in unserer Schrift: Kirche im Wachsen. Vierhundert Jahre Jesuitenorden im Dienst der Weltmission. Von J. A. Otto S. J. Mit einem Geleitwort von Alois Fürst zu Löwenstein. kl. 8° (220 S.) Freiburg i. Br. 1940, Herder. Geb. M 3.60, S. 18—30.

schen, sondern Vervollkommnung seiner eigenen Natur führt ihn zum Ziele, und dieses Ziel muß für ihn sein, nicht anderen Rassen gleichartig, sondern innerhalb seiner eigenen Möglichkeit ihnen gleichwertig zu werden."[3] Leider ist heute noch immer die Frage ungeklärt: wieweit Kulturgut artgebunden und daher unübertragbar ist, wieweit fremdes Kulturgut nicht bloß äußerlich durch Nachahmung angenommen, sondern auch innerlich ergriffen und artgemäß zu eigen gemacht werden kann. Sicher ist die Artgebundenheit einzelner Kulturgüter verschieden. Technische Zivilisation ist weniger artgebunden und darum leichter übertragbar als Kunst, Recht, Religion. Auch ist die Wandelbarkeit und Entwicklungsspannweite bei den Rassen verschieden. Daß das Christentum innerhalb der Spannweite aller Völker liegt, beweist nicht nur die missionarische Erfahrung von 19 Jahrhunderten, sondern steht auch theologisch fest.

Sehr bedeutsam in unserer Frage ist die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand der Religion und dem subjektiven Ergreifen dieses Gegenstandes, zwischen den gegenständlichen Glaubenswahrheiten und der persönlichen Gläubigkeit. Die gegenständliche Welt des Christentums, die im Dogma ausgesprochenen Tatsachen, Personen, Dinge, Geschehnisse — Dreifaltigkeit, Schöpfung, Gnade, Sündenfall, Menschwerdung, Erlösung, Kirche, Vergeltung — stehen jenseits von Blut und Boden, haben also metaphysische, allmenschliche Geltung. Anders die persönliche Gläubigkeit und Frömmigkeit, mit der Volk und Einzelpersonen die Welt objektiver Wirklichkeiten erfassen. Gläubigkeit und Frömmigkeit — Religiosität im Unterschied zu Religion — stehen unter dem Einfluß von Vererbung, Umwelt, geschichtlicher Fügung, sind also weitgehend artgebunden und daher unübertragbar. Diese grundlegende Unterscheidung zwischen Glaube, als Gegenstand und Inhalt gefaßt, und Gläubigkeit, als subjektive Haltung verstanden, wird leider bei der Auseinandersetzung über die Problematik der Mission vielfach ganz übersehen. Und doch liegt hier die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Anpassung des Christentums selbst, das eben nicht nur objektiver Glaube, sondern auch subjektive Gläubigkeit ist. Nur wer Christentum einseitig und darum falsch in Gläubigkeit auflöst — eine Gefahr, der die protestantische Theologie im letzten Jahrhundert zu erliegen drohte —, muß notwendig die Allgültigkeit des Christentums anzweifeln. Dagegen wird jemand, der Christentum nur als objektiven Glauben sieht, anpassungsfeindlich sein und fremde Gläubigkeit durch die eigene Gläubigkeit, die er irrig auch für objektiven Glauben hält, vergewaltigen. Das Christentum als die objektive Erlösung aller in Christus ist die einzige, gottgewollte, absolute Religion aller Völker und kann darum in seinem gottgeoffenbarten Wesen — Dogma, Recht, Liturgie, Aszese — nichts enthalten, was mit irgend einer Volksart unvereinbar wäre. Daraus folgt aber keineswegs, daß nun menschliche Zutaten abendländischer Prägung im geschichtlich gewordenen Christentum, also abendländische Gläubigkeit in Dogma, Recht, Liturgie, Aszese, für alle Völker passen. Christentum wird in der Seele der farbigen Völker nur Wurzel fassen, volksechtes Christentum werden, wenn man in der Missionierung alles artfremde Europäertum beseitigt, soweit es sich nicht als allmenschlicher Wert harmonisch einfügen läßt.

Im übrigen wird die praktische Lösung all dieser Fragen nicht vom ausländischen, volksfremden Missionar kommen, auch wenn er sich als der große Liebende noch so tief in die Wesensart seines Missionsvolkes einfühlt. Die Einschmelzung des Christentums in die einheimische Volksart, die Neuschöpfung einheimischen Christentums kann sich unter Führung des Heiligen Geistes nur in der Seele des Einheimischen selbst vollziehen. Innere Anpassung kann letztlich nur durch persönliche Anpassung geschehen, durch Nationalisierung des Missionspersonals, durch Heranbildung einheimischer Bischöfe, Priester und Helfer, ein Zusammenhang, auf den Pius XII. in seinem ersten Weltrundschreiben hinwies (a. a. O. S. 577). Die Zahl von 45 farbigen Bischöfen, 7000 farbigen Priestern, 3000 farbigen Missionsbrüdern, 20 000 farbigen Schwestern und 170 000 farbigen Laienhelfern beweist, daß ein tüchtiger Anfang gemacht worden ist. Erst wenn Mission als passive Hinnahme des Christentums durch die farbigen Völker aus der Hand des abendländischen Missionars zu aktiver Christianisierung Asiens durch Asien und Afrikas durch Afrika wird, findet die Frage der Anpassung ihre letzte Lösung; denn die missionarische Begegnung zwischen Christus und Heidenvolk kann nur im Innersten der einheimischen Seele selbst zu arteigenem, volksechtem Christentum fruchtbar werden. Der ausländische Missionar ist nur Pfadfinder Christi zur Seele der Völker.

So schwierig schon die grundsätzliche Klärung der Anpassungsfrage ist, um so erdrückender wird sie, wenn man an die quellende Fülle der lebendigen Völkerwirklichkeit selbst herantritt, wie sie etwa in der „Großen Völkerkunde", die unter Mitarbeit von Fachleuten von H. A. Bernatzik her-

[3] Der Afrikaner heute und morgen (Essener Verlagsanstalt 1937) 309. — Ob die „Gleichwertigkeit" als Bildungsziel allerdings erreichbar ist, hängt davon ab, wieweit eine dementsprechende Anreicherung der Anlagen bei der jetzigen Erbmasse des Negers überhaupt möglich ist.

ausgegeben wurde, in Wort und Bild eindrucksvoll weiteren Kreisen zugänglich gemacht ist[4]. Das Werk läßt die ungeheure Größe der missionarischen Aufgabe erleben, die Dringlichkeit der Anpassung, die Notwendigkeit völkerkundlichen Studiums für die Missionare. Jede Mission sollte ihren völkerkundlichen Sachberater unter den Missionaren haben. Wertvoll ist vor allem die gründliche, fast den ganzen dritten Band umfassende Darstellung, die W. Krickenberg den eingeborenen Kulturen und ihrem Aufbau in den beiden Amerika widmet. Europa, Asien, Afrika und Südsee sind in Einzelartikel unter verschiedene Verfasser aufgeteilt, wodurch die Einheitlichkeit nicht unbedeutend leidet. Hingewiesen sei nur noch auf die kurze Übersicht, die H. Baumann dem Kultursystem Negerafrikas gibt. Weit ausführlicher und gründlicher hat Baumann seine Auffassung in der „Völkerkunde von Afrika" dargestellt[5]. Mit Scharfsinn und umfassender Stoffbeherrschung arbeitet er die verschiedenen Kulturkreise und Kulturprovinzen, ihre Ursprünge, Entlehnungen und gegenseitigen Beeinflussungen heraus und widmet ihren kulturellen Bestandteilen eine eingehende Beschreibung. Wichtig und neu für eine Völkerkunde ist im zweiten und dritten Teil die Darstellung über „Sprache und Erziehung" (Westermann) und „Die fremden Einflüsse in das Leben der Afrikaner und ihre Folgen" (Thurnwald). Damit ist von der theoretischen Völkerkunde eine Brücke zu ihrer praktischen Auswertung im kolonialen und missionarischen Arbeiten geschlagen. Man sieht in Afrika kein totes Museum für Völkerkunde, sondern den Lebensraum lebendiger Menschen, die unter europäischen Einflüssen einem Kulturwandel unterliegen, der wohl beispiellos in der Kulturgeschichte der Menschheit ist und an den Neger Aufgaben stellt, die noch kein Volk der Erde in so kurzer Frist zu bewältigen brauchte. Nur wünschte man im dritten Teil eine stärkere Berücksichtigung der missionarischen Einflüsse, weniger nach ihrer allgemein kulturellen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, rechtlichen als vielmehr nach ihrer religiös-sittlichen Seite, zumal bekanntlich bei den Naturvölkern Afrikas das religiöse Leben mit der Gesamtkultur aufs innigste verbunden ist. Dazu müßte aber die Missionsliteratur weit mehr herangezogen werden, als es gewöhnlich bei Völkerkundlern zu geschehen pflegt. Im übrigen wird gerade von Westermann die bahnbrechende Bedeutung der Mission für Erforschung und Erhaltung der Eingeborenensprachen restlos anerkannt. In der „Völkerkunde von Afrika" hat deutscher Gelehrtenfleiß ein vorbildliches Handbuch für Forscher, Kolonialbeamte und Missionare geschaffen.

In der „Großen Völkerkunde" von Bernatzik sind die beiden Einleitungen des Herausgebers nicht frei von Widersprüchen, Unausgeglichenheiten und darum trotz wertvoller Anregungen ziemlich unbefriedigend. Für die Missionsarbeit hat Bernatzik wenig Verständnis, was aus seiner oberflächlichen Auffassung vom Christentum als abstrakter Trostethik für das Jenseits (I 25 f. 48) allerdings begreiflich ist. Mit dem lebendigen Glaubensleben in den Missionsgemeinden scheint er nie auf seinen Reisen in engere Fühlung getreten zu sein (vgl. I 48); sonst hätte er wohl auch die tendenziöse Bildauswahl seiner Einleitung unterlassen. Keineswegs leugnen wir Mißgriffe und Irrtümer in der Missionsarbeit alter und neuer Zeit. Irren ist menschlich. Und auch Bernatzik ist auf seinen Reisen der von ihm mit Recht so hochgewertete „Kontaktfaktor" (I 23) auch schon einmal gründlich mißlungen, wie seine Frau in „Afrikafahrt" (Wien 1936, S. 87ff.) ausführlich erzählt.

Eine überlegene Ergänzung und Berichtigung für die Ansichten Bernatziks über Kulturbegegnung der abendländischen Zivilisation mit den Primitivvölkern bietet das neue Werk von Westermann: „Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit"[6]. Behandelt werden Volkskraft, Wirtschaft, Gesellschaft und Recht, Erziehung und Mischlingsfrage bei den Naturvölkern in Afrika (Westermann), Indien und Südostasien (Fürer-Haimendorf), Südsee und Australien (Nevermann), Nordamerika (Haeckel) und Iberoamerika (Quelle). „Worauf es uns Verfassern dieses Buches ankam, war die Aufzeichnung des heutigen Bestandes und ein Hinweis auf die zukünftigen Aussichten desjenigen Teils der Menschheit, der bisher unter bescheidenen äußeren und inneren Bedingungen und in enger Angleichung an seine natürliche Umgebung abgeschlossen für sich lebte, heute aber lernen muß, Anschluß an die größere Familie der Kulturmenschheit zu finden" (S. VI). Diese gründliche Studie ergibt: daß der Einfluß der abendlän-

[4] Die Große Völkerkunde. Sitten, Gebräuche und Wesen fremder Völker. Unter Mitarbeit namhafter Fachgelehrter hrsg. von Dr. H. A. Bernatzik. 4° Leipzig 1939, Bibliographisches Institut. Geb. M 48.— I. Bd.: Europa und Afrika (384 S. mit 199 Abb. u. 3 Tafeln). II. Bd.: Asien (375 S. mit 270 Abb., 21 Taf. u. Kart.). III. Bd.: Australien und Amerika (380 S. mit 86 Abb. u. 3 Taf.).

[5] Völkerkunde von Afrika. Mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgaben. Von H. Baumann, R. Thurnwald u. D. Westermann. Gr. 8° (665 S. mit 461 Abb. u. 23 Karten.) Essen 1940, Essener Verlagsanstalt. Br. M 15.—

[6] Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit. Unter Mitarbeit von D. Westermann, Chr. v. Fürer-Haimendorf, H. Nevermann, J. Haeckel, O. Quelle hrsg. von D. Westermann. 8° (398 S.) Stuttgart 1940, Enke-Verlag. Geh. M 22.—, geb. M 24.—

dischen Zivilisation sehr verschieden bei Völkern, Ländern und Kulturen ist, mehr oder weniger schädigend, mehr oder weniger fördernd. Jedes verallgemeinernde Urteil ist irrig. Verschieden ist auch die schnellere oder langsamere Angleichung an die neue Zeit. Überall läßt sich eine steigende Wertung und Sorge für die Naturvölker bei den Kolonialmächten feststellen. Hingewiesen sei auf das Urteil von Quelle über die vielverlästerten Kolonialmethoden der Spanier, die „eine großzügige Sozialgesetzgebung" einführten, „wie sie bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts kein anderes europäisches Kolonialvolk in seinen Kolonien" besaß (326), wie sich überhaupt die alte spanische Kolonialmethode vorteilhaft von der alten angelsächsischen unterschied (Haeckel 305). Das kluge, einfühlende Verständnis der Mission in die angestammte Art, ihre Sorge für die Erhaltung der einheimischen Sprachen und Kulturen, für eine gesunde Überleitung in die neue Zeit wird von allen Verfassern immer wieder betont. Fürer-Haimendorf urteilt über Indien: „Im allgemeinen kann gesagt werden, daß die Baptisten-Mission der angestammten Kultur der Eingeborenen am wenigsten Verständnis entgegenbringt, die katholische Mission am meisten" (186). Mit Berufung auf den indischen Ethnologen Sarat Chandra Roy hält er die Jesuitenmission von Chotanagpur für vorbildlich in der Anpassung an die Veranlagung der Primitivstämme. Hier liegt wohl auch ein entscheidender Grund, warum gerade diese Mission, deren Christengemeinden durch den deutschen Missionar P. Joh. Hoffmann eine vorbildliche wirtschaftlich-soziale Organisation erhielten, auch zahlenmäßig die erfolgreichste Mission ganz Indiens ist.

Für die entscheidende Bedeutung, die der Mission gerade im neuen Afrika zukommt, sei hier auf die schon erwähnte Arbeit des bekannten deutschen Afrikanisten D. Westermann verwiesen: „Der Afrikaner heute und morgen" (Essen 1937). Seine Überzeugung gipfelt in den Sätzen: Der einheimische (heidnische) Glaube sei unter dem Einbruch der europäischen Zivilisation in unaufhaltsamem Zerfall begriffen. „Wenn der schwindende Glaube nicht durch einen neuen ersetzt wird, so bleibt ein wesentlicher Teil des Innenlebens unfruchtbar oder wird von wertlosem Unkraut überwuchert, ein Zustand, der dem gesunden Wachstum der Rasse hinderlich sein muß" (226). „Durch den Zusammenbruch der überlieferten Religion verlieren die Eingeborenen einen wesentlichen Teil ihrer Lebenswerte. Etwas Neues muß an die Stelle des Alten treten, und dies kann unter den gegebenen Umständen nur das Christentum sein" (239). Daß die Neger diese Tatsache selbst begreifen, erhellt aus dem beispiellosen Aufschwung der afrikanischen Missionen in den letzten Jahren. Auch handelt es sich bei Annahme des Christentums durch die Neger nicht um einen „Ersatz in äußeren Belanglosigkeiten" (Bernatzik I 48), sondern um ein lebensmächtiges Ergreifen der religiös-sittlichen Innenwelt des Negers, wie Westermann eindringlich betont und die Erfahrung der Mission unleugbar erhärtet. Neben der allgemeinen kulturellen Auswirkung der Mission auf das Leben der Naturvölker hätten wir auch in dem Sammelwerk von Westermann über die Naturvölker eine stärkere Herausarbeitung der eigentlich religiös-sittlichen Wirkungen gewünscht; denn hier liegt die Hauptarbeit der Mission. Es wäre dringend gefordert, daß diese wesentliche Ergänzung bald von völkerkundlich geschulten Missionaren geleistet wird!

In diesem Zusammenhang verdienen noch die beiden zügig geschriebenen Afrikabücher von G. A. Gedat Erwähnung[7]. Während „Wunderwege durch ein Wunderland" ein in Wort und Bild „wundervolles" Fahrtenbuch von seiner großen Afrikareise ist, geht er in „Was wird aus diesem Afrika?" auf die Problematik des werdenden Neu-Afrika in der Sicht der protestantischen Mission ein. Solche Werke geben doch ein wesentlich anderes, lebensnäheres und darum lebenswahreres Bild von christlicher Mission als Bernatzik. Auch Gedat urteilt: „Alle Versuche zur Lösung der wirtschaftlichen, sozialen, rasse- und kulturpolitischen Probleme Afrikas werden wenig nutzen, wenn es nicht gelingt, an der entscheidendsten Stelle einzugreifen. Diese aber ist die Frage der religiösen Bindung der heute mehr und mehr glaubenslos werdenden Millionen schwarzer Menschen. Die Zukunft Afrikas, die natürlich im engsten Zusammenhang mit der Zukunft der andern Erdteile steht, wird entscheidend davon beeinflußt werden, ob es gelingt, diesen entwurzelten Menschen einen Glaubensgrund zu geben, nachdem ihnen ihr alter Glaube zerbrochen ist wie Glas... Die Rettung Afrikas liegt im Evangelium" (59 f.). Auch räumt Gedat mit der naiven Romantik Rousseauscher Prägung auf, die noch heute in manchen Köpfen spukt, als seien die Wilden bessere Menschen ohne die Mission. „Heidenangst" ist nicht nur ein Wort. In Afrika ist sie erschütternde Wirklichkeit, die bittere Frucht des heidnischen Zauberwesens und Geisterglaubens. Auf die afrikanische Frage gibt es nach Gedat

[7] Wunderwege durch ein Wunderland. Ein Fahrtenbuch. Von G. A. Gedat. 4° (186 S. mit 131 Abb.) Stuttgart 1939, Steinkopf. Kart. M 5.50. — Was wird aus diesem Afrika? Erlebter Kampf um einen Erdteil. Von G. A. Gedat. Mit einem Geleitwort von Kolonialstaatssekretär a. D. Dr. v. Lindequist. 8° (228 S. mit 40 Bildtafeln.) Stuttgart 1938, Steinkopf. Kart. M 4.80, geb. M 5.50.

letztlich nur die eine Antwort: „Christus der Herr" (287).

Nicht minder dringlich ist die Anpassungsfrage für die Kulturvölker des Fernen Ostens. Hier ist auf dem Gebiete der künstlerischen Anpassung schon bahnbrechende Arbeit geleistet, wie die beiden Schriften von Sepp Schüller, des unermüdlichen Erforschers der Missionskunst, deutlich machen [8]. Die Bilder zeigen, wie sich christlicher Inhalt und einheimische Form gegenseitig bereichern und zu einer harmonischen Einheit verschmelzen, die ganz christlich und ganz einheimisch ist. Darüber hinaus wird diese Missionskunst zu einem geistigen Verständigungsmittel zwischen West und Ost. Der uns bekannte christliche Inhalt macht uns die fremdartigen Formen verständlich. Und den Fremdvölkern wird durch die ihnen vertraute Form der fremde christliche Inhalt innerlich nahegebracht. Die Missionskunst wird zur Brücke gegenseitigen Verstehens und Achtens zwischen den Kulturen ohne artwidrige Vermischung, da ja die Ufer getrennt bleiben. Auch von maßgebender protestantischer Seite werden diese Leistungen katholischer Missionskunst anerkannt. G. Rosenkranz urteilt in einer äußerst anregenden Schrift [9], die aus seiner Missionsstudienreise nach Japan-China entstand und gerade den Fragen der missionarischen Kulturbegegnung im Umbruch der Gegenwart nachspürt, über das Kunstschaffen des Künstlerkreises um Lukas Chen an der Katholischen Universität von Peking: „Es ist eine katholische Kunst, die da heranwächst; aber wie diese Kunst die Gestalten der Heiligen Geschichte aus dem Erlebnis der chinesischen Seele formt, das ist schon nicht mehr Verheißung, sondern beglückende Erfüllung" (289).

Ein unzweideutiger Ausdruck des missionarischen Anpassungswillens ist die endgültige Lösung der fernöstlichen Ritenfrage in der Duldung gewisser Bräuche zu Ehren des Konfuzius, der japanischen Kaiser und der Ahnen, wie sie Pius XI. 1935 und 1936 für Mandschukuo und Japan gab. Schon in seinem ersten Weltrundschreiben zeigte Pius XII. seinen Entschluß, auf dem Wege seines großen Vorgängers weiterzugehen, und dehnte die Neuregelung in der Mandschurei am 8. Dezember 1939 auch auf China aus, wo einst der Ritenstreit seinen Anfang genommen hatte [10]. Die Erlasse gründen in dem Kulturwandel des Fernen Ostens. Vieles, was früher mehr oder weniger mit Aberglauben vermischt war, kann heute als bürgerliche Ehrung gelten, wenigstens soweit diese Riten als verpflichtend durch die Regierung gefordert werden. Darüber lassen in allen drei Ländern die amtlichen Erklärungen kaum einen Zweifel. Der Erlaß für China geht insofern über den für die Mandschurei hinaus, als er dessen Einschränkungen ausläßt und den sog. Riteneid, der seit 1742 von allen Missionaren des Fernen Ostens abgelegt wurde und zur Beobachtung der päpstlichen Ritenverbote verpflichtete, aufhebt. Damit wurde für die schwierige Ritenfrage — Kaiserkult, Konfuziuskult, Ahnenkult, die drei Eckpfeiler ostasiatischer Kultur — eine Lösung gefunden, die von den alten Jesuitenmissionaren mit der Erklärung des Kaisers K'anghsis über den bürgerlichen Charakter dieser „Riten" schon um 1700 angebahnt wurde. Leider war die Zeit damals noch nicht reif für die heutige Lösung [11]. Endlich schaffte ein Erlaß des Heiligen Stuhles vom 9. April 1940 auch für Indien den malabarischen Riteneid ab, der schon längst ziemlich gegenstandslos geworden war, da ein großer Teil der verbotenen Volksbräuche nie von den Missionaren geduldet worden ist und andere im Laufe der Zeit verschwanden oder an Bedeutung verloren. Doch sollen die Vorschriften Benedikts XIV. vom Jahre 1744 für Indien noch weiter Geltung haben, „soweit sie nicht schrittweise vom Heiligen Stuhl einer Änderung unterzogen wurden" [12].

Man würde der Bedeutung dieser neuesten Entscheidungen Roms nicht gerecht werden, wenn man darin nur Bestimmungen für Einzelfälle sähe. Sie sind vielmehr Ausdruck einer zielklaren und wagemutigen Gesamthaltung der obersten Missionsleitung der Kirche gegenüber fremden Volkstümern. Auch handelt es sich nicht bloß um „Duldung", sondern, wie sich Pius XI. einmal äußerte, um eine „Pflicht" der Anpassung [13], also um ein „Recht" der Fremdvölker auf Wahrung ihrer völkischen Eigenart. Der „Osservatore Romano" (18./19. Dezember 1939) sieht in dieser Neuregelung der Ritenfrage geradezu eine weltmissionarische Wende: ein Zeitalter, das seinen schärfsten Ausdruck in den Verboten Benedikts XIV. von 1742 gefunden habe, gehe zu Ende und ein anderes, neues beginne.

---

[8] Neue christliche Malerei in Japan. Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-japanischen Künstler der Gegenwart. Zusammengestellt und gedeutet von Sepp Schüller. 8° (104 S. mit 44 Abb.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. — Christliche Kunst aus fernen Ländern: Afrika, Südamerika, Indien, Java, Indochina, China, Japan. Von Sepp Schüller. 8° (72 S. mit 48 Abb.) Düsseldorf 1939, Mosella-Verlag. Kart. M 2.—

[9] Fernost — wohin? Begegnungen mit den Religionen Japans und Chinas im Umbruch der Gegenwart. Von Dr. G. Rosenkranz. 8° (304 S. mit 38 Abb.) Heilbronn 1940, Salzer. Kart. M 6.80.

[10] Act. Ap. Sed. 32 (1940) 24—26.

[11] Vgl. über diese Erlasse die eindringliche Studie des bekannten Sinologen Pasquale D'Elia S. J. in Civ. Catt. 1940, I 123—135 191—202.

[12] Agentia Fides N 733, ND 96/40.

[13] Oss. Rom. 17. 12. 1939.

In der immer tieferen Erkenntnis und Anerkennung der seelischen Unterschiede von Völkern und Kulturen gründet der entschiedene Anpassungswille der Kirche: der Asiate und der Afrikaner sollen ganz und gar Asiate und Afrikaner bleiben und doch Christen werden.

KUNST UND LEBEN

Von Josef Kreitmaier S. J.

Daß Kunst und Leben innig zusammenhängen, nicht zwar so, daß Kunst für das Leben des Einzelnen unbedingt notwendig ist, wohl aber Leben für die Kunst, ist keine Frage, die jemals ernstlich bestritten worden wäre. Das Leben hat viele Quellen, unter denen die Kunst nur eine ist, die Kunst dagegen hat nur eine Quelle, und diese ist eben das Leben. Bevor ein Kunstwerk überhaupt entstehen kann, muß es schon lebendig gewesen sein im Innern des Künstlers, und während es entsteht, spendet es fortwährend Leben in der Künstlerseele, es beglückt den Meister während seines Schaffens; trotz aller Mühe und Arbeit, trotz vielleicht auch des Kummers, den ihm das Nichterreichen seines innerlich geschauten Bildes bereitet. Diese Beglückung vervielfältigt sich, sobald das Kunstwerk vollendet ist und aus seiner Einsamkeit in die Öffentlichkeit tritt: es spendet Leben nicht nur dem Künstler selbst, sondern auch den Beschauern und Hörern, die seine Sprache verstehen, mögen es ihrer viele sein oder nur wenige.

So weit ist alles klar und unmißverständlich. Die Schwierigkeiten beginnen erst, wo wir über den allgemeinen Grundsatz hinaus Kunst von Kunst, Künstler von Künstler, Empfänger von Empfänger zu scheiden versuchen. Denn hier zeigt sich alsbald, daß die ganze Frage weit mehr eine praktisch-psychologische als eine wissenschaftlich-ästhetische ist. Es öffnen sich da manche vergrabene Wahrheiten und Gesetzlichkeiten, die durchweg zu wenig beachtet zu werden pflegen und so zu schiefen Urteilen und unfruchtbaren Erörterungen und Erziehungsmaßnahmen führen müssen. Unsere heutige Sucht, aus allem ein Problem zu machen, hat uns das Selbstverständliche so fern gerückt, daß wir verblüfft werden, wenn das Selbstverständliche, das am liebsten schweigt, sich auch einmal bescheiden zu Wort meldet.

Es ist kein Mangel an Büchern und Aufsätzen, die Kunst als Kulturfaktor würdigen und darum mit Recht von der ästhetischen Norm her an die Frage herangehen. Alle diese Schriften werden nur von einer ganz verschwindenden Minderheit unseres Volkes gelesen. Weit spärlicher sind Veröffentlichungen, die Kunst als Lebensfaktor betrachten, und wenn auch, dann haben sie doch immer nur den engen Kreis ausgesprochener Kunstfreunde im Auge. Selbst Schriften über Volkskunst haben weit mehr wissenschaftlichen Charakter, als daß sie zu Lebensquellen für das Volk werden; ihr Wirkungskreis bleibt immer in der höchsten und einem Teil der mittleren Bildungsschicht. Aber Kunst ist Lebensfaktor nicht nur für eine bevorzugte Klasse, sondern in irgend einer Form für alle Menschen.

So ist denn die erste Frage, die unser Thema stellt, die nach der Bedeutung des Wortes Ästhetik. Ästhetik ist heute eine normative Wissenschaft geworden, die ihre Gesetze aus den Meisterwerken herleitet. Sie hat im Laufe der Zeiten ihre Normen bedeutend erweitern müssen. Wir brauchen nur an die klassizistische Ästhetik zu erinnern, deren engen Gesetzen sich eine Menge von Kunstwerken aus früherer und späterer Zeit nicht einfügen ließ. Das griechische Wort Ästhetik bedeutet überhaupt nichts Normatives, Gesetzgebendes, sondern wendet sich als Lehre von den Wahrnehmungen und Empfindungen an das Subjekt, an den Menschen überhaupt, ohne den künstlerisch Begabten vom Unkünstlerischen zu unterscheiden. Wenn der heilige Thomas sagt: pulchra sunt, quae visa placent, so hat er damit das Subjektiv-Psychologische deutlich gekennzeichnet. Auch der philosophische Grundsatz: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur", will sagen, daß die Einstellung des Subjektes bei allen äußern Eindrücken eine entscheidende Rolle spielt. Wenn wir in unserm Zusammenhang von „Leben" sprechen, so ist natürlich nicht der rein physikalisch-physiologische Lebensprozeß gemeint, der sich bei jedem Sehen und Hören vollzieht, sondern eine innere Bereicherung, die Umsetzung einer sinnlichen Wahrnehmung in einen geistigen Gewinn.

Wir haben uns, der normativen Ästhetik entsprechend, daran gewöhnt, das Wort „Künstler" nur bei Gestaltern zu gebrauchen, die über das Handwerkliche hinaus eine bedeutende Meisterschaft der Form erreicht haben, dementsprechend das Wort „Kunstwerk" nur bei hervorragenden Gebilden schöpferischer Hände. Das Minderwertige pflegt man „Kitsch" zu nennen, ein Wort, das, noch keine fünfzig Jahre alt, heute in aller Munde ist. Es sind nicht die ernsten Künstler, die mit diesem verächtlichen Wort so rasch zur Hand sind, da sie wohl wissen, wie schwierig es oft ist, ein unbedingt gültiges und gerechtes Urteil zu fällen; es sind vielmehr die in künstlerischen Dingen Halbgebildeten, die selbst gar nicht merken, wie oft sie sich selbst als Freunde des Kitsches

entpuppen, dann nämlich, wenn ein kitschiges Ding sich das Mäntelchen des gerade herrschenden Geschmackes umzulegen weiß. Wer die Augen offen hielt, konnte in den letzten Jahrzehnten einer Menge solcher kitschfeindlichen Kitschfreunde begegnen; sie leben auch heute noch.

Wollen wir die Beziehung zwischen Leben und Kunst erforschen, dann müssen wir das Wort Kunst in seinem weitesten elementaren Sinne nehmen. Jedes Gebilde menschlicher Hände und menschlichen Geistes, mögen die Hände auch ungeschickt und der Geist schwach sein, das nicht rein praktischen Zwecken dient, sondern einem Spieltrieb entspringt, dem Trieb, eine Lebenserhöhung wenigstens für sich selbst zu erreichen, ist Kunst in diesem weitesten Sinn. P. Lippert hat darum ganz recht, wenn er sagt, der Mensch habe sein erstes Kunstwerk geschaffen, als er begonnen habe, den Stock zu seinem eigenen Geschöpf zu machen, indem er ihm eine Form gab, oder eine Farbe oder einen Rhythmus des Schwunges, so wie seine Seele es ihm eingegeben habe[1]. Demnach ist schon das kleine Kind, das aus Lehm ein Haus nachbildet, der Straßenjunge, der eine bekannte oder selbsterfundene Melodie pfeift, der Musikdilettant, der mit ungeschulten Kräften, aber feurigem Eifer auf seiner Geige kratzt, ein Künstler, und sein „Geschöpf" ist ein Kunstwerk. In diesem elementaren Sinn ist also auch Kitsch Kunst, so hart das unseren Ohren klingen mag; er ist nur Kitsch und nicht mehr Kunst, wo das Gebilde weder für den Hersteller noch für andere Menschen eine Lebenserhöhung bedeutet, wo das Werk weder Kultur- noch Lebenswert besitzt, wenn z. B. der genannte Geiger nur lustlos und aus Zwang seine ohrenmarternden Übungen machte.

Kunst und Kitsch sind also, psychologisch und vom Leben her betrachtet, etwas Relatives. Was dem einen Lebensbereicherung bedeutet, erregt beim anderen Unlustgefühle. Was der eine als unecht empfindet, weil es zu seiner Seelenlage, zu dem von ihm erreichten Grad der Kultur nicht paßt, empfindet der andere als echt, weil es ihn irgendwie innerlich beglückt. Peter Raabe, der Präsident der Reichsmusikkammer, sagt in seiner Schrift „Die Musik im dritten Reich", was für andere Künste nicht weniger gilt: „Ziehharmonika kann helfen, den Menschen gut und glücklich zu machen, und die Missa sollemnis von Beethoven kann es auch. Aber nicht beide bei derselben Person." Dinge, die der veredelte Kulturmensch verachtet, wie Kasperle- und Marionettentheater, Moritaten-Balladen, gruselige Kriminalgeschichten, aufschneiderische Abenteuerromane, Schlagermelodien, alltägliche nach einem Schnittmuster gefertigte Tanz- und Marschmusiken, sind anderen Menschen Augen- und Ohrenweide, die ihrerseits gelangweilt an großen Meisterwerken vorübergehen. Mit den Maßstäben der üblichen Ästhetik, die ja, wie schon bemerkt, Abstraktion aus Höchstleistungen ist, kommt man diesen volklichen Lebensquellen nicht bei. Max Unold, der bekannte Maler, erzählt in seiner reizenden Studie „Interview mit Marionetten", wie er da begriffen habe, „zum erstenmal bewußt — doch nicht weniger bezaubert", daß er hier „die Illusion einer Illusion genoß. Ein Spiel des Lebens, durch Puppen aufgeführt, die ihrerseits Schauspieler vortäuschen: Spiegelung also eines Spiegelbildes der sogenannten Wirklichkeit"[2].

Wer jahrzehntelang aus den Ankäufen in Kunstausstellungen seine Schlüsse gezogen hat, weiß, welche Werke von privaten Käufern bevorzugt werden. Erst jüngst schrieb ein Berichterstatter über eine Kunstversteigerung, wo weit über den Schätzungspreis hinausgehende Preise bezahlt wurden, am auffallendsten sei das Gefallen der Käufer an einer bestimmten Art von gegenständlich harmloser, sauber und fein durchgeführter Anekdoten- und Genremalerei älteren bürgerlichen Geschmackes gewesen[3]. Ein Bild, dessen Inhalt nicht fesselt, das in temperamentvoller Technik hingefetzt ist, mag es künstlerisch noch so bedeutsam sein, gilt der breiten Masse nichts, oder es wird von einem Kaufkräftigen nur wegen des berühmten Künstlernamens als Kapitalanlage erworben. Durchmustern wir mit wachem Geist Kunsthandlungen geringeren Ranges, die Unterhaltungsprogramme, die Wohnungen auch gebildeter Kreise, die unübersehbare Menge illustrierter Blätter mit ihren Millionenauflagen, dann ist uns nicht mehr zweifelhaft, wonach der weitaus größte Teil unseres Volkes, sagen wir ruhig: neunzig von hundert, Verlangen trägt. Photographien von Tagesereignissen fesseln am meisten; an wirklichen Kunstwerken aber wird das gesucht, was an ihnen nebensächlich ist; für höhere Kunstwerte fehlt die Empfänglichkeit. So tritt Kunstersatz in den verschiedensten Formen an die Stelle wirklicher Kunst. Es ist schon richtig, was Erzbischof Gröber sagt: „In mancher Hinsicht bleiben überdies auch die Erwachsenen aller Zeiten schausüchtige und schaulustige Kinder" (Die Kunst als Glaubenskünderin).

Heute wird wohl niemand mehr die Bedeutung der Hausmusik verkennen, und wäre es auch nur ein Musizieren mit einfachsten Instrumenten bis zur Mundharmonika. Es liegt sowohl in der Natur dieser vielfach recht wenig ausdrucksfähigen Instrumente, als auch in dem meist sehr mangel-

[1] In dem Beitrag zur Hausenstein-Festschrift „Natur, Kunst und Gott", später in den Band „Vom Endlichen zum Unendlichen" aufgenommen.

[2] Frankf. Ztg. Beilage 7. 4. 40.

[3] Frankf. Ztg. 16. 2. 40.

haften Können der Spieler, daß wirklich künstlerische Leistungen nur in seltensten Fällen zustandekommen. Soll man deshalb alle diese Dinge mit eisernem Besen ausfegen? Wer von der Ästhetik ausgeht, müßte zu dieser Folgerung kommen. Wer aber vom Leben ausgeht, der duldet sie, weil er weiß, wie viel unschuldige Freude durch sie in die Seelen fließt, welch heilsame Ablenkung von den Härten des täglichen Lebens sie bedeuten. Darin, nicht in ihrem Kulturwert, liegt ihr Berechtigungsnachweis.

Entspricht eine solche Toleranz — bei aller Pflege der höheren Kunst — nicht auch der Kunstpolitik des Staates? Ist das nicht der tiefste Sinn von „Kraft durch Freude"? Der Kampf der Reichsregierung gegen die entartete Kunst gilt nicht dem lebendigen Volkstümlichen, auch wenn es künstlerisch nicht viel bedeutet, sondern der morbiden Kunst einer gewissen Intelligenz. Und zu den Bedenken, die aus ästhetischen Gründen gegen das Hauptlied der Bewegung geäußert wurden, hat eine sehr hohe für Kulturpolitik verantwortliche Stelle bemerkt, daß rein künstlerische Maßstäbe gegenüber der gewaltigen Wirkung des Liedes auf die Volksgenossen und seiner zusammenbindenden Kraft nicht angebracht seien. Auch hier ist also der Ausgangspunkt das Leben.

Hans Pfitzner hat dem gleichen Gedanken folgende Form gegeben: „Ist ein Walzer gut gelungen, in guter Stunde talentvoll komponiert, gefällt seine Melodie, sein Aufbau, beglückt er, wie er da ist, irgendwen, sei es, wer es wolle, wirklich und wahrhaftig, so hat er durchaus seine Existenzberechtigung im Sinne der Kunst schlechthin bewiesen; wenn auch, vollberechtigt, der für höhere Kunst Empfängliche sich von jener ganzen Sphäre als etwas ihm Fremden abwenden wird. Desgleichen wird etwa der Deutsche, dem einmal die Sprache Beethovens, Schumanns, Wagners ans Herz gegriffen hat, gewisse italienische und französische Opern — irgend einen Gounod, Thomas, Puccini — einfach nicht hören können, aber, wenn er ehrlich und urteilsfähig ist, zugestehen, daß sie in das Reich der Kunst irgendwie gehören, wenn auch nicht in seine Provinz; für ihn sind sie etwas ‚Schlechtes'" (Die neue Ästhetik der musikalischen Impotenz).

Ein Ersatzstoff für echte Kunst ist u. a. auch das Künstliche. Ein aus Strohhalmen geflochtenes Bild, ein aus Laubsägeteilen zusammengesetzter gotischer Dom fesselt die Menge mehr als ein erhabenes Kunstwerk. Mit viel Humor schreibt Jean Paul über diese Vorliebe für das Künstliche: „Ich meine aber weiter nichts als so viel: daß das Publikum z. B. einen Maler sehr gut bezahlt und rekommendiert, der aber etwan mit dem linken Fuß pinselte — oder einen Hornisten, der aber mit der Nase bliese — desgleichen einen Harfenierer, der mit beiden Zahnreihen griffe". Und an anderer Stelle über das Konzertpublikum: „Hebt noch etwas den Spießbürger empor am Ohr, so ist's zwei- oder höchstens dreierlei: erstens, wenn aus einem halbtoten Pianissimo plötzlich ein Fortissimo wie ein Rebhuhn aufknattert; zweitens, wenn einer, besonders mit dem Geigenbogen, auf dem höchsten Seile der höchsten Töne lange tanzt und rutscht und nun kopfunter in die tiefsten herunterklatscht; drittens, wenn beides vorfällt. In solchem Punkt ist der Bürger seiner nicht mehr mächtig, sondern schwitzt vor Lob" (Flegeljahre).

Gefühl für künstlerische Qualität läßt sich nur in jahrelangem Ringen gewinnen. Die wenigsten Menschen haben hierzu Zeit und Beruf. Woher sollte denn die Landbevölkereung mit Einschluß der kleineren Städte überhaupt nur die Möglichkeit haben, den künstlerischen Sinn zu verfeinern? Aber selbst in den weitaus meisten Großstädten liegt das Schwergewicht bei Handel und Industrie, und nur ganz wenige Kunstzentren ermöglichen eine gediegene ästhetische Schulung, weil sie nicht nur historische Kunst in öffentlichen Galerien bieten, sondern auch eine bedeutsame Künstlerschaft beherbergen. Aber ermöglichen bedeutet noch lange nicht verwirklichen. Denn ein gelegentliches Durchstreifen von Kunstsammlungen reicht nicht aus, um ein gediegenes Qualitätsempfinden zu bilden. Woher sollte denn der vielbeschäftigte Arzt, der Jurist, der Theologe, der Naturforscher die Zeit erübrigen, um all das kunstgeschichtliche Wissen sich anzueignen, die tausenderlei notwendigen Vergleichungen an Werken der lebenden Kunst vorzunehmen, die Geheimnisse des Technischen und Persönlichen bei den einzelnen Meistern zu ergründen, ohne das alles an der Oberfläche bleibt? Ihre Kulturverpflichtung ist durch ihren eigentlichen Beruf umgrenzt; Kunstverständnis aber liegt außerhalb ihres Berufes. Selbst Goethe, der universelle Geist, hat die Bemerkung gemacht: „Da sage ich mir denn ganz aufrichtig, daß ich von der Kunst, vom Handwerk des Malers wenig verstehe. Meine Aufmerksamkeit, meine Betrachtung kann nur auf den praktischen Teil, auf den Gegenstand und auf die Behandlung selber im allgemeinen gerichtet sein."[4]

Es liegt sodann in der Natur der Sache, in der Begrenztheit menschlicher Auffassungskraft, daß sich ein gründlich durchgebildetes Kunstverständnis zumeist nur auf eine bestimmte Kunst beschränkt. Goethe wiederum verstand von Musik so gut wie gar nichts, und Richard Wagner gesteht, daß ihm die Geheimnisse der bildenden Kunst verschlossen seien. Könnte es uns da wunderneh-

[4] Italienische Reise, Verona 17. Sept. 1786.

men, wenn die übergroße Mehrzahl der Menschen nicht nur einer, sondern allen Künsten als solchen fernesteht? Wir werden darum Tolstoi zustimmen müssen, wenn er sagt: „Die niedrigen Klassen mögen sich noch so sehr zivilisieren; die Kunst, die nicht von Anfang an für sie geschaffen ist, wird ihnen stets unzugänglich bleiben.“ [5] Mit dem Mangel an Qualitätsgefühl und Unterscheidungsgabe läßt sich dilettantische Liebe zu den Künsten wohl vereinigen. Allerdings liegt dabei die Gefahr nahe, sich von glitzernder Scheinkunst blenden zu lassen. Das mag vom Standpunkt der Kultur zu bedauern sein; das Erlebnis bleibt für jeden Fall ein Gewinn, denn das Leben steht höher als die Kultur.

Für alle diese Menschen ist das Verhältnis zur Kunst ein subjektives, d. h. sie wählen sich aus dem, was ihnen als Kunst erscheint, das aus, was ihnen etwas „gibt“, was ihnen Freude und Vergnügen macht. An der Werthaltigkeit der Form liegt ihnen nichts, nur an der Wirkung auf ihre Seele. So kann das formvollendete Werk nur eine geringe Wirkung in die Breite haben, das geringerwertige eine sehr weitreichende. Wir müssen die Menschen nehmen, wie sie sind. Wer unser Problem nicht nur rein akademisch behandeln will, sondern auf das strömende Leben Rücksicht nimmt, kommt notwendig zu Ergebnissen, die manche Idealisten enttäuschen, aber in der Wirklichkeit fortwährend ihre Bestätigung finden. Alle Menschen von irgend einer Schulbildung haben wohl die Namen eines Michelangelo, Raffael, Goethe, Beethoven, Wagner gehört, aber den wenigsten bedeuten die Werke dieser Meister auch nur ein Geringes in ihrem Leben.

Vielen Kulturmenschen liegt das „odi profanum vulgus et arceo“ weit mehr in ihrem vom Geistigen her blau gefärbten Blut, als sie eingestehen möchten. Wir werden uns aber durchaus mit der unbequemen Tatsache abzufinden haben, daß das Volk in seiner weitaus größten Mehrheit die Halbkünste und den Kunstersatz lieber hat als die Meisterwerke. Am ehesten sind noch die großen Schöpfungen der Architektur und wuchtiger monumentaler Denkmalkunst imstande, auch den einfachen Menschen zur Bewunderung zu zwingen, nicht schlichte, wenn auch noch so entzückende Bürgerhäuser, sondern gewaltig aufgetürmte Massen, die sich gebieterisch vor ihn hinstellen. Aber die Eindrücke bleiben bei ihm meist flüchtig; mit der Gewohnheit des Sehens verblassen sie bald. Der Durchschnittsrömer geht an seinem Kolosseum vorbei, während der Kenner nicht satt wird, die Harmonie der Linien und die riesenhaften Ausmaße immer wieder neu zu genießen. Und wenn Goethe von den Italienern seiner Zeit sagt, daß sie unter der Pracht und Würde der sie überall umgebenden Künste um kein Haar anders seien, als sie in Höhlen und Wäldern auch sein würden, so ist das zwar überspitzt gesagt, enthält aber immerhin ein Körnchen Wahrheit.

Wer unsern Ausführungen bis jetzt aufmerksam gefolgt ist, dürfte im klaren darüber sein, daß sie sich nicht auf das Kunstwerk in seiner Totalität, sondern lediglich auf die Form, und immer wieder auf die Form, auf die Kunst im allerengsten Sinne beziehen. Man würde den Verfasser völlig mißverstehen, wenn man das außeracht ließe. Denn selbstverständlich können große Meisterwerke, zumal wenn sie religiöse oder nationale Symbole sind, auch dem einfachen Mann aus dem Volk Leben spenden, wenn nur nicht eine ihm unverständliche Form dem Eindringen der Symbolik in die Seele im Wege steht oder der Gegenstand, z. B. das Bildnis eines Unbekannten, ein prunkloses Stilleben, ein schlichtes, nicht auf Effekt berechnetes Landschaftsmotiv, eine rhythmisch verwickelte oder in fremdartigen Tonschritten gehende Melodie, ihm keinerlei Teilnahme abzugewinnen vermag. Besteht dagegen irgend eine innere Teilnahme, so ist ihm das Kunstwerk als Ganzes der Lebensquell, der geformte Gegenstand, nicht, wie beim Ästheten, die Form des Gegenstandes. Das Denkmal des Königs Viktor Emanuel in Rom fesselt den heutigen Römer weit mehr als das Kolosseum, obwohl es an starker und gebändigter Form das antike Bauwerk nicht entfernt erreicht. Die nationale Symbolik des letzteren ist in seiner Seele verblaßt, die des neuen Denkmals noch lebendig.

Bei Menschen in gehobeneren Stellungen finden wir sehr häufig eine Art von Kunstdünkel. In ihren Kreisen gehören gelegentliche Kunstgespräche zu den gesellschaftlichen Verpflichtungen. So haben sie allerlei über Kunstfragen gehört und gelesen, was lediglich Wissensstoff geblieben ist und in der Seele keine tieferen Wurzeln fassen konnte. Ihre Liebe zur Kunst ist Kulturflitter, nicht Kultur, weil nicht von innen heraus gewachsen, sondern äußerlich angesetzt. Es sind nach dieser Rücksicht hin, wie Kirschweng einmal sehr zutreffend bemerkt, „künstliche Menschen mit künstlichem Leben“ [6]. Niemand wird es für ein Zeichen von Kultur halten, wenn der Berliner im Sommer nach dem Süden zieht, angetan mit hirschledernen Kniehosen und mit einem Gamsbart auf dem Hut. Beim Älpler ist seine Tracht wirklich Kultur. Der bekannte Volkskundeforscher Adolf Spamer schreibt in seinem ebenso gelehrten wie verschwenderisch ausgestatteten Werk „Das kleine

[5] In der Schrift „Gegen die moderne Kunst“, die neben viel Überstiegenem manche ausgezeichneten Gedanken enthält.

[6] Der Neffe des Marschalls.

Andachtsbild": „Die Kunst ist längst kein Lebensfaktor mehr, sondern vegetiert auch in der Bildungsschicht lediglich als standesgemäßer Wissensstoff gesellschaftlicher Konversationen fort."

Die Kunst, die der einfache Mensch liebt, mag sie ästhetisch auch anfechtbar sein, ist wirklich etwas Organisches, Lebenspendendes. Seine Liebe ist darum auch dauerhafter als die so oft wechselnde in höheren Kulturkreisen, bei denen Kunst und Leben nur eine lockere innere Verbindung besitzen, die darum auch sehr leicht jeder neuen „Richtung" anheimfallen. Es ist Kultur, ruhig einzugestehen, daß einem dies oder jenes nicht gefällt, oder daß man von der Sache überhaupt nichts versteht. Das ist ehrlich und offen. Der sogenannte Gebildete ist oft sehr wenig gebildet. Sein seelisches Bild ist gar kein „Bild", sondern etwas Zusammengestückeltes. Auch Künstler, die immer wieder ihre Ausdrucksformen ändern und sich allem Neuen anzupassen wissen, sind verdächtig, daß ihre Gestaltungskraft nicht aus dem Innersten ihrer Persönlichkeit kommt, sondern von außen gelenkt wird. Bei wirklich großen Künstlern gibt es solche Umbrüche nie, sondern nur Entwicklungsstufen.

„Die Seele der Kultur ist die Kultur der Seele." Das ist eines der tiefsinnigsten Worte, die je geprägt wurden. Die Seelen sind einander nicht gleich; eine bestimmte, festumrissene Individualität ist jedem von uns schon angeboren. Die weiteren Lebens- und Bildungsbedingungen scheiden die Menschenseelen noch weiter. Die Kultur eines großen Künstlers ist eine andere als die eines Fabrikarbeiters und Bauern. Was dann an Kultur von außen her einfließt, dafür muß in der Seele bereits vorgearbeitet sein, wenn der Zustrom zur Kultur der Seele beitragen, wenn das neue Reis vom Safte des Stammes ernährt werden soll. Natura non facit saltus: es gibt kein Überspringen von Stufen, ohne sofort den inneren Zusammenhang zu zerreißen. Dostojewski hat in einem seiner Romane einen ebenso rohen wie aufgeblasenen Gutsverwalter geschildert, der von seinen Bauern das Auswendiglernen französischer Vokabeln verlangte. Wir lachen über einen so törichten Versuch, Seelen zu kultivieren. Aber ist es etwas wesentlich anderes, wenn wir solchen einfachen Leuten tiefsinnige Kunstwerke, für deren Verständnis ihnen jede Voraussetzung fehlt, aufreden oder gar aufzwingen wollen? Sie werden sich vielleicht schweigend fügen, wenn eine hochgeachtete Autorität hinter den Wünschen und Forderungen steht, aber die Lebenserhöhung, auf die sie ebenso Anspruch haben wie jeder andere, gewinnen sie aus solchen Werken nicht. Als einmal während des früheren Weltkrieges unsern Soldaten eine Sinfonie von Beethoven vorgespielt wurde, langweilten sie sich nur und meinten, da wären sie lieber noch im Schützengraben. Ein solches Werk, das gespannte Aufmerksamkeit erfordert, ist für einfache, nicht vorgebildete Menschen viel zu lang. Es müßten vom Guten kleine Dosen verabreicht werden.

Der wahre Volksfreund und Volkserzieher wählt andere Wege, um das Volk langsam und geduldig höher zu führen und seine Kunsterlebnisse zu veredeln. Das Volk zur Kunst zu erziehen, ist eine neuzeitliche Idee. Früher gab es das nicht, und es war auch ganz überflüssig, da die Kunst stets in Verbindung mit dem Volksbewußtsein geblieben war und darum nicht nur den Auserwählten, sondern auch den einfachen Mann beschenkte. Dem einen gab sie das Wachs, dem andern den Honig, dem einen das Fleisch, dem andern das Fell, dem einen den fesselnden Inhalt, dem andern die meisterliche Form; für alle hatte sie etwas übrig. Das gilt wenigstens von den Künsten, die den Zugang durch das Auge finden. Bei den an sich schon geistigeren Künsten der Literatur und Musik ist die Lage eine andere. Ein Mozart wußte noch alle irgendwie zu beschenken, bei Beethoven und vorher schon bei Bach bereitete sich der Riß vor, der heute Volk und hohe Musik trennt. Die bildende Kunst blieb bis ins letzte Drittel des neunzehnten Jahrhunderts volksverbunden. Die Kunst der letzten Vergangenheit aber war volksfremd geworden und spendete ihre unleugbaren Reichtümer nur noch Kapitalisten des Geistes. Wir können die Kunst früherer Zeiten mit dem Naturschönen vergleichen. Auch dieses erfreut jedes Menschenherz trotz all der Geheimnisse, die hinter der äußeren Erscheinung verborgen sind. Die volksfremde Kunst entbehrt dieses strahlenden Scheines, ihre Geheimnisse aber sind nicht weniger tief. So kommt es, daß damals die Kunst selbst Erzieherin des Volkes war und dieses keiner Erziehung zur Kunst bedurfte. Verständnis für die Kunst als solche hatte das Volk auch in jenen Zeiten nicht, aber die Kunst hatte Verständnis für das Volk.

Erziehen heißt bei dem anknüpfen, was bereits vorhanden ist, dann weiterführen bis zum nächsthöheren Grad und warten, bis er innerlich verarbeitet ist, und so weiter bis zum vernünftigen Ziel. Bis zum vernünftigen Ziel! Es ist kein vernünftiges Ziel, immer noch weiterschreiten zu wollen, obwohl sich bereits gezeigt hat, daß der zu Erziehende nicht mehr mitkommt, weil die Grenzen seiner Aufnahmefähigkeit erreicht sind. Die höchste Kulturstufe der Menschheit oder einer Nation ist nicht die gleiche wie die höchste Kulturstufe irgend eines einzelnen und der übergroßen Mehrheit.

Wir sind geneigt, zeitgemäß nur solche Ideen und ihre Verkörperung durch die Künste zu betrachten, die eine Oberschicht beherrschen. Das

wird uns ja im gesamten Schrifttum über neue Kunstbewegungen immer wieder vorgesagt. Zeitgemäß ist aber auch alles, was im Volke noch lebendig ist. Und wenn Napoleon sagte, das Heute sei immer stärker als das Gestern, so ist das fraglos in vieler Hinsicht richtig; bei allem Volklichen aber gilt der Satz keineswegs unbedingt. Dort ist das Gestern noch vielfach das Heute. Man denke nur an Volkstrachten und Volksgebräuche. So sind auch die Kunstbewegungen des Naturalismus, Impressionismus, des Jugendstiles, des Expressionismus spurlos am Volksbewußtsein vorübergegangen. Dagegen lebt ein Ludwig Richter noch immer im Volk und erquickt nach wie vor die schlichten, im besten Sinn einfältigen Seelen.

Innerhalb einer Volksgemeinschaft wird es immer, solange die Menschheit besteht, bedeutende Abstufungen geben in dem, was die einzelnen wissen, und in dem, was sie lieben. Nicht nur die Glieder unseres Körpers, auch die Glieder eines Staatswesens und einer Volksgemeinschaft haben verschiedene Funktionen. Es können nicht alle Kopf und Herz sein. So richten sich auch auf dem Gebiete der Künste Angebot und Nachfrage nach dieser Gliederung des Volkes und den verschiedenen Lebensbedürfnissen der einzelnen Glieder. Der große Künstler hat seine Gemeinde, aber auch der geringere, der schwache und schließlich auch die „Kunst"-Fabriken. Wer die Menge packen will, muß sich ihrer Fühl- und Ausdrucksweise anzupassen verstehen. Alle großen Volksführer haben das verstanden und die Massen mit sich gerissen, während akademische „Volks"-Redner trotz vielleicht größerer Gedankenfülle und schärfer formulierter Beweise versagten und versagen und nur auf ihresgleichen wirken.

So gehört auch eine besondere Begabung dazu, Kunstwerke zu schaffen, die, ohne der Form etwas zu vergeben, alle Menschen irgendwie ansprechen und erfreuen. Das kann nicht jeder Künstler und darf nicht jeder Künstler, ohne sein Bestes preiszugeben. Unser ganzes geistiges Leben und sein Spiegelbild in der Kunst ist zu differenziert geworden, um viele solcher Begabungen erhoffen zu lassen. Fehlen sie, dann greift das Volk eben zum Kunstersatz oder, was immer noch besser wäre, zur Kunst der Vergangenheit. Die letzten Jahrzehnte haben so scharf ausgeprägte Künstlerpersönlichkeiten hervorgebracht, daß ihre Wirkung gar nicht in die Breite gehen kann, sondern nur in die Tiefe. Je persönlicher ein Stil, um so geringer ist seine Gefolgschaft, die er innerlich zu bereichern vermag.

Es kann nun keine Frage sein, daß in den letzten Jahren schon vieles geschehen ist, um Kunst und Volk einander wieder näherzubringen. Nicht durch Gewaltmaßnahmen, wenn man von krankhaften Entartungen absieht, sondern dadurch, daß man einfach Besseres hinstellt. Eine gewisse Läuterung des Geschmackes wird sich so auch in privaten Bezirken unvermerkt erreichen lassen, wenn man auch keine überspannten Hoffnungen hegen darf. Vielleicht ist, von den großen staatlichen und städtischen Aufgaben abgesehen, das Kunstgewerbe am ehesten zur Vermittlung imstande, indem es an Stelle von abgeleierter Ornamentik originellere bietet. Es handelt sich dabei um Zierformen, die in sich selbst ruhen und nicht, wie die figurale Kunst, weitere Beziehungen haben, da selbst etwa hineingearbeitete figürliche Motive nur dekorativen Charakter haben. Wir denken sodann auf musikalischem Gebiet an die Rückkehr zur Diatonik, an die Bestrebungen zur Erneuerung des Volksliedes, wo allerdings der wichtigste und schwierigste Schritt von den Singgruppen zum Volk erst noch zu machen ist.

Ändern wir den Standpunkt unserer Betrachtung, weg von den eigentlichen Lebenswerten und hin zu den Kulturwerten, dann enthüllt sich uns ein anderes Bild. Von der Kultur aus gesehen, haben alle diese Dinge, die wir als Halbkünste, Kunstersatz, Kitsch zu bezeichnen pflegen, keinerlei Wert. Aber ein Volk, das in seiner Gesamtheit, wenn auch nur in einzelnen bedeutenden Persönlichkeiten, höchste Leistungen in Technik, Wissenschaft und Kunst aufzuweisen hat, steht als solches höher als ein anderes, das dazu unfähig ist, wie ein Berg, der Gold- und Silberadern enthält, dem andern vorzuziehen ist, der nur aus Gestein und Sand besteht. Einem so begabten Volk gebührt auch innerhalb der großen Völkerfamilie ein Ehrenplatz. Bedeutsame Werke der bildenden Kunst und Musik, der Literatur, wenigstens in Übersetzungen, greifen weit hinaus über die Grenzen eines Reiches. Ihr Ruhm kommt auch dem Volk zugute, aus dem sie hervorgegangen sind. Es ist ein freundschaftliches Handreichen von einer Nation zur andern. Weit mehr als Handel und Fremdenverkehr haben sich die Künste als völkerverbindende Kraft bewährt und werden sich nach Wiederkehr des Friedens auch in Zukunft bewähren.

DIONYSOS, PROMETHEUS, CHRISTUS

Unter dem obigen Titel gibt Walter Kiechler „Besinnung und Gesang“ [1] über den Sinn der Gegenwart. In das schmale Buch hat sich verdichtet, was etwa seit über einem Jahrzehnt wie zu einer neuen Tradition geworden ist. Es ist, wie all die Aufbruch-Richtungen seit dem Weltkrieg sichteten, das Wissen darum, „daß eine alles überschattende, eine vielleicht unwiderrufliche Entscheidung für Europa hereinbricht“ (11). Es ist, wie Scheler es in seinem Werk und noch mehr im Schicksal seiner Person darstellt, eine neue Situation zwischen der „Frage ... und Offenbarung ewiger Mächte an uns“ und der „Antwort des Ewigen im Menschen“ (13). Diese neue Situation scheint einmal, wie Leopold Ziegler im Werdegang seines Lebenswerkes es anstrebt, auf das Mythische des Ewigen Menschen zu gehen: Dionysos und Prometheus: „Dionysos“ als „der ewige Leib des Menschen, so wie Prometheus dessen ewiger Geist und Wille ist“ (39). Sie scheint aber auch ganz allgemein, wie es die Sicht der beiden Brüder Jünger ist, auf eine neue „Durchgötterung“ der Welt zu gehen: „wenn die Dichter unserer Tage den Urgrund ihres Volkes heraufrufen, wenn sie Quell und Leitstern dieses Volkes in Worte schließen, wenn sie Unerforschliches aussagen, erkennen und bekennen sie dieses Letzte unter dem Namen der Götter“ (14). Es geht hierin um eine Einheit von Jenseits und Diesseits: „in Wahrheit ... ist das Jenseits im Diesseits, und nichts ist im Diesseits, was nicht drüben eine Entsprechung hätte, und beide Welten durchdringen sich jeden Augenblick in nie ermüdender Umarmung“ (45). Dann wird es aber tiefer, wie Theodor Haecker und andere die Zeit sichten, die Situation einer neuen Entscheidung zwischen „Mensch-Gott“ und „Gott-Mensch“ und hierin zwischen „Luzifer“ und „Christos“: „die Hinwendung zum Absoluten ..., die heute festzustellen ist und die zunächst das Absolute im Zeichen eines Mythos begreift, ist trotz der Vielfalt ihrer Manifestationen in den Völkern bereits ein erster Schritt zu einer neuen Vereinfachung der Welt, die früher oder später alle Völker an den Kreuzweg führen wird, wo Christ und Antichrist auf sie warten“ (51). So erscheint folgerichtig zuletzt die Situation als solche zum „kommenden Gott-Mensch“ (61) als dem „Christos-Basileus“, dem „Weltrichter und Weltenherrscher, der die Zeit verwandeln wird in Ewigkeit“ (61): wie die katholischen Richtungen der Nachkriegszeit das Bild Christi sahen: als den verklärten Christus und als den Christus der Endzeit. „Der Erlöser am Kreuz und das unblutige Opfer in der Hostie“ erscheinen einzig als „die Voroffenbarung“ dieses Christus.

Aber das unterscheidend Eigentümliche der Sicht Kiechlers ist dann ein Anderes. Es ist zunächst die Sicht auf ein Christentum der „Vollendung des siebenten Tages“ (65). Bisher „hat das Christentum periodisch geschwankt zwischen Weltverneinung und Weltbejahung, zwischen Aktivität in der Zeit und Passivität im Pneumatischen. Jene Synthese von aktiv und passiv, jene Einheit von Handeln und Leiden, die Christus vorlebte, wurde vom Christentum bis heute nur in Bruchstücken verwirklicht“ (62). Darum wird die Art, wie in Nietzsche das Symbol des „Mensch-Gott“ erscheint und in Dostojewski neu der Gott-Mensch sich kündet, die Prophetie der geahnten „Vollendung“. „Der Deuter der Seele und der Künder des Leibes, der Ekstatiker des Leidens und der Verherrlicher der Tat, der Vorkämpfer des Gott-Mensch und der Vorläufer des Mensch-Gott, sind sich nicht nur im Wesen nahe wie Geschwister, die sich hassen, sind nicht nur beide Glaubende, Hoffende und Liebende; über diese menschliche Nähe hinaus ist dem Werk von beiden eines gemeinsam: sie ersehnen den Menschen als wirklichen Neugestalter, Dostojewski aus der Kraft der Gnade, Nietzsche aus der Kraft der menschlichen Natur. So zeigen sie uns die zwiefache Verwurzelung unseres Wesens und den zwiefachen Sinn unserer Sendung: denn aus Erde und Himmel ist der Mensch gefügt, die Kräfte beider überschneiden sich in ihm, und für beide Welten ist ihm gesetzt zu wirken“ (28 f.).

Doch da für Kiechler die fast errechnende Abhandlung übergeht in die schauende Dichtung, empfängt diese Sicht eine tiefere Färbung. Gewiß leuchtet, in der „Hymne an Christos“, der Glanz des Christus des Epheserbriefes, Christus als „In-Eins von Himmel und Erde“:

„Erde wird Erde sein, meerentstiegen und neu,
Wasser wird Wasser sein: Tiefe des Grenzenlosen,
Luft wird leuchten, flammenumgürtet,
Feuer wird Feuer sein, wesenernährend,
Alles wirst du tragen in klarer Schwebe,
Tag der Himmel über erneuerten Sternen,
Tag der Erde über Wasser und Feuer:
Tag über dunkle Meere,
über unsichtbare Meere“ (114).

Aber diese Vision wird geschaut im „fahlenden Abend“ und im „Ritt in die Nacht“, und wird geschaut selber im Symbol der „Nacht“:

„Denn immer
kommt der Anruf, der große, die lösende Stimme,
jäh aus Fährnis und Schauder,
immer
ist es der fahlende Abend vor dem Ausbruch.
Ist es der Ritt in die Nacht:
daß das Herz, erahnend Nacht hinter Nächten,
aufschlägt, dunkel tönender Katarakt,
nieder auf Klippen des Todes,
Abgrund nehmend um Abgrund,
tieferer Tiefen gewiß —,
daß es, feuertragender Berg,
Nachts sich umwölkt, aus Umwölkung entsendet
Rauch auf Meere und Höhn,
größer denn Sterne und Meer“ (76).

Und so enthüllt sich der „Anruf“ doch nur als Anruf des Todes in den Rausch des Todes:

„O Anruf des Unbekannten, o Stimme des Fährmanns!
.....
Gegenwärtiger du, während stummer Begleiter,
eingeboren den Wesen ...
.....
Du, inwendig erfüllt vom Modern des Laubes,
du, des Atems voll der Jahrtausende,
Schlürfer der Quellen, du, wie das Meer,
in sich trinkend die Ströme, niegesättigt —“ (87 f.).

[1] Dionysos, Prometheus, Christos. Besinnung und Gesang, von Walter Kiechler. 8° (115 S.) München 1939, Wewel, M 3.80

So wird, durch alle Rede vom „Kommenden", doch deutlich, wie diese gesamte Sicht eher ein Ende ist: wie auch ihre Sprache nicht umsonst als schönes Abendrot der Sprache Nietzsches und Stefan Georges und auch Rilkes sich gibt. Es ist immer noch jenes sehnsüchtig gewollte Gold, das schon die Zeit der Bildungsdichtung (in Heyse und Geibel usw.) malte und malte, weil die wahre Entwicklung unerbittlich entgegengesetzt ging: zu einer Erde unverhüllter Endlichkeit. Es ist der erschütternd vergebliche Versuch, dem einen wahren Zeichen der Zukunft auszuweichen: dem „enthüllten Kreuz". Darum ist der Kult des Todes das Letzte in dieser ganzen Richtung. Denn das Kreuz allein ist die Auferstehung, und sein Sterben ist das Ewige Leben. „Quasi morientes et ecce vivimus", sagt der Apostel: „als ob wir stürben, und siehe, wir leben". Im Kreuz ist das Sterben nur das Quasi, das Als-Ob, und das Leben das Ecce, das Siehe der überströmenden Glorie.

Erich Przywara S. J.

GEMEINSCHAFT DER HEILIGEN — GESTERN UND HEUTE

Wenn man das jüngste Werk von Joseph Braun über die Geschichte des Reliquiars[1] durchliest und die prächtigen Abbildungen betrachtet, dann wird hinter diesen gelehrten Seiten und durch die Fülle der Bilder hindurch eine geistige Wirklichkeit unseres Glaubens sichtbar: Gemeinschaft der Heiligen. Und je mehr man sich hineinliest in die scheinbar so nüchternen Aufzählungen und hineinsieht in die fast unübersehbare Welt von Formen, um so erschütternder wird der Eindruck, daß unsere katholische Vergangenheit mit geradezu leidenschaftlicher Begeisterung die Gemeinschaft der Heiligen gelebt hat, die vielen von uns Heutigen nicht viel mehr bedeutet als eine Erinnerung an die Zeit, da wir noch Katechismusfragen auswendig lernten.

Vielleicht gibt es wenige Gebiete, auf denen die Verwüstungen des Rationalismus in unserem Glaubensleben so deutlich zu Tage treten wie gerade in der konkret-sichtbaren Form der Heiligenverehrung, wie sie sich im Reliquienkult verdichtet hat. Es ist nicht unsere Aufgabe, in diesem Zusammenhang die Berechtigung katholischer Reliquienverehrung zu verteidigen. Das dürfen wir als bekannt voraussetzen. Von größerem Belang ist uns die Feststellung einer Entwicklung, die von einer Überspannung der sichtbaren Erscheinung zu einer Überspannung des geistigen Sinns der Heiligenverehrung führte. Oder müßte man sogar zugeben, daß die allmähliche Zurückdrängung des Reliquienkultes eine Verflüchtigung der Heiligenverehrung überhaupt verschuldet hat? Vielleicht ist es unmöglich, in solchen Entwicklungen Ursache und Wirkung klar voneinander abzuheben. Aber die Tatsache bleibt doch bestehen, daß wir Gläubige von heute nicht annähernd so im Bewußtsein der „Communio Sanctorum" leben, als es etwa unsere mittelalterlichen Vorfahren taten.

Was bedeutet schon im Leben des modernen Christen der Namenspatron, der Pfarrpatron, der Schutzheilige der Stadt oder des Landes? Und schon gar Reliquien? Als interessantes Dokument einer versunkenen Zeit betrachtet der neugierige Beschauer die goldgekrönten, in bunte Prunkgewänder gehüllten Skelette auf den Altären unserer Barockkirchen und wird sich dabei nur seines innern Abstandes und seiner entschiedenen Ablehnung solcher „Geschmacksverirrungen" bewußt. Da war das Mittelalter schon anders. Seine herrlichen Schreine mit ihrem kostbaren Schmuck in Filigran, Email, edlem Gestein und Perlen aller Art bilden auch heute noch ein Kulturgut unseres Volkes. Wir sind gerecht genug, das anzuerkennen, wenn wir wieder einmal in der „Schatzkammer" eines unserer Dome diesen Wunderwerken mittelalterlicher Kunst gegenüberstehen. Und die Gebeine der Heiligen, die in diesen silbernen und goldenen Schreinen ruhen? Sind diese Schreine nicht eher als Wunderwerke der Frömmigkeit zu bestaunen, Wunderwerke eines Glaubens an die Gemeinschaft der Heiligen, die uns heute fremd ist wie die Stilformen der heiligen Schreine? —

Es war nicht immer so bei uns, daß man wie heute von uns sagen konnte, wir Deutsche fragten bei einer Reliquie zuerst nach ihrer Authentik. Diese kühle Zurückhaltung, die so klug und so berechtigt scheint, entspringt einer tieferen Skepsis als nur einer geschichtlichen. Die rationalistisch-aufklärerische Unterschätzung des Sinnenfälligen zu Gunsten einer — der leib-seelischen Ganzheit des Menschen so wenig entsprechenden — Überhebung des Geistigen, die das religiöse Leben bis auf den heutigen Tag wie mit einer Art Bleichsucht belastet, hat auch an dieser scheinbar weniger bedeutsamen Stelle ihre zersetzende Arbeit geleistet.

Vor der Aufklärung und vor allem vor der Reformation finden wir überall und besonders im deutschen Volk eine ganz entgegengesetzte Haltung. Die Heiligen gelten als die großen Helfer in allen Lagen und Nöten des Lebens. Ihre Reliquien besitzen, heißt sie gleichsam selber besitzen und ihres Schutzes sicher sein. Schon die alten Christen trugen ihre Enkolpien, kleine Reliquienkapseln, am Hals und verehrten ihre Brandea, kleine Tücher, die den Leib eines Martyrers oder wenigstens sein Grab berührt hatten. Auch die germanischen Völker pflegten diesen Kult mit heiligem Eifer. Rom, die Stadt der Katakomben mit ihren Martyrerleibern, übte einen unwiderstehlichen Zauber auf ihre religiös so empfänglichen Seelen aus. In Scharen pilgerten sie aus dem Norden zur Heiligen Stadt, um dort in Ehrfurcht von Katakombe zu Katakombe zu wandern. Wir kennen so manchen Romführer der damaligen Zeit, in denen immer nur die Leiber der Heiligen aufgezählt werden, als wären sie das einzig Sehenswürdige der Ewigen Stadt.

Bald entstand der begreifliche Wunsch, solche Schätze auch in der Heimat zu besitzen. Karl der Große selber sammelte Reliquien. Sein Schwiegersohn Angilbert von Centula und Einhard eiferten ihm nach. Es ging dabei nicht immer mit rechten Dingen zu. Bei Nacht und Nebel wurden heilige Leiber ihren Gräbern entnommen und fortgetragen. Ein römischer Diakon Deusdona und seine Brüder Luniso und Theodor spielten dabei eine traurige Rolle. Für Geld lieferten sie die Gebeine aus, und es scheint, daß sie zuweilen auch mit einer falschen Etikette aus einem schlichten Christen einen berühmten Martyrer machten. Die größten Klöster in Frankreich und Deutschland bezahlten alles, um nur möglichst viele Reliquien für ihre Kirchen zu erhalten. Das kleine Millinheim wurde

[1] Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung. Gr. 8° (XXIV u. 743 S., 602 Abb.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M 60.—

damals zu Seligenstadt ob der Fülle der von Einhard zusammengebrachten Gebeine. Angilbert konnte eine lange Liste seiner Reliquien zusammenstellen. Reichenau wurde berühmt durch den Diebstahl des heiligen Markus aus Venedig. Die reiche Abtei Sankt Trond besaß um 870 einen großen goldenen und 21 silberne Reliquienschreine.

Man übertreibt kaum, wenn man behauptet, daß im Mittelalter der Wunsch, Gebeine der Heiligen zu besitzen, zumal wenn es berühmte waren, oft einfach zur Leidenschaft wurde. Das erklärt die mancherlei Diebstähle, die als „fromme" Diebstähle meist ungestraft blieben. Oder auch es führte sogar zu Kriegsdrohungen und jahrelangen Fehden. Der Sieger nahm die Gebeine als Beute mit, wie Reinald von Dassel die der Heiligen Drei Könige und der heiligen Nabor und Felix nach der Eroberung Mailands. Früher hätte schon Kaiser Otto III. gerne den Leib des heiligen Bartholomäus von Benevent mit nach Deutschland genommen. Aber die Beneventaner betrogen ihn und unterschoben die Reliquien des heiligen Paulinus von Nola. Diese wurden in die Kirche des heiligen Adalbert auf der Tiberinsel in Rom gebracht und wurden später Anlaß zu dem Gerede, der Leib des Apostels Bartholomäus sei dort. Kaiser Friedrich I. entschied die Frage, die zu einem Streit zwischen Rom und Benevent geworden war, zu Gunsten der Römer, indem er 1167 eine Konstitution erließ, die jedem Widersprechenden eine Strafe von 100 Pfund besten Goldes androhte. So wurde aus der Kirche des heiligen Adalbert die Kirche des heiligen Bartholomäus „all' Isola".

Diese wenigen Angaben lassen schon erkennen, wie lebendig und heißblütig die Reliquienverehrung des Mittelalters und in ihr das Bewußtsein von der Gemeinschaft der Heiligen war. Es wäre allzu leicht, derartige Berichte zu häufen, denn alle Chroniken sind voll davon. Erbauliches und Bizarres, Naivität und echteste Frömmigkeit stehen dicht nebeneinander. Man könnte erzählen von der Reliquienjagd eines Karl IV. für den Karlstein, Rudolf IV. von Österreich für Wien, Albrechts von Brandenburg für Halle und Friedrichs des Weisen von Sachsen für Wittenberg. Gerade bei den letzteren, die Tausende von Reliquien aufhäuften, ist auch profane Sammelleidenschaft, die Kuriositäten und Seltenheiten nachgeht, mit am Werke. Ergreifend ist es hingegen, von dem sterbenden Philipp II. von Spanien zu lesen, wie er seine Reliquien um sich aufstellen läßt, um in seiner Todesnot den Trost und die Hilfe der Heiligen zu spüren.

Aber wir wollen uns nicht weiter bei diesen Berichten der Vergangenheit aufhalten, sondern statt dessen noch einen Blick auf die Reliquiare werfen, die der fromme Sinn des Mittelalters für die Gebeine der Heiligen geschaffen hat. Es ist dem Gelehrtenfleiß Joseph Brauns zu verdanken, daß wir nun zum ersten Mal einen Überblick über dieses weite Gebiet religiösen Kunstschaffens gewinnen können. Vieles, allzu vieles ist im Laufe der Zeit verloren gegangen. Trotzdem ist der Eindruck von dem, was Braun in seinem Werk verarbeitet hat, noch ein überaus gewaltiger. Kein Stoff war zu kostbar, keine Mühe und kein Aufwand zu groß. Gold, Silber, Kupfer und Bronze, Kristall, Glas und edles Gestein, Elfenbein, Bein, Horn und Straußeneier, Seide, Samt und Brokat, dies alles diente als Material. Eine Welt von Formen wurde aufgeboten: bald waren es elegante Kästchen, Truhen oder Schreine, bald Pyxiden oder ziboriumförmige Behälter, bald Vasen, Kannen oder Hörner, bald Tafeln oder Retabeln, Ostensorien in mannigfacher Form, oder Hände, Füße, Köpfe oder Büsten, je nach der Art der zu bergenden Reliquie. Und welcher Reichtum und welche Verschwendung an sinnreichem Schmuck! Steine und Perlen, Filigran und Email, Gravierung und Treibarbeit, Schnitzerei und Malerei, Stickerei und Einlegearbeit. Wieviel liebevolle Überlegung und frommer Sinn in der Auswahl der bildlichen Motive und Symbole! Fast die ganze christliche Ikonographie tritt in Erscheinung. Kurz, alles, was an materiellen und künstlerischen Möglichkeiten zur Verfügung stand, wurde aufgeboten. Dabei haben wir noch die riesige Zahl der Reliquiare zu bedenken. Heute ist ja nur mehr ein kleiner Bruchteil des Geschaffenen erhalten, und auch die über viertausend Reliquiare, die Braun als Unterlage für seine monumentale Darstellung dienten, sind wenig im Vergleich zur Gesamtzahl. Und doch waren nach seiner Angabe auch kleinere Reliquiare oft mit hundert und mehr Steinen und Perlen verziert. Der Remaclusschrein zu Stavelot hatte an die 800 Steine und Perlen, der Elisabethschrein von Marburg etwa 850, der Marienschrein von Aachen mehr als 1000, und der Dreikönigenschrein im Kölner Dom hat heute noch über 1500. Es gibt auch eine Mystik in Zahlen. Welch ein Glaube und welche Verehrung offenbart sich in all dem! Gemeinschaft der Heiligen gestern! —

Wir möchten der Versuchung nicht erliegen, zum Schluß noch einmal auf die „Gemeinschaft der Heiligen heute" zurückzukommen. Diese Frage ist zu lebendig verwachsen mit den vielerlei religiösen Bestrebungen und Bemühungen unserer Zeit, um auf so engem Raum auch nur skizzenhaft umrissen werden zu können. Statt dessen möchten wir lieber dem greisen Verfasser ein Wort des Dankes sagen, daß er mit dieser Geschichte des Reliquiars seine großen Arbeiten über die liturgische Gewandung, den christlichen Altar und das Altargerät zu einem einzigartigen Monumentalwerk über die liturgische Kunst zusammengeschlossen hat. Vollkommene Beherrschung des Stoffes, durchsichtiger Aufbau und klare Darstellung sind die Kennzeichen dieses Buches wie der vorausgehenden Arbeiten, die als abschließend für ihr Gebiet bei Studierenden und Gelehrten bekannt sind. Joseph Braun hat weder mit dichterischer Phantasie Geschichtsbilder geschaffen noch mit philosophischer Kühnheit gewaltige geistesgeschichtliche Zusammenhänge aufgestellt. Aber er hat uns in einem langen Leben die Tatsachen gegeben, die zu erforschen vielen zu mühsam gewesen wäre, ohne die aber echte Wissenschaft nicht sein kann. Darum danken wir ihm auch für dieses jüngste Werk, das in der geordneten Überfülle seines Stoffes und der scheinbar so kühlen Welt seiner Berichte, Beschreibungen und Zahlen uns mitten hineinführt in das Glauben, Lieben und Beten des mittelalterlichen Menschen.

E. Kirschbaum S. J.

DER EINFLUSSREICHSTE DEUTSCHE MYSTIKER

Wenn ein Werk in mehr als 95 Sprachen übersetzt und mehr als 3000mal neu gedruckt wurde, wenn es ein halbes Jahrtausend hindurch bis auf die Jetztzeit

eine lebendige Sprache redet, wenn es auch heute noch hochgeschätzt wird, bei Katholiken wie Protestanten der ganzen Welt, so ist das ein Beweis für die Bedeutung seines Verfassers. Thomas von Kempen hat das alles erreicht durch seine „Nachfolge Christi". Unter den unzähligen Erbauungsschriften gibt es keine, die sich auch nur entfernt mit der Hochschätzung messen könnte, die dem schlichten Büchlein der „Imitatio Christi" entgegengebracht wurde. Um 1416—1420 entstanden, konnte man es bereits im 16. Jahrhundert in fast allen europäischen Sprachen lesen, von Island bis Griechenland, aber auch arabisch und armenisch, bald selbst chinesisch und japanisch. Ein Lob für den Verfasser ist es, wenn Leibniz in einem Briefe schreibt: „Die Nachfolge Christi ist eines der vorzüglichsten Werke, die je verfaßt wurden. Glücklich, der nach ihrem Inhalte lebt und sich nicht damit begnügt, es zu bewundern." Bischof Sailer machte sich die Worte Fontenelles zu eigen: „Die Nachfolge Christi ist das schönste Werk, das aus Menschenhänden hervorging. Denn das Evangelium ist nicht von Menschenhänden."

Aber ist denn Thomas von Kempen auch wirklich der Verfasser dieses Büchleins? Treu seinem Grundsatze: „Liebe es, unbekannt zu sein", hat er seinen Namen verschwiegen. Dies wurde der Anlaß zu einem wissenschaftlichen Kampf, der sich durch drei Jahrhunderte hinzog und mit einem seltenen Aufwand von Scharfsinn, aber auch mit ungewöhnlicher Leidenschaftlichkeit geführt wurde. Jedenfalls ist dies ein Beweis dafür, welchen Wert man der „Imitatio Christi" zuschrieb[1]. Im 16. Jahrhundert hielt man vielfach Gerson, den Kanzler der Pariser Universität, für den Verfasser, im 17. Jahrhundert wollte man die „Nachfolge Christi" einem legendären Benediktinerabt, Gersen von Vercelli, zuschreiben. Heute ist Thomas allein auf der Walstatt übriggeblieben. Die neuerdings aufgelebten Kontroversen versuchen, Quellen oder Vorlagen nachzuweisen. So soll der eigentliche Verfasser des ersten Buches Gerhard Groot sein, Thomas aber nur Bearbeiter[2].

Allerdings ist Gerhard Groot der Begründer der „Devotio moderna". Diese spricht sich am vollkommensten in der „Imitatio Christi" wie in den andern Werken des Thomas von Kempen und zuletzt in den Exerzitien des heiligen Ignatius aus. Sie führte damit die Aszetik zu einer Höhe hinauf, wie sie bis heute von Werken ähnlicher Bedeutung und nachhaltiger Wirksamkeit nicht mehr erreicht wurde.

Gerhard Groot erblickte vor 600 Jahren, 1340, zu Deventer das Licht der Welt. Nach nur kurzer, gesegneter apostolischer Wirksamkeit fiel er bereits 1384 in seiner Vaterstadt der Pest zum Opfer. Ohne Priester zu sein, hatte er ein Kanonikat in Utrecht und an der Münsterkirche zu Aachen erhalten, von deren reichen Einkünften er ein weltliches Leben führte. Die Begegnung mit einem Jugendfreunde, dem Kartäuserprior Heinrich Eger von Kalkar, wurde von entscheidender Bedeutung für sein Leben. Drei Jahre weilte er unter dessen Leitung als Oblate in der Kartause von Munnikhausen bei Arnheim. Aber zum beschaulichen Leben fühlte er sich nicht berufen, sondern zum apostolischen Wirken in der Welt. Zum Diakon geweiht, durchzog er als Bußprediger sechs Jahre lang die Niederlande, trotz bitterer Anfeindung mächtig durch Wort und Beispiel auf Klerus und Volk einwirkend. Der Grund für den großen Einfluß lag in seiner „Devotio moderna", der tiefen Innerlichkeit, die er aus der Kartause mitgebracht hatte und nun für weitere Kreise fruchtbar machte. Bei seinem frühen Tod hatte er fast wörtlich dasselbe versprochen wie die kleine heilige Theresia vom Jesuskind: „Wenn ich droben angekommen bin, will ich einen Gnadenregen niedersenden." In der „Devotio moderna" hat er sein Wort wahrgemacht. Ihr Hauptvertreter wurde eben Thomas von Kempen. Seine Schriften bieten diese „neue Frömmigkeit", zumal seine „Imitatio Christi". Durch sie wirkt auch der niederländische Bußprediger weiter.

Charakteristisch für diese Richtung ist die Abneigung gegen einen einseitigen Intellektualismus, der durch reines Verstandeswissen Befriedigung wissenschaftlichen Interesses sucht, ein unfruchtbares ästhetisches Empfinden erzeugt, aber den Willen und das Herz kalt läßt. Das zeigen einige bekannte Sätze der „Nachfolge Christi": „O wenn man so viel Fleiß darauf verwenden würde, Sünden auszurotten und Tugenden zu pflanzen, als Probleme zu erörtern, dann gäbe es nicht so viel Ärgernisse im Volke und nicht so viel Ungebundenheit in den Klöstern." „Was hilft es dir, hohe Worte über die Dreifaltigkeit zu reden, wenn es dir an Demut fehlt, daß du der Dreifaltigkeit mißfällst!" „Lieber will ich Zerknirschung fühlen, als ihre Begriffsbestimmung kennen." Dafür wird ein anderes Studium empfohlen: „Unser höchstes Studium soll die Betrachtung des Lebens Jesu sein!" Aber dieses Studium darf sich nicht auf bloße Theorie beschränken: „Wer Christi Worte ganz und voll verstehen will, der muß sich bemühen, sein ganzes Leben ihm gleichförmig zu gestalten."

So lehrt Thomas jene wahre Innerlichkeit und jenes echte persönliche Heiligkeitsstreben, das der Kirche so viele Heilige geschenkt hat, und ohne das ein kirchlicher Seligsprechungsprozeß undenkbar ist. Es dürfte seit dem Wiedererwachen des katholischen Lebens im 16. Jahrhundert bis heute kaum einen Heiligen gegeben haben, der Thomas von Kempen nicht gekannt und der nicht in heroischer Weise die Züge der Heiligkeit verwirklicht hätte, die Thomas gezeichnet hat und wozu er Wegweiser sein will. Darum kann auch sein Wert für die heutige Zeit nicht leicht überschätzt werden. Zwar liegt keine ausdrückliche kirchliche Bestätigung vor, wie bei den Exerzitien des heiligen Ignatius oder den Werken der heiligen Theresia und des heiligen Franz von Sales. Aber die allgemeine Hochschätzung der „Imitatio Christi" in der ganzen Kirche ist Ersatz dafür. Denn ähnlich wie in dem heiligen Bernhard und dem heiligen Bonaventura sah man auch in Thomas ganz allgemein den irrtumslosen Vertreter der katholischen Auffassung vom innerlichen Leben und den treuen Führer zur christlichen Voll-

[1] Eine Übersicht bietet: Carl Richstaetter S. J., Thomas von Kempen. Lebensbild und ausgewählte Schriften. Hildesheim 1939, Borgmeyer.

[2] So P. van Ginneken in seinem mit großer philologischer Sorgfalt gearbeiteten Werk: Trois Textes Pré-Kempistes du premier livre de l'Imitation. Noord Hollandsche uitgevers Maatschapij. Amsterdam 1940. — Doch sind m. E. seine Aufstellungen schon aus historischen Gründen nicht zu halten. Vgl. Richstaetter, Thomas von Kempen S. 45 68.

kommenheit. Als Zeugen für die Hochschätzung der „Nachfolge Christi" seien hier nur einige Heilige genannt, die in hervorragender Weise für die Erneuerung des kirchlichen Geistes gewirkt haben: der heilige Dominikanerpapst Pius V., Karl Borromäus, Philipp Neri, Petrus Canisius, Bellarmin und besonders der heilige Ignatius.

Und doch lassen sich unter den Heiligen kaum größere Gegensätze denken als der spanische Stifter des Jesuitenordens und der stillbeschauliche niederdeutsche Verfasser der „Imitatio Christi". Schon die Heimat beider spiegelt die Verschiedenheit der Charaktere wider. Hier das weite niederländische Flachland, von trägen Flußläufen durchzogen, dort, im Baskenland, wild zerklüftete Berge. Thomas, der geruhsame Niederländer, ist einfacher Leute Kind, Ignatius ist der feurige spanische Edelmann und Offizier. Thomas wächst in der Schule des Florentius Radewijns unter gleichgesinnten Brüdern des gemeinsamen Lebens fromm und weltfremd heran. Wie von selbst findet er sein Lebensziel im still-beschaulichen Augustinerkonvent auf dem einsamen Agnetenberg bei Zwolle. Dort weilt er, mit heiliger Lesung, Betrachtung und Bücherschreiben beschäftigt, fast ununterbrochen siebzig Jahre hindurch. Ignatius, der mutvolle Verteidiger von Pamplona, lernt erst mit dreißig Jahren ein höheres Lebensideal durch die Heiligenlegende kennen, in die er sich, im Kampfe schwer verwundet, im Krankenzimmer seines väterlichen Schlosses vertieft. Um Christus in ritterlicher Treue zu dienen, beginnt er als Pilger mitten in der Welt ein Leben äußerster Armut und übermenschlicher Bußstrenge. Seine weiten Reisen führen ihn nach Paris, ins Heilige Land und nach Rom, wo nach zwanzigjährigem Suchen sein Sehnen und Wünschen endlich in der Bestätigung eines neuen apostolischen Weltordens 1540 Erfüllung findet.

Aber gerade Ignatius empfindet bis zu seinem Tode als General seiner Gesellschaft Jesu eine tiefe Übereinstimmung des eigenen Innenlebens mit Thomas von Kempen, dessen „Imitatio" er zuerst in Manresa kennen lernte. Er bezeichnete sie bis zu seinem Lebensende als das „kostbarste aller Andachtsbücher". Drängt sich da nicht die Vermutung auf, daß Thomas von Kempen auch Einfluß auf das Exerzitienbuch des heiligen Ignatius ausgeübt hat und die Spuren dort auch nachweisbar sein werden? Die Übereinstimmung in der Auffassung des innerlichen Lebens mit dem beschaulichen Augustiner tritt so stark hervor, daß der protestantische Historiker Heinrich Böhmer seinen Eindruck mit den Worten wiedergeben konnte: „Die ‚Exercitia spiritualia' des Ignatius sind im Grunde nur eine letzte Frucht der ‚Devotio moderna', eine konsequente, aber in ihrer Art geniale Durchführung, die alten Methoden der Gewissenserforschung, der Meditation und Kontemplation zu einer durchgreifenden Besserung der Seelenkräfte zu verwerten."

Wie der Einfluß, den Thomas von Kempen auf zahllose innerliche Seelen ausgeübt hat, nicht leicht überschätzt werden kann, so ist er auch für den christlichen Humanismus von Bedeutung geworden. Ein Beispiel hierfür sind die wertvollen mittelniederdeutschen Predigten und Mystikertraktate des Münsterischen Fraterherrn Veghe, zumal sein „Weinberg der Seele" und sein „Blumenbettchen", die wegen ihres Inhaltes und der vollendeten Form eine Übertragung verdienen[3].

Nur wenigen ist es heute bekannt, daß Thomas neben der „Nachfolge Christi", der Krone seiner Werke, eine große Anzahl anderer wertvoller Schriften hinterlassen hat, aus dem Gebiete der Mystik, der Homiletik und Hagiographie, tiefempfundene Dichtungen und Betrachtungswerke, die von selbst zum innerlichen Gebet anregen. Darum schien es angebracht, drei der hervorragendsten in deutscher Übersetzung herauszugeben[4].

Obwohl Thomas während eines halben Jahrhunderts schrieb, läßt sich doch eine innere Entwicklung seiner Gedankenwelt nicht feststellen. Dieselbe Richtung der „Devotio moderna", die in der „Imitatio" hervortritt und das Leben ihres Verfassers bestimmte, findet sich auch in allen andern Werken. Darum nehmen sie an ihrer Gegenwartsnähe teil. Vor allem weist Thomas die richtige Mitte zwischen manchen modernen Irrungen, die zumal hochstrebenden Seelen schaden können, wenn man dem Dogma von der Erbsünde nicht Rechnung trägt; es ist einerseits der Hauch eines feineren Pelagianismus und der Geist eines feineren Quietismus. Thomas aber betont: „Deine Gnade, o Herr, ist mir notwendig, und eine große Gnade, daß die Natur, die von Jugend auf immer zum Bösen geneigt ist, besiegt werde." Seiner Zeit vorauseilend, empfahl er die häufige Kommunion, aber er vergaß auch nicht zu betonen, wie notwendig eine entsprechende Vorbereitung sei, wie es später Pius X. verlangte, der den Rat des Beichtvaters dafür forderte. Als Augustinerchorherr wußte Thomas Liturgie und Chorgebet aufs höchste zu schätzen. Er selbst konnte manchmal die innere Ergriffenheit bei dem feierlichen Gotteslob kaum verbergen. Anderseits hatte er es in seiner traurigen Zeit vor Augen, wie Sakrament und Liturgie allein, wenn ernstes eigenes aszetisches Streben fehlt, weder den Einzelnen noch ganze Klöster und Orden vor dem Niedergang und tiefem Verfall schützen können. Denn, so bemerkt Thomas, „wenn wir nur in jene äußeren Übungen den Fortschritt in der Frömmigkeit setzen, dann wird unsere Andacht bald ein Ende haben. Wenn wir dagegen in jedem Jahr nur einen Fehler ausrotten würden, würden wir bald vollkommene Männer sein."

Auffallend ist es, daß sich in dem reichen Schrifttum, das Thomas hinterließ, nie ein Hinweis auf die Zeitgeschichte findet, obwohl er Chronist des Agnetenberges war. Und doch spielten sich damals gewaltige Ereignisse im kirchlichen Bereich wie im Völkerleben und der Kulturgeschichte ab. Die Habsburger gelangten

[3] P. Dr. Heinrich Rademacher M. S. C., Blumenbettchen, Lectulus noster floridus. Hiltrup 1919. Ders., Mystik und Humanismus der devotio moderna in den Predigten des Johannes Veghe. Hiltrup 1935. Der Verfasser widerlegt gewandt die Einwendungen, die in neuester Zeit von ungläubiger Seite erhoben und hin und wieder kritiklos von Katholiken übernommen wurden, Thomas habe „das Erbauungsbuch aller Enttäuschten geschrieben".

[4] Bei Richstaetter, Thomas von Kempen, Ausgewählte Schriften: „Von der Erhebung des Geistes", „Das Rosengärtlein im Tale der Tränen", „Gebete und Betrachtungen über das Leben Christi". Übersetzung von Hubert Kroppenberg S. J.

1438 zur Macht. In Frankreich tobte der Hundertjährige Krieg mit England, der 1431 die Jungfrau von Orleans auf den Scheiterhaufen brachte. Die Schlacht von Tannenberg hatte 1410 im Kampf mit Polen die Macht des Deutschen Ordens für immer gebrochen. Mit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken fand 1453 das tausendjährige byzantinische Reich ein Ende, und es begann die Türkennot. Während Thomas in zierlicher Schrift als fleißiger Kopist Buchstaben an Buchstaben reihte, druckte Gutenberg 1453 seine erste große Bibel. Selbst die Wahl Martins V. auf dem Konzil zu Konstanz, wodurch 1417 das abendländische Schisma ein glückliches Ende fand, wird von Thomas nicht erwähnt.

Über alles Zeitgeschehen hinaus war eben das Auge des beschaulichen Augustinerchorherrn nur auf Ewigkeitswerte gerichtet und blieb doch so natürlich und menschlich. Darum sind seine Schriften auch heute noch so gegenwartsnahe. Karl Richstaetter S. J.

DAS ROTE KREUZ

Kriegsgeschehen und Rotes Kreuz sind in unserem Denken aufs engste verbunden. Auch mit dem neuen gewaltigen Geschehen wird der Rotkreuzgedanke unzertrennlich verbunden sein. Diese Verbundenheit wird dadurch noch vertieft, daß der Neubau der deutschen Wehrmacht auch eine Neuformung des Deutschen Roten Kreuzes mit sich gebracht hat. Mit der eisernen Erprobung des mit dem jüngsten Rüstzeug einer rastlos schreitenden Zeit wiedererstandenen deutschen Heeres wird auch dieses neugeformte Deutsche Rote Kreuz miterprobt.

Ehe wir nun vom Deutschen Roten Kreuz heute sprechen, sei die banal klingende Frage aufgeworfen: Was ist das Rote Kreuz? Das Rote Kreuz ist nicht etwa in erster Linie eine Art Verein zur Pflege Verwundeter, sondern ein Abkommen völkerrechtlicher Art. So heißt denn auch die offizielle Bezeichnung: Genfer Abkommen (Konvention) zur Verbesserung des Loses der Verwundeten und Kranken der Heere im Felde.

Die Geschichte des Roten Kreuzes ist deshalb zunächst die Geschichte dieses Abkommens. Es traf sich, daß bei Ausbruch des Polenkrieges fast genau 75 Jahre seit Abschluß jener ersten Rotkreuzkonvention am 22. August 1864 verflossen waren. Wie fast alle großen Werke hat das Genfer Abkommen zwar mannigfache Vorläufer gehabt, trägt aber selbst ganz das Gepräge des einen Mannes, dessen geistiges Werk es wurde: Henri Dunant, aus einer Genfer Patrizierfamilie am 8. Mai 1828 geboren, Kaufmann von Beruf, der so vielen Hunderttausenden im Laufe bald eines Jahrhunderts Trost und Heil gebracht hat. Dunant selbst geriet schon um die Zeit des ersten Rotkreuzkongresses in Vermögensschwierigkeiten und lebte später lange Jahre verborgen in bitterer Armut. Schließlich wurde er 1895 in einem Krankenhaus zu Heiden bei Rorschach am Bodensee von der Öffentlichkeit wieder entdeckt. Er starb dort am 30. Oktober 1910.

Unmittelbaren Anlaß für sein großes Werk bot Dunant seine Anwesenheit auf dem Schlachtfeld von Solferino. Dort schlug Napoleon III. im Bunde mit den Piemontesen (Italienern) das kaiserliche Heer Österreichs am 24. Juni 1859. Das Elend der 40 000 Toten und Verwundeten auf der Walstatt ließ ihn zunächst selbst Hand anlegen und Hilfe organisieren. Aber damit nicht zufrieden, veröffentlichte er 1862 eine Schrift — zunächst als Privatdruck: „Eine Erinnerung an Solferino". Als ihr Ergebnis fordert er Hilfsgesellschaften zum Zweck der Pflege der Verwundeten in Kriegszeiten ohne Unterschied der Volksangehörigkeit auf Grund der Freiwilligkeit. Als Grundlage für diese Hilfeleistung sollten gelegentlich einer Zusammenkunft „Meister der Kriegskunst von verschiedenen Völkern irgend einen internationalen, vertragsmäßigen und geheiligten Grundsatz" aufstellen. Dieser sollte dann von den entsprechenden Regierungen angenommen und bestätigt werden. Das Buch wurde an alle einflußreichen Persönlichkeiten gesandt und erregte gewaltiges Aufsehen. Einen praktischen Erfolg erzielte es allerdings zunächst nur in der Heimatstadt Genf. Auf Anregung des Vorsitzenden der Genfer Gemeinnützigen Gesellschaft, Moynier, bildete sich dort ein Ausschuß als internationales Komitee für Verwundetenhilfe. Damit war ein Organ geschaffen, das in reger Zusammenarbeit mit Dunant eine vorbereitende internationale Konferenz in Genf vom 26./29. Oktober 1863 zustande brachte. Ganz besonders traten für den Gedanken der damalige preußische Kriegsminister von Roon und der greise König Johann von Sachsen ein: „Ich werde tun, was in meinen Kräften steht; denn sicherlich würde ein Volk, das sich nicht an diesem menschenfreundlichen Werk beteiligte, von der öffentlichen Meinung Europas in die Acht erklärt werden"[1]. Wesentlich aber war nunmehr, die Regierungen zu einem verpflichtenden internationalen Abkommen zu bringen. Dies geschah zumal für damalige Zeit überraschend schnell auf die Einladung des Schweizer Bundesrates hin durch die Unterzeichnung der vorerwähnten Konvention zu Genf durch Vertreter von zunächst 16 Staaten. Die erste Genfer Konvention erheischte natürlich bei der schnellen Entwicklung der Kriegstechnik eine entsprechende Fortbildung. So wurde auf der Haager Friedenskonferenz 1899 das Abkommen auf den Seekrieg durch 15 Mächte übertragen. Am 27. Juli 1929 wurde ein „Abkommen über die Behandlung der Kriegsgefangenen" gleichzeitig mit einer neuen — dritten — Fassung des ursprünglichen Genfer Abkommens fertiggestellt. Für Deutschland wurde dies 1934 durch die Regierung Adolf Hitlers ratifiziert.

Die geistige Grundlage des Genfer Abkommens bildete klar der Gedanke der Menschlichkeit, der Humanität, auch wenn er nicht unmittelbar ausgesprochen wurde. So verlangt die Fassung von 1929 „Menschlichkeit" in Behandlung der Kranken und Verwundeten, und das Abkommen über die Kriegsgefangenen vom gleichen Jahre wiederholt dies Verlangen und erläutert es durch den Schutz „gegen Gewalttätigkeiten, Beleidigungen und öffentliche Neugier". Anderseits war sich Dunant im Verein mit seinen Mitarbeitern von Anfang an klar, daß die Rotkreuztätigkeit den Krieg nicht beseitigen oder auch nur einschränken kann und will, sondern nur unnötige Härten beheben soll. In seinem

[1] Zu diesem und den folgenden Zitaten vgl. F. Grüneisen, Das Deutsche Rote Kreuz in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1939 (S. 290). Dies Buch ist das Buch über das DRK, wie es aus der klugen, in langjähriger RK-Arbeit geschulten Feder des nunmehrigen Generalführers des DRK in seiner strengen Sachlichkeit nicht anders zu erwarten war.

Werk „Die Genfer Convention" gibt Dr. Lueder (1876) dem klaren Ausdruck: „Es kann unmöglich heißen: Der Krieg darf so und so weit geführt werden, als er human ist, sondern nur: Die Humanität darf soviel Berücksichtigung verlangen, als es der Krieg und sein Zweck gestatten". Die Tatsache indessen, daß die offiziellen Dokumente jede unmittelbare ethische Begründung vermeiden, lassen dem einzelnen die Motivierung frei. So kann das Humanitätsideal, das ja für sich allein genommen vielen nicht genügend tief erscheint, selbstverständlich durch den vollen Gedanken der Bruderliebe in Christus verstärkt und vertieft werden. Ebenso hat Grüneisen gewiß recht, daß, aus der Gedankenwelt und dem Erleben des Soldaten des Weltkrieges erwachsen, heute der tiefste Antrieb auch in der nationalsozialistisch erzogenen Jugend heißt: Kameradschaftlichkeit und Opferbereitschaft und Ritterlichkeit. Es ist dies der gleiche Gedankengang, der bereits auf der Konferenz von 1863 den Vertreter Spaniens, Dr. Landa, ausrufen ließ: „Kehren wir zurück zu einer Haltung der Ritterlichkeit, und wir treffen uns mit dem Empfinden der Humanität!"

Bedeutet „Rotes Kreuz" in erster Linie Schutz der Kranken und Verwundeten, menschenwürdige Behandlung der Gefangenen, Ehrfurcht vor den Gefallenen, Auskunft über diese wie die Kriegsgefangenen, ferner Schutz der Sanitätsformationen, des Personals samt Ärzten und Feldgeistlichen, der Gebäude und Einrichtungen, so bedeutet es doch auch Aufstellung und Schutz von freiwilligen Hilfsgesellschaften, eben der Vereine usw. vom Roten Kreuz. Denn Dunant hatte ja selbst gerade den Mangel an Helfern dort in Solferino so bitter empfunden. Freilich — und darin gibt sich wiederum der Charakter des Roten Kreuzes als, sagen wir, Kriegsinstitut klar zu erkennen — gilt dieser Schutz nur, insoweit „das Personal dieser Gesellschaften den militärischen Gesetzen und Verordnungen untersteht". Deshalb müssen auch spätestens vor dem Einsatz den andern Vertragsparteien die Namen der Gesellschaften bekanntgegeben werden, die ermächtigt wurden, im amtlichen Sanitätsdienst eines Heeres unter dessen Verantwortung mitzuwirken. Allerdings wurde diese Mitwirkung schon bald im wesentlichen auf die Tätigkeit „im Rücken der operierenden Armee" (Preußische Instruktion von 1866 bzw. 1869) bzw. im Etappen- und Heimatgebiet beschränkt.

Bald ergab es sich, daß es kaum möglich war, Vereinigungen freiwilliger Kriegshilfe durch die Friedenszeiten aufrecht zu erhalten, wenn man ihnen nicht auch Friedensaufgaben zuwies. Außerdem waren gerade auch in deutschen Ländern die Aufgaben der Hilfsorganisationen des Roten Kreuzes teilweise an schon bestehende Frauenvereine übergegangen. Hier ist besonders der Badische Frauenverein zu nennen, der auf Anregung und unter Führung der Großherzogin Luise bereits 1859 entstand, als der Krieg von den lombardischen Schlachtfeldern auch nach dem Lande am Oberrhein überzugreifen drohte. Fast zur selben Stunde und aus dem gleichen Ideenkreis wie der Plan Dunants geboren, sollte dieser Verein auch mit den Aufgaben einer Hilfsgesellschaft des Roten Kreuzes in Baden betraut werden. Ähnlich war späterhin die Entwicklung des großen Vaterländischen Frauenvereins, der nach Abschluß des Krieges von 1866 gegründet wurde, um die in der kurzen Zeit des dreiwöchigen Krieges erprobten weiblichen Kräfte „auch im Frieden gemeinsam in erfolgreicher Tätigkeit zu erhalten". So bildeten sich in den deutschen Bundesstaaten allmählich fast allgemein Landesvereine vom Roten Kreuz. Sie standen entsprechend der gesamten damaligen Reichsverfassung nur in einer losen Verbindung durch das Zentralkomitee mit dem Sitz in Berlin. Erst nach dem Weltkrieg gaben sich diese Landesvereine eine stärkere Einheit im Deutschen Roten Kreuz.

Die Friedensarbeit selbst fand ihren Ausdruck zunächst in der allmählichen Bildung zahlreicher Schwesternschaften vom Roten Kreuz. Neben Arbeiten bei außerordentlichen Notständen finden wir nunmehr das Rote Kreuz besonders in der Gemeindekrankenpflege tätig und im Kampfe gegen die Säuglingssterblichkeit, vielfach auch die Tuberkulose.

Neben diesen zum Teil außerordentlich stark entwickelten und ausgebauten Frauenvereinen trat die Tätigkeit der Männervereine verhältnismäßig sehr zurück. Trotzdem sind sie es, die den eigentlichen Rotkreuzcharakter, zumal nach dem Weltkrieg, am klarsten aufrechterhielten. Die Sanitätskolonnen, deren Mitglieder grundsätzlich für den Krankenträger- und Transportdienst einschließlich der ersten Hilfe ausgebildet wurden, waren dessen sichtbare Träger. Dennoch nahm im Zusammenhang mit der ganzen staatspolitischen Lage das Deutsche Rote Kreuz immer mehr den Charakter eines Verbandes der freiwilligen Wohlfahrtspflege auf weitgespannter humanitärer Grundlage an, der die Aufgaben des Roten Kreuzes im eigentlichen Sinne miterledigte. In dieser Eigenschaft wurde das Deutsche Rote Kreuz 1922 auch Mitglied der 1919 auf amerikanische Anregung in Paris gegründeten „Liga der nationalen Rotkreuzgesellschaften". Ihr gehören alle 61 nationalen Rotkreuzgesellschaften an. Ihre Aufgabe ist Förderung und Vermittlung der Tätigkeit in Friedenszeiten[2].

Hier trat nun mit der Wiederaufrichtung der deutschen Wehrhoheit bzw. in ihrem Gefolge ein grundlegender Wandel ein. Das Deutsche Rote Kreuz sollte wieder klar seiner ursprünglichen Aufgabe zurückgegeben und zugleich dem Neuaufbau des Reiches in straffer einheitlicher Fassung wesensgemäß gestaltet werden. Dies geschah unter Führung des neuberufenen stellvertretenden Präsidenten Dr. Grawitz, nunmehr geschäftsführenden Präsidenten, und fand seinen rechtlichen Ausdruck im „Gesetz über das Deutsche Rote Kreuz" vom 9. Dezember 1937 und der neuen Satzung vom 24. Dezember 1937. Die Einheit nach innen wird durch die Auflösung aller bisher bestehenden vereinsmäßigen Organisationen, Kolonnen usw. — an 9000 — und deren Zusammenschluß in dem

[2] Das internationale Rote Kreuz findet seinen Ausdruck in der alle vier, notfalls alle zwei Jahre einzuberufenden Internationalen Konferenz. Sie ist die höchste beschließende Instanz. Sie hat die einheitliche Arbeit der einzelnen Zweige zu sichern. Es gehören ihr an die Delegierten der nationalen Gesellschaften der betreffenden Staaten, der Liga der Rotkreuzgesellschaften und des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz. Dieses Komitee besteht nur aus Schweizer Bürgern und ist Nachfolgerin jenes ersten 1863 zu Genf gegründeten.

einen Deutschen Roten Kreuz geschaffen. Unter die Aufgaben tritt wieder an erster Stelle die Ermächtigung, entsprechend dem Genfer Abkommen als freiwillige Hilfsgemeinschaft im amtlichen Sanitätsdienst der Wehrmacht mitzuwirken. Darüber hinaus nennen die Satzungen noch als Aufgaben: 1. Hilfeleistung bei öffentlichen Notständen und Unglücksfällen zu Lande und zu Wasser; 2. Dienst an der Gesundheitspflege des deutschen Volkes; 3. Fürsorge für Kriegsgefangene und Kriegsbeschädigte. Diese Aufgaben können auch im Ausland erfüllt werden. Die Kriegswohlfahrtspflege dagegen ist Aufgabengebiet der NSV. Die enge Verbundenheit mit dem neuen Reich kommt zum Ausdruck in § 3 der Satzung: Schirmherr des Deutschen Roten Kreuzes ist der Führer und Reichskanzler. — Die besondere Verbundenheit mit Führer und Reich bekräftigen die führenden und die für den Einsatz bestimmten Männer und Frauen des Deutschen Roten Kreuzes mit einem Treueid zum Führer und zu Gehorsam und Pflichterfüllung in der Arbeit des Deutschen Roten Kreuzes. Die ehrenamtliche Arbeit vollzieht sich vor allem in den Bereitschaften für Männer und Frauen entsprechend der neuen Dienstvorschrift.

Constantin Noppel S. J.

BESPRECHUNGEN

THEOLOGIE DER EXERZITIEN

„Deus semper maior". Theologie der Exerzitien von Erich Przywara. III. Dritte Woche, Vierte Woche, Liebe. 8° (442 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M 9.80

Der Schlußband dieses Werkes ist so reichhaltig, daß Rezensent darauf verzichten muß, eine Inhaltsangabe zu vermitteln. Er begnügt sich damit, einige Grundlinien nachzuzeichnen.

1. Deutung der dritten und vierten Woche der Exerzitien. Nachdem der Sinn der ersten Woche als „Läuterungs-Leben" und der der zweiten als „Erleuchtungs-Leben" ausgesprochen worden ist, fragt es sich, ob die dritte Woche, entsprechend der alten Einteilung, zum „Einigungs-Leben" gehört. Der Ausdruck kommt im Exerzitienbüchlein nirgends vor. Einigungs-Leben entspricht nur insoweit der dritten Woche als damit ein Höchstmaß des Objektiven gemeint ist, Höchstmaß des Heraus aus dem Eigen in das Objektive Gottes und seines Reiches, in die Unverhülltheit eines übergrausamen Leidens der Heiligen Menschheit.

Die vierte Woche ist das letzte und entscheidendste Heraus aus sich selbst in das Mehr von Lob-Glorie Gottes, in den Lob-Dienst am Geheimnis der Glorie des Herrn. Konnte die dritte Woche „Einigung" heißen als „Einbewältigtwerden der Nacht meines Sünden-Abgrunds in die Nacht des Abgrunds göttlicher Liebe", so die vierte Woche als „Aufleuchten und Aufströmen der in der Passion verborgenen Gottheit" und „Sendung, die andern zu trösten".

2. In der Darbietung des Anschauungsstoffes der dritten und vierten Woche fällt die exegetische Verdeutlichung desselben aus der Fülle der Heiligen Schrift auf. Das Alte und das Neue Testament werden nicht bloß in einem ungewohnten Maß herangezogen, sondern derart in ihrer Tiefe gedeutet, daß der Exerzitientext seinen Vollsinn erlangt. Dem Verfasser gebührt dafür der herzlichste Dank des Lesers. Die Sprache der Exerzitien öffnet sich dadurch als Sprache des Wortes Gottes in der Offenbarung. Das Wort der Exerzitien stellt sich dar als vom Worte Gottes her.

3. Aufschlußreich und überraschend ist die Sinngebung der „Regeln zum Fühlen mit der Kirche". Sie vermittelt einen tiefen Einblick in die Kirche als „Erfüllung" aus der „Fülle des alles in allem Erfüllenden", als Erscheinung der Gottheit, als Gemeinschaft im Heiligen Geist. Ich kenne kein anderes Buch, in dem die Ignatianischen Regulae sentiendi cum Ecclesia eine solche wahrhaft theologische Sinndeutung gefunden haben.

4. Auch die Darbietungen über „Die Übung von der Liebe" runden sich — trotz einiger verwickelten Gedankengänge — zu einem schönen Ganzen ab und machen es ersichtlich, wie hier die Liebe als „Liebe-Dienen zu Seiner Göttlichen Majestät" gemeint ist, als Dienst an der göttlichen Liebe, die als Sichgeben, Einwohnen, Mühen und Absteigen sich vollzieht. — Ein Nachwort „Gott in allen Dingen" ergänzt diese Ausführungen. Im Anschluß an die historisch-kritische Ausgabe der Monumenta Ignatiana wird aus den übrigen Schriften des Heiligen, zumal aus den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, gezeigt, wie das „Suchen und Finden Gottes" in allen Dingen als Inbegriff der Spiritualität des Urhebers des Exerzitienbüchleins gefaßt werden kann.

5. Mit dem dritten Band hat der Verfasser sein großes Werk „Deus semper maior" vollendet. Rückblickend auf das Ganze wird uns bewußt, daß wir es wirklich mit einer Theologie der Exerzitien zu tun haben. Sie wandelt nicht ausgetretene Wege, verliert sich wohl hie und da in dunkle Tiefen, versteigt sich gar auf unheimliche Höhen, aber die innere Logik der Exerzitien enthüllt sich als Theo-Logik und Theo-Logie. Der Deus semper maior, der „je immer Größere Gott" erweist sich als der eigentliche Logos der Exerzitien.

P. v. Chastonay.

„Des heiligen Ignatius Weg zu Gott". Die Exerzitienwahrheiten in ihrer inneren Einheit dargelegt von Joh. Jos. Gruber. Saarbrücken 1940, z. Zt. Kaiserslautern, Saarbrücker Verlag A. G.

Grubers Schrift faßt das Exerzitienbüchlein als „des heiligen Ignatius Weg zu Gott" auf und versucht, dessen innere Einheit darzulegen, den Weg zu weisen, auf dem der um seinen Gott ringende Mensch sicher zu Gott findet, zu einer innigen Vereinigung mit Ihm und zur Vollendung in Ihm gelangt. Der Hauptvorzug der Gruberschen Darlegungen liegt darin, daß der Verfasser das geistliche Gedankengut der Exerzitien in schlichter, aber eindringlicher Weise herausarbeitet, den Weg zu Gott klar zeichnet, wie ihn Ignatius erlebt und in allgemeingültigem, christlichem Sinn geformt hat. Die Schrift ist als Frucht langjähriger, liebevoller Beschäftigung mit dem Exerzitienbüchlein in hohem Maße geeignet, in dessen tieferes Verständnis einzuführen. Es eignet ihr eine klare und einfache Linienführung und eine wohltuende Wärme. P. v. Chastonay.

VOLKSKUNDE UND VOLKSFRÖMMIGKEIT

Zeugnisse deutscher Frömmigkeit von der Frühzeit bis heute. Von Otto Eberhard. 8° (XII u. 458 S.) Leipzig 1938, L. Klotz. Geb. M 5.80

Wiewohl auch eine Anzahl Katholiken zu Wort kommt, umfaßt die hergestellte Sammlung im wesentlichen Zeugnisse deutsch-protestantischer Frömmigkeit. Aus 16 Berufsgruppen gewähren 244 Zeugnisse, die der Herausgeber mit erklärendem Begleittext versehen hat, einen Einblick in das Ringen geistig und sittlich hochstehender Menschen um Gott, Christentum und Ewigkeit. Die Selbstbekenntnisse, die sich bisweilen auf den Ausdruck allgemeinen Gottesglaubens oder einer sozialen Gesinnung beschränken, können wenigstens als indirekte Hinführung zum Christentum gelten, da sie Ehrfurcht vor der Religion unserer Vorfahren lehren. Verletzende Redewendungen, wie „katholische Religion mit vier Personen in der Gottheit" (131), „römische Pfaffheit" (11) und „Wüste des Papsttums" (191) sollten in einem solchen Buch nicht vorkommen. M. Pribilla S. J.

Katholische Volksfrömmigkeit. Von Johannes Leipoldt. (Studien z. religiösen Volkskunde. Heft 8.) 8° (68 S.) Dresden 1939, Verlag C. L. Ungelenk. M 1.20

Auf 66 Seiten über Katholische Volksfrömmigkeit zu schreiben, muß bei der Fülle ihrer Äußerungen wenig aussichtsreich erscheinen. Den weitesten Raum nimmt die museumshafte Anhäufung des Gesehenen und Gehörten ein. Eine Gegenüberstellung mit religiösen Bräuchen der Antike folgt. Nicht nur der gläubige Katholik spürt, daß dem Verfasser eine ganze innere Welt fehlt, die das von ihm Beobachtete erst sinnvoll und deutbar macht. H. Kreutz S. J.

Die Franziskuslegende des „Passionals". Mit einer Einleitung herausgegeben und ins Neuhochdeutsche übersetzt. Von Alban Stöckli O. M. Cap. gr. 8° (103 S.) Stans 1938, Josef v. Matt.

P. Stöckli hat gut daran getan, diese Arbeit, die bereits in den Collectanea Franciscana 1937/38 erschien, durch einen Sonderdruck weiteren Kreisen zugänglich zu machen. An der erstaunlichen These, der Verfasser des berühmten Passionals sei kein Geringerer als Hartmann von Aue, hält er nach wie vor fest. Dazu tritt als neues Ergebnis seiner Forschungen die Feststellung, Jacobus a Voragine habe seine so einflußreiche Legenda Aurea zu einem sehr großen Teil aus dem Passional geschöpft, wenn auch nicht aus der mittelhochdeutschen Form. Von großem Wert ist sodann die eingehende Untersuchung über die Quelle der Franziskuslegende des Passionals. Nach Stöckli geht sie zurück auf eine Legenda Vetus, die vom Begleiter des heiligen Franz, dem Bruder Leo, und einigen andern Gefährten noch vor 1228, also sehr bald nach dem Tode des Heiligen verfaßt und redigiert wurde. — Der Neudruck der Franziskuslegende, der die deutsche Prosaübersetzung beigegeben ist, folgt fast durchweg dem Text von Fr. K. Köpke (1852). G. Karp S. J.

Der Weg zu Gott. Zeugnisse deutscher Mystiker. Ausgewählt von Lothar Schreyer. 8° (130 S.) Freiburg i. Br. 1939, Caritasverlag. Geb. M 2.40

Diese Sammlung von Texten der deutschen Mystiker Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse ist für den Gebrauch betender, innerlich strebender Menschen bestimmt. Die einzelnen Texte sind in zwölf Gruppen angeordnet, etwa: Vom Gebet, Vom Sakrament, Vom Leiden usw. Neben knappen, inhaltsreichen Sätzen stehen längere, eingehende Unterweisungen. Der Verfasser hat jeweils am Anfang der Gruppen die nachfolgenden Texte ganz knapp zusammengefaßt und gibt einen kurzen Lebensabriß der drei Mystiker. G. Karp S. J.

Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langemann. Herausgegeben von Philipp Strauch in Halle; ins Neuhochdeutsche übertragen von J. Prestel. Mystiker des Abendlandes. Eine Sammlung neuer Texte. gr. 8° (VIII u. 183 S.) Weimar 1939, Böhlen. M 6.50, geb. M 8.—

Die beiden mittelalterlichen Namen haben nichts miteinander gemeinsam, als daß ihre Offenbarungen von Philipp Strauch herausgegeben wurden. Der Schrift der Langemann kommt keine besondere Bedeutung zu. Margarethas Offenbarungen hat schon vor einem Jahrzehnt Wilms übertragen (Vechta 1928), und es ist ihm gelungen, ohne Gebundenheit an das Wort, Ton und Sinn der Aufzeichnungen treffend, jedoch im zweiten Teil stark gekürzt wiederzugeben. Das kann man von obiger Übersetzung leider nicht sagen. Ist es schon schwer, ohne genaue Kenntnis der alten Sprache mittelalterliche Werke ins Neuhochdeutsche zu übertragen, so noch viel schwerer, wenn der Übersetzer seinem Gegenstand innerlich und äußerlich fremd gegenübersteht. Dann sind Mißverständnisse unausbleiblich. Die Übersetzung bedürfte darum einer gründlichen Verbesserung, um sie der durch Oehl glänzend eingeleiteten Sammlung anschließen zu können. A. Pummerer S. J.

LEBENSKUNST

Spuren des Daseins. Erkenntnisse des Malermönchs Willibrord Verkade O. S. B. kl. 8° (128 S.) Mainz 1938, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 3.30

Aus dem Schatz seiner Altersweisheit streut der liebenswürdige Menschenfreund und Seelenführer in Form von kurzen, lebensnahen Denksprüchen gleichsam Samenkörner aus, die in aufnahmebereiten Lesern sich zu klaren Gedanken und heilsamen Entschlüssen entfalten sollen. Ein besinnliches Büchlein voll Klugheit, Güte und würzigem Humor. M. Pribilla S. J.

Die tägliche Forderung. Eine Wegweisung zur Ich-Überwindung. Von Justus Ferdinand Laun. 8° (384 S.) Leipzig 1938, L. Klotz. Geb. M 5.20

Das Betrachtungsbuch eines protestantischen Pfarrers, der aus den Erfahrungen des Gebetes und der Seelsorge in schlichter, klarer Sprache hastende Menschenkinder anleiten will, täglich wenigstens eine kleine Weile stiller Besinnung einer Stelle des Evangeliums zu widmen und sie auf das eigene Leben anzuwenden. Die Grundvoraussetzung ist der Glaube an die Gottheit Christi und an die Heilige Schrift als das Wort Gottes; die Zielsetzung ist durchaus praktisch und befolgt, dem Verfasser vielleicht unbewußt, die Methode, die auch in der katholischen Gebetsbetrachtung üblich ist — selbst bis zum Aufschreiben der erleuchtenden Gedanken. Nicht nur Glaube und Vertrauen werden betont, sondern sehr eindringlich aufrichtige Mitarbeit mit der Gnade (Aszese!). Nur hier und da unterläuft

ein Ausdruck, den der Katholik anders oder bestimmter fassen würde. M. Pribilla S. J.

Wie man Freunde gewinnt. Von Dale Carnegie. 8° (337 S.) Zürich u. Leipzig 1938, Rascher. Kart. M 3.80

Ein echt amerikanisches Buch, das überaus leicht lesbar mit selbstbewußten Worten und anschaulichen Beispielen alte, doch oft vernachlässigte Wahrheiten wie neue Entdeckungen anpreist und in den Dienst des geschäftlichen Fortkommens stellt. Die Verheißung, daß die Sanftmütigen das Erdreich besitzen sollen, wird hier auf die Ebene der praktischen Nützlichkeit verpflanzt. Es ist ja für Verkäufer, Politiker und Eheleute weit vorteilhafter, geduldig und freundlich zu sein, Person, Ansichten und Wünsche des andern zu achten statt zu überrennen. So gelingt es, sich die Menschen „gefügig", aus ihnen „Bargeld" (223) zu machen. Diese Erkenntnis wird mit soviel Gutmütigkeit und fröhlicher Zuversicht vorgetragen, daß man das ergötzliche Buch nicht ohne Schmunzeln liest. Da aber im Grunde nur eine naive Selbstsucht durch eine berechnete ausgetrieben wird, kann der Erfolg solcher „Erwachsenen-Erziehung" nicht nachhaltig sein; denn „niemand ist härter — als die aus Eigennutz Sanften" (Vauvenargues). Überdies ist die empfohlene Methode, wenn einmal durchschaut, nicht mehr wirksam. Immerhin können auch die Kinder des Lichts im Technischen einiges von dieser Kunst der Menschenbehandlung lernen. M. Pribilla S. J.

Der Christ im Leiden. Ein Buch evangelischen Trostes. Von Erich Schick. 8° (253 S.) Berlin 1937, Furche-Verlag. Kart. M 3.80, geb. M 4.80

Ein tiefinnerliches Buch, das ein Menschenkenner und Menschenfreund den Leidenden zum Trost geschrieben hat. Er nimmt das Leid mit seinem schweren Druck und seinen Rätselfragen wirklich ernst, leitet dann aber mit psychologischem und seelsorgerlichem Takt dazu an, es wissend zu überwinden. So erscheint das „Fegefeuer" des Lebens als Schule der Selbstläuterung, vor allem aber als Anteil an dem Leiden und der Herrlichkeit Christi. Hervorgehoben sei die sorgfältige Ausdeutung der neutestamentlichen Stellen und die Veranschaulichung der vorgetragenen Lehren aus Literatur und Geschichte. M. Pribilla S. J.

Selbstgespräche von Aurelius Augustinus. Die echten Soliloquien ins Deutsche übertragen von Dr. phil. Ludwig Schopp. Mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Adolf Dyroff. 8° (124 S.) München 1938, Kösel & Pustet. Geb. M 2.80

In dieser bisher noch nie ins Deutsche übertragenen Jugendschrift Augustins bewundern wir wieder die Verbindung kühlen Scharfsinns und flammenden Lyrismus' in seiner Diktion, von logischer Folgerichtigkeit und schweifender Phantasie in der Gedankenfolge. Inhalt ist im wesentlichen der Unsterblichkeitsbeweis der Seele durch ihre Fassungskraft für schlechthin überzeitliche Wahrheit. Vieles in dieser frühen Schrift, so die heftige Sinnen- und Körperflucht, verrät die Nachwirkungen des Platonismus und Manichäismus. Tiefe Einsichten werden im Vorübergehen über das Wesen der ästhetischen Gegenstände eingestreut, deren „Wahrheit" notwendig auf einer gewissen „Falschheit" beruhe (S. 78 f.). Die Übersetzung ist sachlich und exakt; Prof. Dyroffs dankenswerte Anmerkungen erleichtern in mancher Hinsicht das Verständnis der nicht immer leichten Schrift. H. U. v. Balthasar.

Geist und Wahrheit. Worte aus den Werken Johann Michael Sailers. Hrsg. von Wolfgang Rüttenauer. Einführung von Joseph Bernhart. 8° (154 S.) Kevelaer 1939, Butzon & Bercker. Geb. M 3.20

Das kleine Bändchen hat das unbezweifelte Verdienst, die Gegenwart auf den vergessenen großen Anreger der romantischen Religiosität hinzuweisen und in einer farbigen Auswahl seiner Werke das für die Gegenwart Passende herauszustellen. Kein Zweifel auch, daß mancher dieser kernigen Sprüche erst in der heutigen Situation volle Beachtung erhält. Man wird aber nicht vergessen dürfen, daß solche Projektion auf einen veränderten Zeithorizont und die dadurch entstehenden perspektivischen Ausblicke zwar oft vielen Lesern pikant erscheinen werden, aber ebenso oft auch nicht direkt in des alten Bischofs Absichten gelegen hätten. H. U. v. Balthasar.

Das Unbedingte. Von Katharina von Siena. (Auswahl und Übertragung aus ihren Werken von Karl Hefele.) 12° (128 S. u. 12 Tiefdruckbilder) München 1938, Ars sacra. Geb. M 2.80

In 37 kleinen Abschnitten wird eine Auswahl aus den Werken der heiligen Katharina von Siena geboten. Auswahl und Sprache lassen die Unbedingtheit der Seelenhaltung der großen Frau spüren, die in ihrem lebendigen Glauben, klaren Geist und starken Willen keine Zugeständnisse kannte. O. Pies S. J.

Der Kampf um das höchste Gut. Von Hieronymus Jaegen. 8° (275 S.) 4. Aufl. Innsbruck 1938, Tyrolia. Geb. M 4.80

Hier hat ein Laie, Ingenieur und Bankdirektor, aus persönlicher Erfahrung und reichem Innenleben eine Anleitung für das geistliche Leben niedergeschrieben, für das Ringen um Gott und die vollkommene Vereinigung der Seele mit ihrem höchsten Gut, von den Voraussetzungen des geistlichen Lebens und seinen Anfängen, bis zu den höchsten Höhen mystischer Erhebung und Vollendung. Einfach und durchsichtig wie die Einteilung — Befreiung von allem Sündhaften, Ausschmükkung der Seele mit Tugenden, energische Hinwendung zu Gott, Vereinigung und Umgestaltung der Seele mit Gott und in Gott — ist auch die Sprache und Gedankenführung. Jaegen legt seinen Vergleichen und Anwendungen die kleinbürgerlichen Verhältnisse der Jahrhundertwende zu Grunde, die uns heute recht altmodisch und sogar komisch anmuten. Das Buch ist trotzdem sehr wertvoll, vor allem, weil der Verfasser, dessen Seligsprechungsprozeß schon 15 Jahre nach seinem Tode angestrebt wurde, aus persönlicher Erfahrung schreibt. Es liegt ihm viel daran, den „Menschen in der Welt" zu ermutigen, den Weg zur Vollendung zu gehen. Seine Ratschläge sind wirksam, wie sein eigenes, hochbegnadetes Leben es zeigte.

O. Pies S. J.

NATUR UND GEIST

1. *Das Geistvolle in der Natur.* Von Hans Pichler. 8° (46 S.) Berlin 1939, Junker & Dünnhaupt. Kart. M 2.20

2. *Erde und Kosmos im Leben des Menschen, der Naturreiche, Jahreszeiten und Elemente.* Eine philosophische Kosmologie. Von Otto J. Hartmann. gr. 8° (400 S.) Frankfurt a. M. 1938, Klostermann. M 9.50, geb. M 12.—

3. *Sinn und Gesetz des Lebens.* Von Friedrich Märker. 8° (95 S.) Berlin 1938, Buchholz & Weißwange. Kart. M 3.90

4. *Die Seele.* Von Aug. Bier. 2. Aufl. 8° (172 S.) München 1939, Lehmann. M 6.20, geb. M 7.40

5. *Alltagsrätsel des Seelenlebens.* Von Hans Driesch. 8° (208 S.) Stuttgart 1938, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 6.—

6. *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart.* In seinen Grundzügen und Hauptergebnissen dargestellt von D. Arthur Neuberg. 1. Teil: Das neue Weltbild der Physik. 8° (148 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. M 4.80

7. *Philosophie de la Physique moderne.* Par Émile Rideau. kl. 8° (96 S.) Paris 1938, Éditions du Cerf. Frs 8.—

8. *Erkenntnisformen in Natur- und Geisteswissenschaften.* Von Dr. B. v. Juhos. 8° (57 S.) Leipzig 1940, Birnbach Abt. Pan-Verlag. Brosch. M 2.50

1. Der eigenartige Titel kennzeichnet die Reichhaltigkeit und die Zurückhaltung des Buches. Schicksal, Fatalismus, Determinismus, Freiheit, Sinn und Grenzen der Freiheit, der Ethik, der Kunst, Freiheit und Gemeinschaft, Geist und Natur sind einige der markantesten Schritte, von denen nur der letzte auf den Titel hinzuweisen scheint, die aber alle eben diesem letzten dienen. Tatsächlich liegt ein besonderer Nachdruck auf dem Versuch, eine Weltvernunft zu fordern, die nicht notwendig einen Weltgeist oder eine Vorsehung voraussetzt. Pichler sieht diese Weltvernunft in dem natürlichen Zusammenhang der erkennbaren Tatbestände sich offenbaren. Er will zeigen, daß der Geist naturverbunden sein und bleiben kann, weil er in der Natur das Geistvolle vorfindet. Wer nun in beiden Ausdrücken, sowohl in dem „Geistvollen" als in der „Natur" das Schillern des Vieldeutigen, aber auch den Mangel eines handlich greifbaren Grundwortes empfindet, dem dürfte der Verfasser, soweit ich ihn verstehe, auch den Weg zur Vorsehung nicht verschließen.

Fr. Heselhaus S. J.

2. Philosophisch nennt sich die Methode des Buches von Hartmann, weil überall die Wesensfrage gestellt werde. Eine Antwort ist indes nach des Verfassers Ansicht nicht möglich im Lichte des intellektuellen „Tagesbewußtseins", es gehört dazu ein anderes Bewußtsein, das uns hineinversetzt in eine ganz andere Weltordnung, in der wir im Schlaf leben und die wir im Erwachen verlieren. Aufgabe dieser Philosophie des „Nachtbewußtseins", das den Menschen, „wenn auch unbewußt (!), als überräumliches Geistwesen in einer Geisterwelt leben und von dort gestaltend in seine Leiblichkeit einstrahlen" (352) läßt, ist es, „auf neuen Wegen zu den Grundlagen des Weltanschaulichen und Sittlich-Religiösen, ausgehend von der Naturwissenschaft" (1), vorzudringen. Dieses Bewußtsein schaut im Raum das Überräumliche, in der Natur den göttlichen Geist, „dessen Denken, Fühlen und Wollen so wesenhaft ist, daß es zur Substanz und Form der Naturgestalten gerinnt" (40). Das religiöse Bekenntnis „Gott schuf" bedeutet in dieser Philosophie „die gegenwärtige Körperwelt als ausgeformtes Willensfeuer, als zur Klarheit gekommener Gedanke göttlicher Geister" (122). Die Jahreszeiten, Naturreiche und das menschliche Leben, ja die Tatsachen des Christuslebens finden eine ähnliche mythisch-phantastische Deutung. Die 47 Textabbildungen, die das Verständnis der Darstellung erleichtern sollen, sind indes dunkel und unverständlich wie die Ausführungen selbst.

N. Junk S. J.

3. Hier spricht ein Philosoph als Dolmetsch vieler Wahrheitsucher von heute, der von der biologischen zur psychologischen, philosophischen und religiösen Sicht vorzustoßen und das Idealbild eines organisch-ganzheitlichen Menschen zu gewinnen sucht. Es blitzt nur so von Aphorismen und Thesen, von guten Beobachtungen und geistreichen Formulierungen, von Vorstößen in die Tiefe. Nach ihm ist der Sinn des Lebens dieser: Auf der Ebene der blinden Natur erfüllt das Tier den Sinn seines Lebens, indem es wächst und blüht, zeugt und stirbt. Soweit der Mensch darüber hinaus wissende Natur hat, hat er Gestalter der blinden Natur zu sein, indem er das Blühende und Wachsende züchtet zum Adel, das lenkende Gesetz über den Trieb stellt, tierhafte Liebe vertieft zum verstehenden Erlebnis, seine rassische und völkische Eigenart zur Vollkommenheit bildet, die Urmächte des Selbsterhaltungstriebes und der Hingabeneigung versöhnt in der bewußt und gerecht gestalteten Gemeinschaft (92). Die letzte Frage: „Oder birgt sich im Leben noch ein anderer Sinn?" (93) beantwortet er mit einem „Wir wissen es nicht".

F. Rüschkamp S. J.

4. Man möchte von einem Testament des 78jährigen Chirurgen reden. Bier bietet eine philosophische Abhandlung, aber in Aufbau und Sprache doch viel mehr, auch vielleicht weniger, wenn man den Fachphilosophen seine Forderungen stellen läßt. Der philosophische Medikus setzt sich lächelnd über pedantische Vorschriften hinweg. Er erklärt einfach, ich bin Heraklitiker, alles fließt, auch die Wahrheit, aber alles, was in Gegensätzen auseinanderstrebte, findet sich doch wieder in Harmonie zusammen. So hat die Welt als Ganzes doch einen Sinn, und der Weisheit letzter Schluß ist: Optimismus. Zunächst wird ein historischer Überblick über die Seelenlehre geboten. Der Gesamtertrag der Arbeit vergangener Philosophen wird nicht sonderlich hoch eingeschätzt. Heraklits einfache, aber durchdachte Sätze werden um so mehr zu Ehren gebracht. Der Bearbeiter bejaht den Logos in der Welt, der als Gott, Seele, Vernunft, Natur, Idee bezeichnet werden kann (22). Er wirkt in uns durch die Seele als einen Boten des Logos. Das Wesen der Seele sieht der Verfasser in der Belebung und ihre typischen Funktionen in der Reizbarkeit und der zielstrebigen Handlung, denen nachher die Irrtumsfähigkeit als höchst bezeichnende Eigenschaft angegliedert wird. Die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib ist ihm eine Selbstverständlichkeit. Die besagten Kennzeichen des Seelischen geben dem Arzt und Jäger und Forstpraktiker (auch als solchen lernen wir den Chirurgus kennen) nun Anlaß zu ausgiebiger Herbeiziehung seiner Lebenserfahrungen, die vielleicht den bedeutendsten Wert des Buches darstellen, jedenfalls die besten Werte desselben faßlich und leicht zugänglich erscheinen lassen. Es ist ein relativistischer Zug

in diesem Typ des gesunden Menschenverstandes, der ihm jeweils die lösende Wendung versorgt, wo wir andern wohl mit Recht noch etwas mit der Antwort zögern. Fr. Heselhaus S. J.

5. „Es ist sehr seltsam", schreibt Driesch nicht mit Unrecht, „daß der Mensch über die Bahnen der Gestirne viel mehr mit Sicherheit weiß, als über sich selbst als geistiges Wesen." Gerade das Alltägliche im Eigenleben, Wahrnehmung und Erinnerung, Zusammenspiel seelischer und physischer Kräfte, Vielfalt und Einheit des eigenen Selbst bieten Rätsel über Rätsel. Diesen geht Driesch im vorliegenden Buche in seiner vom Vitalismus und vom Interesse für Parapsychologie stark bestimmten Weise nach. Wir möchten nicht alle — übrigens mit feiner Vorsicht vorgelegten — Hypothesen des gelehrten Verfassers übernehmen. Aber auch wer ihm nicht folgen kann, wird die selbständige, ernsthafte und zum Weitersinnen aufrufende Art des Buches achten und begrüßen. A. Willwoll S. J.

6. Dieses Buch ist ein Beweis für das Interesse, das die neuesten Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung in religiös orientierten Kreisen finden. Ein Theologe zeichnet das Naturbild der modernen Physik und stellt einen zweiten Band in Aussicht, der in ähnlicher Weise das biologische Weltbild von heute bringen soll. In einer leicht faßlichen, auch für den Nichtfachmann ohne Schwierigkeit verständlichen Form werden in großen Zügen die Ergebnisse vorgelegt, zu denen die Atomphysik, Astrophysik und Geophysik in unserer Zeit gelangt sind. Jeder wird diese Darstellung mit Genuß und Nutzen lesen. Besonders bemüht sich der Verfasser darzutun, daß Naturwissenschaft und Religion nicht in Widerspruch zueinander stehen, sondern daß durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Natur der Glaube nur gekräftigt werde. Diese Stärkung und Vertiefung der Religiosität sieht er in den erhebenden Gedanken, die durch die Betrachtung des geisterfüllten Weltbildes geweckt werden und die oft dem nahekommen, „was unseres Glaubens ist" (112). Mit Unrecht wird aber eine Beweisbarkeit Gottes durch rationales Schlußverfahren auf Grund der Naturgegebenheiten abgelehnt. N. Junk S. J.

7. In kurzen klaren Ausführungen versucht Rideau, eine Lösung der Hauptprobleme der Mikrophysik zu geben. In der Möglichkeit mathematischer Formulierung, die als ein Symbol der Wirklichkeit betrachtet wird, offenbart sich die Hinordnung der Natur auf geistige Erkenntnis. Nun hat die mathematische Behandlung physikalischer Probleme gezeigt, daß sowohl im stellaren Bereich wie auch in der atomaren Kleinwelt unsere begrifflichen Hilfsmittel nicht ausreichen zu einer geistigen Bewältigung des materiellen Seins und Geschehens. Darum sieht Rideau die gesamte Erkennbarkeit der Natur in ihrer Mathematisierung, in einem System mathematischer Symbole. Doch erfaßt die Mathematik nur eine Seite der Wirklichkeit, ihre quantitativen Verhältnisse. Darüber hinaus sind aber noch weitere Erkenntnisse möglich. N. Junk S. J.

8. Bei der Analyse des naturwissenschaftlichen Erkennens, dessen Ziel die Aufstellung von Voraussagen ermöglichenden Gesetzen sei, findet der Verfasser zwei Arten solcher Gesetze. Die erste Art läßt nur Voraussagen des gleichen bereits beobachteten Ereignisses zu; die zweite erstreckt sich auf bisher nicht beobachtete Vorgänge. Die Geisteswissenschaften, insbesondere die Geschichte, haben nicht das Ziel, irgend welche Voraussagen zu machen, sondern sie suchen die Ereignisabläufe zu „verstehen" durch Nacherleben auf Grund der die Menschen einer Zeit bewegenden seelischen Phänomene jeglicher Art. Solche Zusammenhänge lassen sich aber nicht durch Gesetze der 2. Stufe beschreiben; bei aller Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handelns bleibt infolge der Willensfreiheit und der dadurch bedingten „Unberechenbarkeit unseres Verhaltens" (39) doch noch ein großer Spielraum für Indeterminiertheit. Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Erkenntnis sind deshalb auch nicht als nur graduell, sondern als wesenhaft verschieden zu betrachten. N. Junk S. J.

DEUTSCHE KUNST

Die Reichsinsignien, ihre Geschichte und Bedeutung. Von Georg Haupt. 8° (49 S. u. 24 Tafeln.) Leipzig 1939, Seemann. Geb. M 3.—

Gegenstand der vorliegenden Schrift sind die altehrwürdigen Kleinodien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, Reliquien, kaiserliche Insignien und kaiserliche Gewandstücke, zumeist Erbstücke aus dem 11., 12. und 13. Jahrhundert, deren Besitz den Inhaber als Nachfolger des ersten Kaisers bekundete. Seit 1808 zu Wien aufbewahrt, wohin sie vor den Franzosen in Sicherheit gebracht worden waren, befinden sie sich heute wieder zu Nürnberg, wohin Kaiser Sigismund sie 1424 für ewige Zeiten überwiesen hatte. 24 vorzüglich ausgeführte Tafeln bringen die hauptsächlichsten von ihnen zur Abbildung. Der nicht allerwegen zutreffende Text unterrichtet über die Geschichte und die Bedeutung der einzelnen Stücke. J. Braun S. J.

Die Bernwardinische Kunst. Herausgegeben von Mitgliedern des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim. gr. 8° (79 S. u. 41 Abb.) Hildesheim 1937, Borgmeyer. Br. M 2.—

Die Schrift über das künstlerische Werk des heiligen Bernward umfaßt acht Abhandlungen verschiedener Verfasser. Nach einem Lebensbild des Künstlers und einer Studie über den niedersächsischen Charakter seiner Kunst folgen Einzeluntersuchungen über die Michaelskirche in Hildesheim, die Bernwardstüren, die Christussäule, das Bernwardskreuz, die Leuchter und sonstige Werke bernwardinischer Kunst. So entstand eine sehr dankenswerte Zusammenfassung über einen Mann und sein Schaffen, der sich mit seiner religiösen und lauteren Persönlichkeit leuchtend eingetragen hat in die Geschichte seiner Zeit und seines Volkes, in die Geschichte der Kunst und der Heiligen.
E. Kirschbaum S. J.

Der Magdeburger Dom. Von Walther Greischel. 4° (78 S. u. 158 Bildtafeln.) Berlin u. Zürich 1939, Atlantis-Verlag. Geb. M 12.—

Zum heutigen Magdeburger Dom, dessen Vorgänger durch eine Feuersbrunst zerstört worden war, wurde 1209 der Grundstein gelegt. Sein Chor, stilistisch französische Frühgotik und deutsche Romanik, stand um 1235 fertig da. Das rein gotische Langhaus folgte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, das Paradies mit der Paradiespforte und der das Schiff abschließende Westbau im Verlauf des 14. Jahrhunderts, abgesehen von seinen

oberen Geschossen, die im Beginn des 16. Jahrhunderts hart vor dem Einsetzen der Reformation vollendet wurden. Der Magdeburger Dom ist der größte und architektonisch bedeutendste aller norddeutschen mittelalterlichen Dome. Die vorliegende Veröffentlichung darf daher auf Beachtung bei allen rechnen, die den herrlichen Schöpfungen der mittelalterlichen deutschen Architekten ihre Liebe schenken. Das um so mehr, als sie auf 158 vorzüglich ausgeführten Bildtafeln den Dom als Ganzes wie in allen seinen bedeutsamen Teilen in glänzender Weise zur Wiedergabe bringt. Voraus geht den Tafeln eine Darstellung der Baugeschichte des Domes und eine stilistische Würdigung des in den einzelnen Bauabschnitten Geschaffenen. J. Braun S. J.

Das Sankt-Nikolaus-Münster in Überlingen. Der Bau und seine Ausstattung. Von Joseph Hecht. Mit 121 Abbildungen und 64 Tafeln. 8° (106 S.) Überlingen 1938, Aug. Feyel. Kart. M 2.40.

Das Sankt-Nikolaus-Münster in Überlingen zählt nicht zu den mittelalterlichen Kirchenbauten erster Klasse, ist jedoch so hervorragend, daß es die vorliegende Monographie vollauf verdient. Sie gliedert sich in drei Teile. Der erste behandelt die Baugeschichte des Münsters. Es ist kein einheitliches Werk, bezeugt vielmehr die Stilwandlung zweier Jahrhunderte. Der zweite Teil bietet eine sachverständige Beschreibung und Würdigung des Innern und Äußern des Baues, seiner Vorzüge und Mängel. Der dritte Teil handelt von der Ausstattung des Münsters, den Wandmalereien, die sich aus dem späten 15. Jahrhundert und der Folgezeit erhalten haben, dem noch vorhandenen Statuenschmuck aus dieser Zeit, dem Chorgestühl von 1420, der noch gotischen Kanzel von 1551, dem prächtigen Renaissance-Sakramentshäuschen von 1611, der Orgel und den Glocken, besonders eingehend aber von den zahlreichen, jedoch erst der nachmittelalterlichen Zeit angehörenden, zum Teil kunsthistorisch wie künstlerisch sehr beachtenswerten, ja hervorragenden Altarbauten. Eine dankenswerte Zugabe zu dem Text bilden die 121 ihm angefügten Abbildungen, zumal die für das Verständnis der Baugeschichte des Münsters sehr wertvollen auf Tafel 1—20. J. Braun S. J.

Aus meinem Leben. Von Anton Lang. kl. 8° (164 S. mit 20 Abb.) Neue Aufl. München 1938, Knorr & Hirth. M 3.40

Wenn man diese schlichten Lebenserinnerungen liest, glaubt man im trauten Kreis der Familie Lang zu sitzen und dem gemütlichen Plaudern des berühmten Christusdarstellers von Oberammergau zu lauschen. Da ist keine Spur von „Literatur", sondern herzliche Einfachheit. Er betrachtet seine Aufgabe stets als Gottesdienst; sie hat ihn zu dem vorbildlichen Christen geformt, der er war. J. Kreitmaier S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Alfes, G., Glaubensverkündigung an die weibliche Jugend. 8° Freiburg 1940, Herder.
1. Teil: Dein Leben vor Gott. (120 S.) In Mappe 2 M.

Arseniew, N., Das heilige Moskau. 8° (258 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 3.80 M.

Beil, A., In Christo Jesu. 8° (132 S.) Freiburg 1940, Caritasverlag. Geb. 2.20 M.

Griewank, K., Gneisenau. Ein Leben in Briefen. 8° (423 S.) Leipzig 1939, Koehler & Amelang. Geb. 8.50 M.

Hanisch, E., Geschichte Rußlands. I. Bd. 8° (250 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 6.40 M.

Heuwieser, Max., Geschichte des Bistums Passau. I. Bd. 8° (324 S.) Passau 1939, Kommissionsverlag P. Egger. Geb. 11.20 M.

Hollnsteiner, J., Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft. 13.—15. Jahrh. (J. P. Kirsch, Kirchengeschichte, II. Bd., 2. Hälfte] gr. 8° (564 S.) Freiburg 1940, Herder. 14.80 M.; geb. 18 M.

Hünermann, W., Die Herrgottsschanze. 8° (294 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 4.20 M.

Jansen, B., Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant. 8° (299 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 5.80 M.

Jünger, E., Auf den Marmorklippen. 8° (156 S.) Hamburg 1939, Hanseat. Verlagsanstalt. Geb. 3.80 M.

Kindermann, H., Handbuch der Kulturgeschichte. Liefg. 53 u. 54. gr. 8° (192 S.) Potsdam 1940, Athenaion. Je 2.80 M.

Kleinschriften für die junge christliche Ehe und Familie. 8° Freiburg 1940, Herder. Je 20 Pfg.

Feurich, J., Wir haben Taufe. — Kröger, Ch., Annelies und das neue Leben. — Mogge, W., Unser Hochzeitstag. — Theiß, K., Wir lesen daheim die Heilige Schrift. — Winterswyl, L. A., Die Ehe als Sakrament der Laien. (25 Pfg.)

Kleinschriften für Frauen. 8° Freiburg 1940, Herder.
Hövel, M. Th., Geheiligter Tag. (20 Pfg.) — Scherer, E., Wir sagen Dank. (20 Pfg.) — Schiffer, J., Begegnungen mit Gott. (30 Pfg.)

Meißner, K., Deutsche in Japan. 8° (144 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 5 M.

Nietzsche, F., Briefe der Basler Zeit 1869—1873. Hrsg. von W. Hoppe. [Werke und Briefe. Hist.-krit. Ausgabe, Briefe III. Bd.] 8° (533 S.) München 1940, Beck. Geb. 16.50 M.

Perl, Ä., Der singende Pfeil. 8° (112 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 2.80 M.

Petersen, J., Geschichtsdrama und nationaler Mythos. 8° (61 S.) Stuttgart 1940, Metzler. Kart. 2.80 M.

Przywara, E., Deus semper maior. III. Bd.: Theologie der Exerzitien. 8° (464 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 9.80 M.

Seidlmayer, M., Die Anfänge des großen abendländischen Schismas. 8° (374 S.) Münster 1940, Aschendorff. 17.25 M.

Schmidlin, J., Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des 30jährigen Krieges. 8° (98 S.) Freiburg 1940, Herder. 3.80 M.

Straßenberger, G., Das Geheimnis Christi. 8° (296 S.) München 1940, Kösel-Pustet. Geb. 4.80 M.

Thomas, A., Pfarrarchiv und Pfarregistratur. [Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier, Heft 1.] 8° (62 S.) Saarbrücken 1940, Saarbrücker Druckerei.

Tyciak, J., Mariengeheimnisse. 8° (124 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. 2.30 M.

Utz, F., Bittet, und ihr werdet empfangen! 8° (84 S.) Freiburg 1940, Herder. In Pappe 1.50 M.

Wibmer-Pedit, F., Der erste Landsknecht. 8° (736 S.) Innsbruck 1940, Deutscher Alpenverlag. Geb. 7.20 M.

Wust, P., Gestalten und Gedanken. 8° (228 S.) München 1940, Kösel-Pustet. Geb. 4.50 M.

DIE KONSTITUTIONEN DER GESELLSCHAFT JESU IM DURCHBLICK

Von Franz Hillig S. J.

Man hat das Gesetzbuch des Jesuitenordens in alle Himmel erhoben. Man hat es als ein juristisches und politisches Meisterwerk gepriesen und zum Vorbild genommen und gerade dadurch die unerfreuliche Meinung verbreitet, als ob hier ein Geist am Werk wäre, der vielleicht imponierend, aber zugleich auch bedrohend wirkt und jedenfalls nicht aus der religiösen Mitte lebt und nicht den Frieden atmet jener andern Welt.

Und doch ist dieses Gesetzbuch aus den Tränen mystischen Gebetes geboren, ist eine reife Frucht und ein klarer Spiegel dieses genial einfachen und an Gott ausgelieferten Lebens, wie es das Leben des Ignatius war. Wie eine Ähre ist es emporgewachsen: das Aufblühen des Rittertums und der Ruf, der es hinaufhebt in den ritterlichen Dienst für die Kirche Christi. Der mystische Frühling der Exercitia Spiritualia und ihre reife Ernte in den ruhigen Jahren des römischen Generalates: Ordensleitung und Verfassungsgebung. Er schreibt das Werk der Konstitutionen, die in ihrer lateinischen Fassung der große Text sind, an dem die Gesellschaft Jesu sich ausrichtet. Ihr inneres Feuer freilich steht und fällt mit dem Geist, der kein anderer ist denn der eine Geist Christi und seiner Kirche, und dessen „Ort" für den Jesuiten die „Geistlichen Übungen" seines Vaters Ignatius immer wieder bilden.

Jahrelang muß man solch ein Buch zur Hand genommen haben. Muß einer wachsend die Wirrnis des Menschenlebens kennen gelernt und die Fülle der Aufgaben jeglicher Menschenführung und Menschenregierung erfahren haben, muß er hineingeblickt haben in die unübersehbaren und sich vielfältig überschneidenden Aufgaben der Kirche, um staunend vor der schlichten Größe dieses Verfassungswerkes zu stehen und seinen Frieden und seine Weihe zu empfinden. „Vater" muß einer zu Ignatius sprechen, um mit dem sicheren Gespür ehrfürchtiger Liebe das Letzte an Schönheit und Güte in solchem Werk zu ertasten. Und doch ist Sprache ihrem ganzen Wesen nach so Offenbarung, sind die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu ein derart stark und ehrlich gefügter Bau, daß, wer immer dieses Buch liest, eine Begegnung mit dem wahren Geist des Ignatius erfährt. Das aber ist mehr wert als alle Apologien. Auch die haßgeborenen Zerrbilder verlieren in dem Augenblick ihre Schlagkraft, da uns das edelgestaltete Wahr-Bild entgegentritt.

In zehn Schritten vollbringt der Gesetzgeber sein Werk. Der erste Schritt ist die Zulassung zur Probezeit. Wer zulassen darf, und wer zugelassen werden darf. Das ist die klare Ordnung: Menschen werden an die Tür des neuen Ordens anklopfen. Die Ankommenden werden zu prüfen sein. Nur die Besten dürfen bleiben. Nicht nach rein menschlicher Wertung. Sondern Beste sind, die reich erscheinen an Gnade. Aber da sie wesentlich bestimmt sind für das Werk der Verkündigung des Evangeliums unter den Menschen, so seien sie nicht nur gottfürchtende Menschen, sondern auch liebenswürdigen Antlitzes, körperlich und geistig gesund und stark und klugen Urteils. Es hüte sich der Aufnehmende, daß er persönliche Bande ungebührend berücksichtige, und daß es ihm mehr um das geistliche Wohl des Bittenden denn um das Wohl des Fähnleins Jesu zu tun sei. Denn keineswegs um „Versorgung" geht es hier, auch nicht im Sinn der „Rettung" eines Christen, der sich bergen will, sondern um Dienst am Reich Christi, um Mannen, die einmal fähig sein sollen, „draußen" Wankende zu stützen und die Banner weit hinauszutragen. (Schon weilt der geliebte Franz Xaver in Indien und entzündet mit seiner Predigt ganze Völker und Länder ... und das soll überall der Geist der Compañía sein. Auch schon hier an der Pforte des Probehauses.)

Der zweite Abschnitt des Gesetzbuches denkt an die andere Richtung der Tür, an den Ausgang: an die Entlassung schon Aufgenommener, die gefordert sein kann. Denn es entging dem Auge des Ignatius nicht, daß mancher Mißstand des Klosterwesens seiner Zeit darin wurzelte, daß Unentschiedenheit und falsch verstandene Liebe, aber auch ein zu starres Rechtssystem, das den einmal Aufgenommenen einseitig in Schutz nahm, Menschen im Ordenshause behielt, die hinausgehörten. So will er denn, daß die Tür durchaus auch nach draußen offenstehe und der Obere die männliche Entschiedenheit habe, die Nichtgeeigneten wieder in die Welt zu entlassen. Aber keine Härte liegt hier in der Stimme des Gesetzgebers und nichts von fanatischer Entschiedenheit. „Doch geziemt es, wie man nicht vorschnell sein soll bei der Aufnahme, noch weniger es zu sein bei der Entlassung. Vielmehr erwäge man alles gar reiflich im Herrn und treffe erst dann die nötigen Maßnahmen."

Auch wenn Vergehen oder fehlende Eignung den in der Probezeit Weilenden zu entlassen gebieten, sei christliche Güte der Geist, der den Oberen leite. Mit mütterlicher Güte denkt der Ordensstifter hierbei sowohl an den Frieden der Ordens-

gemeinde als auch an den des Scheidenden. Es wäre unwürdig, dem Stifter den Gedanken unterzuschieben, daß er nur bezwecke, sich keine gefährlichen Gegner zu schaffen. Denn warum sollte er dann hinzufügen: „Das andere aber ist, daß sie (die Zurückbleibenden) gegen ihn (den Scheidenden) keinen Groll hegen ... Sondern sie sollen sein Geschick beklagen und ihn in Christo lieben. Und sollen in ihren Gebeten ihn der göttlichen Majestät empfehlen, daß sie ihn huldvoll leite und ihm barmherzig sei." Wenn aber einer reumütig zurückkehrt, der sich wie der Verlorene Sohn aufgemacht hatte und von sich aus gegangen war, dann soll die Möglichkeit offenstehen, daß er einen zweiten Versuch wage.

So bleiben denn die von Gott wirklich Berufenen der Obhut des Obern anvertraut, und der dritte Teil der Konstitutionen prüft jetzt in ernst gefühlter Verantwortung, wie die erlesenen jungen Menschen an Leib und Seele zu pflegen und zu fördern seien. Doch zuerst an der Seele. Als noch junge Pflanzung sind sie den rauhen Stürmen der Welt fernzuhalten. Man leite sie an, „die Pforten ihrer Sinne, insonderheit der Augen, der Ohren und der Zunge vor aller Unordnung zu behüten": in friedvollem Schweigen. Und (nach des Apostels Wort) komme einer dem andern in Achtung zuvor (Röm. 12, 10). Denn sie sind die Edelinge Christi, und „jeder trachte, im andern ein Bild unseres Herrn zu sehen".

Es sei in dem Probehaus ein Geistesmann, der die Novizen unterweise und „in Freundlichkeit mahne". Alle sollen ihn lieben und offen zu ihm sein und sich gern Rates bei ihm erholen. Denn „es soll nicht ihr Wille sein, nach ihrem eigenen Denken voranzugehen, es sei denn, es stimme mit dem Urteil der Männer überein, die Christi unseres Herrn Stelle bei ihnen vertreten." Waffen oder eitles Gerät aber soll in den Häusern des Ordens nicht sein (und das wird wohl hier beim Probehaus erwähnt, weil es jungen Männern immer im Blut liegt, nach solchen Dingen zu verlangen. Sie aber sollen in der Schule Christi ein anderes Denken lernen). Wenn heute die Ordensjugend der Gesellschaft Jesu Sport treibt und die Häuser über entsprechendes Sportgerät verfügen, so ist das kein Abfall von dem Sinn der obigen Weisung. — Sollte der Obere einmal strafen müssen, so leite ihn die prudens charitas (kluge Liebe). Nicht weit davon steht ein anderes Wort, das auch echt ignatianischen Klang hat, die sana doctrina (gesunde Lehre). Es werde den jungen Ordensbrüdern, die nun langsam in die Studienjahre aufrücken, das unverfälschte, reine Brot der gesunden Lehre gereicht. Das rechte Glauben aber steht nicht zuletzt im Dienst der Einheit, die ein so wesentliches christliches Anliegen ist, und die Ignatius keineswegs nur als Voraussetzung jeder glatt funktionierenden Organisation versteht, sondern im Zusammenhang mit der einen Liebe in der Brudergemeinschaft der Kirche sieht und dem Hohepriesterlichen Gebet Christi, daß sie alle eins seien. Und der Ordensstifter zitiert Paulus: „Laßt uns alle eines Sinnes sein" (Phil. 3, 16). Auch die zeitig beginnenden Predigtübungen sollen oft die Bruderliebe zum Gegenstand nehmen.

Das Entscheidende ist, wie weit einer rückhaltlos sich in die Hände Gottes ausliefert; denn in dem Grade wird Gott ihm Gnade geben. Und daran hängt alles. So Ignatius! Die praktische Folgerung aber solcher Haltung ist der Gehorsam. Es muß ein Sohn des Ignatius (wie jeder von Gott Gerufene) aus seinem Wollen herausgehen, selbstverständlich nur in der Richtung auf das Gute. „Er wähle sich den Willen und das Urteil des Obern zum Maßstab seines Willens und seines Urteils, damit er um so genauer gleichgeformt werde dem ersten und obersten Maßstab allen guten Willens und (richtigen) Urteils, welcher da ist die Ewige Güte und Weisheit." Wie um diesem hohen Gedanken eine menschliche Milderung zu geben, heißt es dann, wie fast immer, wo dieser Soldat vom Gehorsam spricht (und beweist, daß er eben alles andere war denn ein „Feldwebel"), die jungen Ordensbrüder möchten „nicht auf den Menschen schauen, dem sie Gehorsam leisten, sondern auf den, welchem in Wirklichkeit (allein) ihr ganzer Gehorsam gilt, auf Christus den Herrn." Das heißt: auch hier waltet nicht Starre und Strenge, sondern gerade hier bricht die Christusmystik durch und geht es keineswegs um ein Unmenschliches, vielmehr verbreitet die „Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandes" (Tit. 3, 4) ihren milden Schein. Wer freilich ohne den lebendigmachenden Geist dieses Gesetzwerk begreifen will, dem bleibt nur eine tote Maschinerie in den Händen.

Nein, das ist der Geist: Alle sollen in Reinheit der Meinung der göttlichen Güte um ihrer selbst willen dienen und weniger an Lohn oder Strafe denken. „Gott sollen sie suchen in allen Dingen. Ihn sollen sie in den Schöpfungen lieben und alle (Geschöpfe) in Ihm. So wie es sein heiligster göttlicher Wille ist." Solche Stellen sind ohne alle Übertreibung wie die klare Freude des Morgens — und Klang von der Geige des Francesco. Das ist nicht düstere Weltverachtung, sondern Rückkehr der in einsamer Gottversenkung reif gewordenen Menschenseele, die nun über der Fülle der Schöpfung nicht mehr Gott verliert, sondern der dessen Antlitz aus allem Tau der Blumen, aller Anmut der Tiere und aller Not und Güte der Menschenbrüder entgegenstrahlt. (Tränen kamen dem Mann, der Ignatius wahrlich und unbestritten war, wenn er eine Blume sah oder die Sterne in einer klaren Nacht; Tränen der Gottesliebe.)

Zucht des Leibes und Werke der Buße gehören

seit alters zum Grundstock des Ordenslebens. Aber es war nicht selten ein unerleuchteter Eifer. Ignatius erinnert nachdrücklich daran, daß es nicht darum geht, den Leib zu zerbrechen, sondern ihn in Zucht zu nehmen und für die kommende schwere Arbeit für Gottes Ehre zu stählen. Der Obere sorge, daß jeder an Nahrung und Kleidung das Nötige und Zuträgliche habe. Er nehme liebevoll auf die verschiedenen Anlagen Rücksicht, ganz besonders aber nehme er sich der Kranken an. Übermaß an Arbeit sei ebenso zu fliehen wie Trägheit. Ein gewisses Maß körperlicher Arbeit aber sei allen — nicht zuletzt den Geistesarbeitern — anzuraten.

Der vierte Teil folgt den Novizen in die langen Studienjahre hinein. Studium gehört innerlich zur Gesellschaft, die ja geschulte Menschen hinausschicken will. Hier wird die Reinheit der Meinung wichtig. Denn „Studieren", sagt Ignatius, „verlangt den ganzen Menschen." Für langes Gebet und strenge Buße ist jetzt nicht der Ort. Gott will im „Scholastikat" einen anderen Dienst: den des (gewiß auch nicht leichten) wissenschaftlichen Sichmühens. Aber dieses Studium selber soll zu Gottesdienst geformt und erhoben werden, und es soll keineswegs der erste fromme Eifer verfliegen. Auch möge keiner vergessen, daß Fortschritt in wahrer Weisheit und Wissenschaft erbetet sein will.

Die Konstitutionen warnen vor der naheliegenden Versuchung, unter dem Schein des Dienstes am Nächsten das Studium zu vernachlässigen oder nur jenen Zweigen der Wissenschaft sich mit Eifer zuzuwenden, deren unmittelbarer Nutzen für die spätere Arbeit sich aufdrängt. Sie warnen davor, zu früh die Arbeit an den Fundamenten zu verlassen und zur Unzeit mit interessanten Fragen sich zu beschäftigen, zu deren Bewältigung noch die Voraussetzungen fehlen. Auch solle falsch verstandene Demut nicht den Leistungswillen lähmen. Die Fratres mögen in den öffentlichen Übungen ruhig zeigen, was sie können. Doch geschehe es in Bescheidenheit. Eigene Abschnitte handeln vom näheren Was und Wie des Studiums und von zu gründenden Schulen, wobei die Weisheit des Stifters nicht zuletzt in einem Satz sichtbar wird, der in ähnlichen Wendungen häufig in den Konstitutionen wiederkehrt: daß in Ansehung der Verschiedenheit von Menschen und Ländern und dem Wechsel der Zeitläufte das einzelne offenbleiben müsse. Ignatius gibt die Richtung an und den Geist. Der Obere hat dann im jeweiligen Hier und Heute aus dem Geist die Entscheidung neu zu fällen. So bleibt der Orden lebendig. So sinkt das Befehlen nicht zum bloßen Buchstabendienst herab, sondern fordert Einsatz und Verantwortung.

Wie die jungen Theologen daran erinnert werden, daß Volkspredigt und wissenschaftliche Darlegung zweierlei Dinge sind, und ihr Augenmerk auf die Muttersprache, die einfachen Leute und die Jugend gelenkt wird, so handeln lange Seiten von den Schulen, die auch für Auswärtige zu gründen sind. Schulen und Ordenskollegien entstehen für den Heiligen aus derselben Quelle, nämlich der christlichen Liebe; und zur Ehre Gottes lernt man da. Der Unterricht sei unentgeltlich: „Christus der Herr ist unser übergroßer Lohn." Wo von dem Amt des Rektors die Rede ist, steht wieder so ein Satz, der den Geist dieses Gesetzbuches und seinen Abstand vom bloß diesseitigen, organisatorischen Denken offenbart: „Die erste Pflicht des Rektors wird sein, das ganze Kolleg in Gebet und heiligem Verlangen wie auf seinen Schultern zu tragen." Und wieder die Weisheit und der Wille zum Freibleiben für die universalen Aufgaben, wenn Ignatius unerbittlich fordert, daß keine noch so lockende Stiftung von keinem noch so großmütigen Stifter angenommen werden dürfe, wenn durch angehängte Klauseln die Bewegungsfreiheit des Ordens eingeengt wird.

Wie im ersten Kapitel, so stellt sich jetzt im fünften — doch auf einer höheren Ebene — noch einmal die Frage nach der Aufnahme, diesmal der endgültigen und feierlichen: der Profeß. Auch hierin hat der Gesetzgeber neu und beispielhaft gewirkt: Er legt bewußt eine langjährige Bewährungsfrist vor den heiligen Fahneneid. Gerade er mußte es tun; denn seine Soldaten sollen, einmal ausgebildet, ohne den Trost des Chorgebetes, ja in äußersten Fällen selbst ohne den Rückhalt eines gemeinsamen Lebens bis nach Indien und England in die Schlacht und blutige Verfolgung gesandt werden, in der Welt leben als nicht von der Welt, auf Schiffen, auf Reisekarren und in Herbergen so gesammelt und unantastbar wie der Mönch in seinem heiligen Gewand und im Frieden des Kreuzganges. Darum sollen sie nach den Studien, die doch wahrlich lange Jahre in Anspruch nehmen, noch einmal eine Zeit der Besinnung und religiöser Vertiefung haben. Denn es könnten das Herz und die warme Frömmigkeit über all dem theologischen Studium zu kurz gekommen sein, es könnten die unausrottbaren Wurzeln des Stolzes und Eigenwillens, und was an Ungeordnetem im Menschen schlummert, nach den herzhaften Siegen des Noviziates wieder manches Reis getrieben haben. Nun soll noch einmal eine Offensive des Eifers sein: „Damit sie, fortgeschritten in ihrem eigenen Innern, auch anderen besser zu geistlichem Fortschritt verhelfen könnten zu des Herrgotts Ehre."

Was die Gelübde innerhalb der Gesellschaft Jesu selbst betrifft, so ist bekannt, daß sie außer den drei Mönchsgelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams ein viertes enthalten: das der Bereitwilligkeit gegenüber dem Heiligen Vater, jedwede Sendung zu übernehmen, die er verfügen will. Ihnen eigen ist der Hinweis auf die Jugendseelsorge, die damals sehr darniederlag. Und es ist ein Herz-

stück ignatianischen ritterlichen Denkens, wenn die Profeß abgelegt wird „im Angesicht der jungfräulichen Mutter des Herrn und des gesamten himmlischen Hofes". Da steht die nächtliche Ritterwache vom 24. März 1522 vor unserem Auge, die der neubekehrte Iñigo vor seiner himmlischen Herrin auf dem Montserrat hielt: der schimmernde Beginn seiner Vita nuova.

Die ersten fünf Kapitel sind also dem Entwicklungsgang des jungen Ordensmannes gefolgt. Mit der Profeß beginnt das vollgültige Eingewiesensein in die Reihen und die Arbeiten der Compañía. So ergibt sich ganz natürlich, daß Teil sechs von der Lebensform der reifen Männer und Teil sieben von dem ihnen zugewiesenen Arbeitsfeld handelt. Als Gottes Werkleute gehen sie hinaus. Aber sie sollen doch auch untereinander und mit dem Haupt Fühlung behalten — darüber Teil acht. Es folgt das berühmte Kapitel über den General, der die Führung innehat, und als Abschluß Teil zehn mit Hinweisen, wie das reiflich Geplante nun auch in gutem Stand und Gedeihen zu erhalten sei.

So steht das Gerüst vor uns. Der gedrängte Bericht, den wir hier geben, kann nur andeuten, welch lebendige Fülle auch diese Kapitel in sich beschließen. Die Lebensform des Jesuiten sind seine Gelübde. Sie werden im sechsten Teil eingehend und in der besonderen Sicht seines Ordensideals beschrieben. Wenigstens die Armut und der Gehorsam. Über die Keuschheit zu reden, meint der Heilige, erübrige sich, da hier die größte Strenge und das höchste Streben selbstverständliche Voraussetzung ist. Daher wendet er sich gleich zum Gehorsam. (Wie liegt in diesem Nicht-weiter-Eingehen adlige Vornehmheit, aber auch ein Wink, den manche Erzieher gut täten zu beherzigen.)

Die Grundgedanken des Ordensgehorsams sind schon ausgesprochen worden. Ignatius will, daß seine Söhne hier ihre Eigenprägung erweisen. Dabei steht immer Christus der Herr vor seinem Auge. Wenn der Stifter das Bild von dem Leichnam gebraucht, der keinen Eigenwillen besitzt, so ist dies Bild Gemeingut der damaligen Aszese (es stammt von Franz von Assisi!), und es sind solche starken Formulierungen zusammenzuhalten mit dem Willen des Ignatius zur Initiative des einzelnen, die der Gehorsam voraussetzt und lenken will, und mit seiner Auffassung, daß der Untergebene durchaus auch seine abweichende Meinung vortragen dürfe, freilich nicht aus Eigensinn und in der selbstverständlichen Unterordnung unter die letzte Entscheidung von oben. Steht hier also tatsächlich das Wort vom toten Leib (lateinisch cadaver), so ist von dem Unwertigen, was „Kadavergehorsam" meint, keine Spur in dem Gesetzbuch dieses großen und freien, ritterlichen Geistes. Alles, was Ignatius meint, ist schon enthalten in dem Wort Christi vom Sterben und von seinem Joch. Aber dort steht auch, daß dieses Joch von einer Süße ist, die denen immer unverständlich bleiben wird, die es nicht auf sich nehmen wollen.

Daß Ignatius der Mann des Gehorsams war, weiß die ganze Welt, daß er aber auch mit der religiösen Inbrunst des Poverello um ein Ernstmachen mit der Armut, und zwar „sine glossa", gerungen hat, das ist den meisten Geheimnis. Aber man lese die „Lebenserinnerungen" des Heiligen. Man lese in seinen Tagebuchaufzeichnungen, wie dieser Mystiker, gerade als er bei Abfassung der Konstitutionen an das Problem der Armut kam, zu kämpfen hatte zwischen dem Verlangen seines Herzens, „arm zu sein mit dem armen Jesus", und seinem nüchternen Wirklichkeitsblick. Es ging um die Studienhäuser. Es war die Frage, ob alle Häuser nur vom Almosen leben sollten oder ob aus guten Gründen die Häuser des Nachwuchses fundiert werden dürften, um ein ruhiges Studium sicherzustellen.

Die Entscheidung fiel für die Ausnahme. Aber das soll keine Bresche sein in den Geist der Armut, die „eine feste Mauer" jeden Ordens bleibt, und die „in ihrer Reinheit zu bewahren ist, soweit es mit dem Beistand der göttlichen Gnade nur immer geschehen kann". Die Häuser leben ohne feste Einkünfte von Almosen. Weder für die Predigt noch sonstiges priesterliches Wirken darf ein Entgelt angenommen werden. Meßstipendien und Opferstöcke sind in den Kirchen nicht zu dulden[1]. Die Patres und Brüder „sollen bereit sein, von Tür zu Tür betteln zu gehen, wenn der Gehorsam oder die Not es erheischt ... Und solche Almosen sollen sie in aller Schlichtheit um der Liebe Christi willen erbitten". Reittiere, — seien sie selbst für den Obern bestimmt, — gehören nicht in das Haus, noch irgend überflüssige Dinge. Und wenn auch die übrige Lebenshaltung sich nicht in der schroffen Weise des Mönchtums von der herkömmlichen unterscheiden soll, so steht doch größere Härte dem Eifer des einzelnen frei. Aber in allen Fällen seien die Brüder eingedenk der Demut, der Armut und geistlichen Erbauung, und nachdem sie sich so aller menschlicher Sicherung begeben haben, sollen sie ihr ganzes Vertrauen auf Gott den Herrn allein setzen.

Weitere ins einzelne gehende Vorschriften zu machen, hält der Stifter für unnötig. Er hat das Vertrauen, daß die Männer, die zu den Gelübden zugelassen wurden, in Wahrheit „geistige Menschen seien und derart auf dem Weg Christi unseres Herrn fortgeschritten, daß sie auf ihm voraneilen, soweit sie es gesundheitlich können und der Dienst am Nächsten und der Gehorsam es erlauben. Es

---

1 Die völlig veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse der Neuzeit und andere Gründe zwangen den Orden, Befreiung von diesen Bestimmungen zu erbitten. Aber die heutige Praxis bleibt geduldeter Ausnahmezustand.

scheint nicht erfordert, was Gebet, Studium, Fasten und andere Strengheiten betrifft... ihnen etwas vorzuschreiben." Denn die discreta charitas treibt sie: der erleuchtete Eifer. Das ist Ignatius! Solchen Männern sprach er von Gehorsam. Zügeln mußte man sie, nicht aber sie treiben.

Die letzte Tat jedes Menschen ist sein Scheiden von dieser Welt: „Wie in seinem ganzen Leben, ebenso, ja noch viel mehr soll jedes Mitglied der Compañía sich im Sterben bemühen, daß in ihm Jesus Christus, unser Herr und Gott, verherrlicht werde" durch Starkmut und lebendigen Glauben, wenn nicht, wie es bei so vielen geschehen sollte, durch das Zeugnis des Blutes.

Das Arbeitsfeld aber, auf dem die Jünger des Ignatius so schaffen und, wenn es sein muß, bluten sollen, ist kein anderes denn die ganze Weite der Welt. Der Orden ist wesentlich auf Mission angelegt in dem vollen Sinn des Wortes als Verkündigung und Heimholung der Welt zu Gott.

Wie Flugzeuge nicht dazu gebaut werden, in den Hallen stillzuliegen, sondern zu starten und zu fliegen, so zielt im Fähnlein des Ignatius alles in der langen Zeit der Vorbereitung und Vertiefung auf das Gesendetwerden. Von daher strömt Weite und Dynamik durch die ganze Ausbildungszeit. Der Sendung aber öffnet sich ein universales Feld, nicht nur räumlich, sondern auch in der Weite der Aufgaben, insofern nämlich die Gesellschaft Jesu bereit stehe für jeden Einsatz, den eine Zeit von der Kirche Christi fordern mag. Nicht Liebhaberei oder Gefälligkeit bestimme die Sendungsbefehle des Obern, sondern das Bedürfnis des kirchlichen Lebens. Wo die Not am lautesten ruft, wo der Einsatz am opferreichsten, wo weitreichende Wirkung zu hoffen, dahin gehören die Männer, die Ignatius sich wünscht.

Das ist grundsätzliche Strategie. Auf das Gottesreich angewandt heißt sie Bruderliebe und Glühen für Gottes größere Ehre. Von den Gesendeten verlangt sie Zurückstellen persönlicher Wünsche, völliges Aufgehen in das Werk. Es kann hart sein, aus der Stille des Ordenshauses herausgerufen zu werden, selbst wenn draußen ein glanzvolles Wirken winkt (mögen dessen Absichten verdächtigt werden oder nicht). „So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" (Matth. 5, 16). — Es wäre eine lohnenswerte Aufgabe, einmal nachzuweisen, wieviel Sätze der Konstitutionen an Worten der Heiligen Schrift ihre Stütze finden. — Wieder zeugt es von tief religiösem Geist, wenn der Ordensstifter als Formen der Wirksamkeit — und in dieser Reihenfolge — feststellt: stilles Beispiel, Gebet, Spendung der Gnadenmittel (man denke, wie es damit im 16. Jahrhundert stand), Verkündigung des Wortes Gottes, Kranken- und Armenpflege. Auch Schriftstellerei!

Wie sollen nun die in alle Welt Versprengten dennoch zusammengehalten und brüderlich verbunden bleiben? Darauf antwortet der folgende, achte Teil. Je strenger die Auswahl bei der Zulassung zum Orden getroffen wurde, um so wohltätiger wird sie sich für die innere Einheit des Organismus auswirken. Diese steht und fällt mit dem sich Ein- und Unterordnen im Gehorsam und dem Einhalten des klaren Ordnungsbildes, wie es sehr natürlich sich aufbaut: über den Ordensmitgliedern die örtlichen Obern, über diesen die Provinziale, über diesen der General. Reger Briefverkehr wird empfohlen. Vor allem aber werden die Jünger unter sich verbunden sein, wenn sie es eng und ehrlich mit ihrem göttlichen Meister sind: im Quellgrund aller Wesen, in Gott, sind sich alle Geschöpfe nahe. Aber kein Brief ersetzt die persönliche Aussprache. Von Zeit zu Zeit werden also Berichterstatter nach Rom gehen, und in dringenden Fällen wird sich die ganze „Generalkongregation" zusammenfinden. Sie ist Inhaberin der höchsten, gesetzgebenden Gewalt. Ihre Zusammensetzung und Zuständigkeit wird ausführlich dargelegt. Es ist gegenüber früheren, auf dem Wahl- und Kapitelsystem beruhenden Orden eine kühne Neuerung, daß die gesetzgebende Versammlung nicht regelmäßig, sondern nur in seltenen und außerordentlichen Fällen einzuberufen ist. So werden die leitenden Patres nicht ständig mitten aus ihrer Arbeit herausgerissen, und so tritt klarer hervor, daß der Orden eine monarchische Spitze hat: den General.

Der General, so heißt es im neunten Kapitel, hat „omnem auctoritatem", die Vollgewalt der Regierung. Er nimmt auf und entläßt. Er bestimmt das Maß der Befehlsgewalt, das den Provinzialen und Ortsobern zustehen soll. Er kann jeden zu einer Sendung rufen. Doch ist auch er ein Mensch, der fehlen kann. Darum werde ihm ein Berater und Mahner beigegeben, der gehalten ist, offen zu reden; ja im Falle eines schweren Ärgernisses kann der General durch den Orden abgesetzt werden. An sich regiert er auf Lebenszeit.

Welche Eigenschaften wünscht Ignatius dem Mann, in dessen Hände er solche Fülle der Gewalt und sein ganzes in Christus gegründetes Lebenswerk, die Compañía, legt? Es sind wohl die herrlichsten Seiten des Buches, wo er das Bild des Generals malt. Er hätte es in seiner Demut nie zugegeben, aber er hat da sein eigenes Wesensbild gezeichnet, und sein Atem weht uns hier entgegen: „Der General soll ein Mann sein, mit Gott dem Herrn innigst vertraut und verbunden — im Gebet wie in all seinem Tun, damit er von Ihm, der Quelle alles Guten, auf den ganzen Leib der Gesellschaft die Fülle der Gnadengaben herabziehe. — Es ruhe auf ihm ein Abglanz der Bruderliebe, und schlichtes Wesen mache ihn liebenswert. — Frei stehe er über aller Unbeherrschtheit. — Er verstehe es, Ge-

radheit und die nötige Strenge derart mit Güte und Milde zu einen, daß er sich nicht von dem abbringen lasse, was er einmal als Gott wohlgefällig erkannt hat. Aber er fühle doch auch mit seinen Söhnen mit, so daß sie selbst bei Verweis und Strafe anerkennen müssen, daß er recht und aus Pflicht und Liebe gehandelt hat. — Eine große und starke Seele sei ihm eigen, die Schwachen zu stützen und Gottes Werke auch gegen den Widerstand der Mächtigen durchzusetzen, allen Schicksalsschlägen überlegen." Hohe Gaben des Geistes und vor allem des Charakters und der Menschenleitung seien in ihm gepaart mit ausdauernder Körperkraft und eindrucksvoller Erscheinung. Kann man treffender den Vater und den Feldherrn, den guten Hirten und den König, den tatharten Mann und den Beter zu einer reifen, ausgewogenen Gestalt verbinden? — Über den Stab der Mitarbeiter, den auch der genialste Befehlshaber nicht wird entbehren können, handeln weitere Abschnitte. Das sind vor allem die den General beratenden „Assistenten", die je eine Gruppe von Ordensprovinzen bei ihm vertreten. Dann könne der General, vom Kleinkram des Tagesgeschehens frei, sich den wesentlichen Fragen der Regierung widmen.

Wie ein Testament des Heiligen mutet das Schlußkapitel an: Wie die Gesellschaft Jesu nicht aus menschlichen Mitteln entstanden sei, so hänge auch ihr Fortbestand einzig an der Gnade des Herrn. So ist denn wichtiger als alle Vervollkommnung des Werkzeugs, daß es innig der Hand des göttlichen Meisters geeint sei. Alles wird darauf ankommen, daß der heilige Eifer der Gründungszeit, daß die Armut und Schlichtheit lebendig bleiben. Noch einmal wird die Dringlichkeit strenger Auslese betont. Sehr viel komme darauf an, daß der rechte Mann an die Spitze der Gemeinschaft gestellt werde und dieser wieder nach tüchtigen Oberen sich umsehe. Einmütigkeit und Bruderliebe mögen für immer zusammenhalten, was die Liebe Christi in der Minima Societas Jesu zusammengeführt hat.

Derart sind die Satzungen, die der Heilige Ignatius seinem Orden gegeben hat. Zu untersuchen, wie sich die Lebenswirklichkeit des Ordens in Vergangenheit und Gegenwart zu diesem Ideal verhält, war nicht unsere Aufgabe. Es wurde hier auch nicht der Versuch gemacht, die Konstitutionen in einem zusammenfassenden Aufbau darzustellen, noch sollte ihre geschichtliche Verhaftung und Bedeutung gewürdigt werden [2]. Es sollte vielmehr das Werk selbst in einer schlichten Spiegelung zum Leser sprechen und ihm zu persönlichem Lesen und Forschen die Freude geben. Es sollte der Klang dieser Stimme einmal an sein Ohr dringen; und wir vertrauen, daß die Sprache des Lauteren und Hohen eine sieghafte Selbstbezeugung in sich trägt.

O. A. M. D. G.

---

[2] Eine ausführliche und sehr zuverlässige Darstellung der Konstitutionen bietet das Buch von Paul de Chastonay „Die Satzungen des Jesuitenordens" (Einsiedeln/Köln 1938, Benziger; Leinw. M 4.80), worin Werden, Inhalt und Geistesart der Konstitutionen behandelt werden. — Eine vollständige deutsche Übertragung der Konstitutionen liegt noch nicht vor.

RELIGIÖSE KUNST UND RELIGIÖSES LEBEN

Von Josef Kreitmaier S. J.

Wir sind uns meist gar nicht bewußt, wie viel unsere religiöse Vorstellungs- und Empfindungswelt den religiösen Künsten verdankt. Schon allein die hoch über den Häusern ragenden Kirchen — Heinrich Wölfflin hat sie die metaphysischen Mittelpunkte der Städte genannt, im Gegensatz zu den Rathäusern als physischen —, die nach oben zeigenden Türme als steinernes Sursum corda sind Wegweiser ins Jenseits. Und haben die bildlichen Darstellungen Gottes, der Heiligen, biblischer Erzählungen unsere Phantasie nicht mehr beschwingt als die nackte Wahrheit, haben religiöse Lieder, eine singende Gemeinde unsere Seelen nicht tiefer berührt als bloße Texte, bilderreiche Dichtungen nicht mehr als nüchterne Gedanken? Die Tatsache steht unerschüttert fest, und darum mußten alle Versuche, die im Verlauf der Jahrhunderte schon gemacht wurden, die Kunst aus den Stätten des Kultus und privater Andacht zu entfernen, als naturwidrig scheitern.

Wir haben in dem Aufsatz „Kunst und Leben" (August-Heft 1940 dieser Zeitschrift) das Verhältnis beider zueinander darzustellen versucht. Wenn wir nun die dort ausgesprochenen Gedanken auf den Sonderfall der religiösen Kunst anwenden, dann werden wir die früheren Feststellungen stets im Auge behalten müssen; sie sind ja der Unterbau, auf dem unsere weiteren Ausführungen ruhen.

Um zu erkennen, was das religiöse Leben ist, bedarf es keiner tiefsinnigen Erörterungen: Wir sollen Gott erkennen, ihm dienen, ihn lieben und so die ewige persönliche Beseligung im Jenseits grundlegen. Der Mensch steht also in Verbindung mit der Religion durch Wissen um religiöse Wahrheiten, durch ihr gläubiges Erfassen und Erfüllung ihrer sittlichen Forderungen. Alles das ist beim Christen in eine übernatürliche Seinsordnung erhoben. Das natürliche Wissen um Religion ist noch nicht religiöses Leben; es ist höchstens Voraussetzung und auch das nur bezüglich der elementarsten Wahr-

heiten. Ein ungläubiger Religionsforscher kann über ein ungleich größeres Wissen von religiösen Wahrheiten verfügen als ein schlichtes, gläubiges Mütterlein. Und doch ist der erstere religiösen Lebens bar, während das Mütterlein ein hochgesteigertes und gottbegnadetes führen kann. Auch ein sehr gelehrter Theologe, der sich mit seinen scharfen Verstandeskräften in die Erkenntnis religiöser Dogmen verbohrt, mag vielleicht ein sehr dürftiges religiöses Leben fristen.

Die von allem Irdischen gereinigte Liebe zu Gott ist die Krönung des religiösen Lebens, sein Ziel und geradezu sein Prüfstein. Darum konnte der hl. Paulus sagen: „Und wenn ich einen Glauben hätte, der Berge zu versetzen vermag, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts" (1 Kor. 13, 2). Wie unser Körper bedarf auch unser religiöses Leben angemessener Mittel zu seinem Aufbau, seiner Erhaltung und Kräftigung. Der Christ findet sie in den hl. Sakramenten, im Gebet und Opfer, in der Übung der Tugenden. Sein oberster Leitsatz ist der, den unser Herr selbst verkündet hat: Suchet zuerst das Reich Gottes, das übrige wird euch beigegeben werden. Und jener andere Satz: Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet? Kultur und Religion sind hier klar geschieden [1]. Alle äußeren Dinge dieser Welt, Natur, Wissenschaften, Künste, Technik und Handwerk gelten dem folgerichtig denkenden Christen nur so viel, als sie ihn näher zu diesem Ziel führen. Man würde diesen Grundsatz völlig mißverstehen, wenn man meinte, daß damit nur der Trägheit und dem Verzicht auf irdische Kultur Vorschub geleistet würde. Auch dem Christen bieten die Errungenschaften der Kultur wertvolle Mittel zu seinem Ziel. Gewiß nicht alle für jeden, aber das gilt auch für den Ungläubigen bei seinen irdischen Zielen. Auch er muß unter den zahllosen Mitteln seine Wahl treffen. So hat der Künstler, der Gelehrte, der Techniker und Handwerker, der sein ewiges Ziel stets vor Augen hat, ganz die gleichen Mittel zu gebrauchen wie ein anderer Berufsgenosse, der kein ewiges Ziel kennt. Die rechte Erfüllung der Berufspflichten ist für den Christen ein religiöser Akt und darum ein direktes Mittel für das religiöse Leben.

Die religiösen Künste in ihrer objektiven Erscheinung als Kunstwerke sind nicht, wie Sakramente, Gebet usw., direkte Mittel; sie können und wollen nur anreizen zum Gebrauch dieser Mittel. Sie haben nicht die Möglichkeit, Wahrheiten einleuchtend zu machen, sondern nur leuchtend, oder, wie Overbeck sagt, sie haben die Aufgabe, „der Wahrheit im Gewande der Schönheit Herzen zu gewinnen". Sie können nicht überzeugen, sondern nur überreden. Sie sind auch keineswegs unbedingt notwendig zum religiösen Leben des Einzelnen, sonst wären sie in den Quellen der Offenbarung nicht unvermerkt geblieben. Darin also besteht der Wert der religiösen Künste und ihre Beziehung zum religiösen Leben: im Ausdruck des religiösen Inneren vonseiten des Künstlers und in der Erweckung religiöser Gedanken und Empfindungen bei den anderen. Das gläubige Volk hat es darum auch immer geliebt, solche religiöse Mahnzeichen nicht nur in den Wohnungen, sondern auch an Wegen und Feldern aufzustellen.

Nun regt sich alsbald die Frage, inwieweit die vollkommene Form, die Kunst als Kunst, für diese Anregung, die eigentlich schon der Gegenstand eines Bildes leisten kann, nützlich oder notwendig ist. So richtig es ist, daß die Kunst, wie wir eben gesagt haben, eine religiöse Wahrheit leuchtend machen kann und soll, so richtig ist es auch, daß die Form überall, wo sie sich vordrängt und das Gleichgewicht mit dem Inhaltlichen stört, den Beschauer mehr auf sich lenkt als auf die religiöse Wahrheit, daß die Leuchtkraft dann mehr der Form innewohnt als dem Gedanken. Der Beschauer wird dann ästhetisch vom Kunstwerk angeregt, und nicht mehr religiös oder doch nicht mehr ganz religiös.

Alles wäre in schönster Ordnung, wenn erstens alle Menschen das gleiche innere Verhältnis zur Form, die gleiche Kraft, künstlerische Werte zu erfassen, hätten und wenn zweitens jede Gleichgewichtsstörung zwischen Inhalt und Form durch eine absolut sichere, für alle Menschen und Zeiten gültige mathematische Formel festzustellen wäre. Da beides aber in gar keiner Weise zutrifft, ist unsere Frage als religiöse Lebensfrage nicht eine aprioristisch-philosophische, sondern eine praktisch-psychologische, nicht vom Objekt, sondern vom Subjekt her nach empirischen Gesetzen zu lösende.

Unser Problem wird noch erschwert durch den Umstand, daß die religiösen Künste nicht von äußeren Bedingungen frei sind wie die profanen, diese wenigstens in ihren höchsten, von praktischen Zwecken entbundenen Offenbarungen. Die religiöse Kunst ist Dienerin. Jede Kunst aber, die irgend einem nicht künstlerischen Zwecke dient, ist in steter

[1] Der vorliegende Aufsatz war bereits geschrieben, als im Juniheft des „Hochland" die Abhandlung „Liturgie und Kirchenmusik" von Felix Messerschmid erschien. Dort finden wir den gleichen Gedanken in folgenden Worten: „Es ist nicht Aufgabe der Kirche, Kultur zu pflegen oder zu retten." Vom Standpunkt eines tief verinnerlichten Christentums aus wird man gegen die programmatischen Ausführungen des Verfassers nichts einwenden können. Die Schwierigkeit beginnt erst, wo dieses hochideale Gedankengut in der „Gemeinde" verwirklicht werden soll, die ja zum weitaus geringsten Teil aus „pneumatischen" Christen sich zusammensetzt; die meisten sind Durchschnitt und Mittelmaß. So war es immer, auch im Urchristentum, und so wird es auch in Zukunft bleiben. „Gemeinschaften" und „Kreise" sind nicht die Gemeinde, was Messerschmid selbst sehr nachdrücklich hervorhebt.

Gefahr der Qualitätsminderung, wie das Dienen ja überhaupt leicht den Charakter verdirbt. In welchem Ausmaß das bei der christlichen Kunst geschehen ist, liegt offen zu Tage. Es steht aber anderseits auch fest, daß uns ein äsopischer Diener, der seine Pflichten gewissenhaft und in treuer Hingebung erfüllt, lieber ist, als ein dienstfauler Adonis. Hier begegnet uns nun das Wunderbare, daß nicht die größten Meisterwerke, wenigstens im allgemeinen nicht, die treuesten Diener einer verinnerlichten Religion sind, sondern oft sehr unscheinbare [2]. Nicht nach großen Kathedralen, die Kunstmuseen sind, pilgert das betende Volk, sondern nach Gnadenstätten, die schlicht oder gar künstlerisch schlecht sind. Die Kirchengeschichte belehrt uns, daß der Hochstand der Kunst nur selten als Gradmesser religiösen Hochstandes gelten kann, und umgekehrt.

Man verwechsle auch nicht das Repräsentative mit dem Religiösen. Die gewaltigen Werke der Architektur und Bildnerei, die wir bewundern, verdanken oft weit weniger dem Streben nach der Ehre Gottes ihr Dasein, als dem Ehrgeiz und der Eifersucht von Fürsten, Städten und reichen Geschlechtern, die einander überbieten wollten. Immer wieder finden wir in der Geschichte das Wort der Genesis (11, 4) verwirklicht: „Kommt, laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reicht, damit wir unsern Namen berühmt machen!" Geltung vor der Welt, dieses Wort kennt der Heiland nicht, wohl aber das Verachtetwerden von der Welt. Alle vier Evangelien bezeugen das. Und wenn man einwendet, daß feiner fühlende Menschen durch eine schwache religiöse Kunst vom Christentum zurückgehalten werden, dann mag man kurz antworten: sie haben Moses und die Propheten.

Wir werden aber bei unserer Fragestellung eine wichtige Unterscheidung machen müssen.

Die Dienste, die dem religiösen Menschen von den Künsten geleistet werden sollen, sind nämlich verschiedener Art. Der Kirchenraum wird schon als solcher durch die ganze Art seiner Anlage, die zum Opferaltar hinstrebt, den Menschen aus der profanen Sphäre in die religiöse heben. Selbst der Ungläubige wird sich beim Betreten einer Kirche bewußt, daß ihn eine andere, ihm fernstehende Welt umgibt. Die Stilart spielt dabei keine entscheidende Rolle, mag sie romanisch, gotisch, barock oder modern sein. Die sakrale Grundstimmung ist allen diesen Kirchenstilen eigen, wenn der Baumeister seine Aufgabe begriffen hat. Auch die Innenausstattung, die Gestaltung der Altäre, der Kanzeln, der kirchlichen Gefäße und Paramente, der Wand- und Deckenmalereien, der Glasfenster nimmt teil an der sakralen Grundhaltung des Raumes und erhält von ihm die Weihe. In all diesen Dingen, die ja nicht der persönlichen Frömmigkeit dienen, geht auch das einfache Volk willig mit, da es alle Einzelheiten nur mit dem Ganzen und im Ganzen sieht. Nicht einer von hundert Kirchenbesuchern wäre imstande, das Muster der vom Priester getragenen Paramente, mögen sie alt oder modern sein, oder das Inhaltliche eines barocken Deckenbildes oder wundervoll leuchtender gotischer Glasfenster zu beschreiben, wenn er die Kirche als Beter und nicht als Kunstbeflissener besucht hat. Das gleiche gilt von der kirchlichen Chormusik. In all diesen Dingen mag sich und soll sich die Kunst in Spitzenleistungen entfalten je nach dem Stil der Zeit. Die einzige Norm, die hier gilt, ist eine negative, von der Kirche ausdrücklich geforderte: es darf kein Kunstwerk durch die Pforten der Kirche, das nach irgend einer Richtung hin Ärgernis erregen könnte. Die Kunst ist in den genannten Fällen vom Ganzen her Dienerin des religiösen Lebens. Die Einzelheiten fesseln mehr den Ästheten als den Beter. Hier läßt sich also der Idealfall, wo sich das religiöse Leben mit höchster Kultur verbindet, am ehesten erreichen. Es gibt darum für die Künstler immer noch Aufgaben genug, wo sie Großes leisten können.

Diese wenigen Andeutungen über die kultischen Künste mögen genügen. Unsere Untersuchungen haben ein anderes Ziel: sie möchten die Einwirkung der religiösen Kunst auf das private Leben, die Andachtskunst, einigermaßen klären, weil hierbei die größten Mißverständnisse zu beklagen sind.

Die Kirche kennt neben ihren amtlichen liturgischen Funktionen auch Volksandachten. Mögen diese sich erst im Laufe der Jahrhunderte entwickelt haben, sie sind heute nicht mehr wegzudenken, und jeder Seelsorger kennt ihren Wert. Diesen Volksandachten haben auch die Künste ihren Dienst bereitgestellt. So finden wir in unseren Kirchen Kreuzwegstationen, Herz-Jesu- und Mariendarstellungen und Bilder beliebter Volksheiliger. Dem Künstler ist dabei die schwierige Aufgabe gestellt, sein Werk künstlerisch einwandfrei und doch aus dem Empfinden des Volkes heraus zu gestalten. Gelingt ihm das letztere nicht, dann erfüllen solche Werke nicht mehr ihre Dienstpflicht; das Volk kümmert sich nicht um sie, betet nicht vor ihnen und zieht ein billiges Massenprodukt vor. Und man kann ihm vom Standpunkt des religiösen Lebens auch nicht einmal unrecht geben, so sehr man es aus ästhetischen Gründen bedauern mag. Der Segen, der von einem vielverehrten Gnadenbild ausgeht, ist von seinem

[2] Unlängst erschien eine Sammlung neuer Soldatenlieder: „Das Lied der Front", über die in der „Frankfurter Zeitung" (8. Juni 1940) die treffende Bemerkung gemacht wird: „Mit kunstmäßigen Maßstäben sind die Lieder natürlich nicht zu messen; das wäre dem ‚Gebrauchscharakter' des Soldatenliedes nicht gemäß." Gilt diese Rücksicht auf den Dienst nicht auch von den religiösen Künsten?

ästhetischen Wert ebenso unabhängig, wie von der geschichtlichen Wahrheit der Legende.

Zu den Ausdrucksformen privater Frömmigkeit gehört in erster Linie das kirchliche Volkslied, obwohl es seiner Natur nach auf die Gemeinschaft abzielt, denn es ist doch immer der Einzelne, der singt und von dem Lied berührt sein will. Mit dem Kultus im eigentlichen Sinn hat das Kirchenlied nichts zu tun, es ist ja durch positive Gesetzgebung sogar von den amtlichen Kultushandlungen ausgeschlossen. Der seelsorgliche Zweck, religiöses Leben zu wecken und zu steigern, geht hier über die Form. Findet das Volk in einem Lied nicht die Wärme, die es sucht, dann schweigt es eben, oder singt rein mechanisch mit.

Wir alle sind uns darin einig, daß die mittelalterlichen Dome künstlerisch mehr bedeuten als ihre so glatten Nachahmungen der Neuromanik oder Neugotik. Wer aber möchte behaupten, daß eine neuromanische Kirche ihre seelsorgliche Aufgabe weniger erfüllt als ihr originales mittelalterliches Vorbild? Hat man etwa die Erfahrung gemacht, daß Pfarrgemeinden, die sich einer herrlichen Kirche rühmen können, ihr Christentum unter gleichen sozialen und sonstigen Bedingungen eifriger betätigen als andere, die nur ein ärmliches Gotteshaus mit fabrikmäßiger Innenausstattung besitzen? Oder Pfarreien mit einer ernsten und schweren romanischen Kirche gegenüber anderen mit einer schwebenden und jubilierenden Rokoko-Kirche? Der Nachweis dürfte sehr schwer fallen, daß sich die Freunde einer herben und starken Kunst im religiösen Leben besser bewähren als die Freunde einer schwachen und minderwertigen[3]. Die heilige Theresia vom Kinde Jesu ist trotz ihrer französisch sentimentalen Lieder und Bilder — das beste ist wohl noch der Jesusknabe von Ittenbach, dessen Bild sie auf einer Photographie in den Händen hält — eine heroische Heilige geworden, und vom heiligen Konrad von Parzham wissen wir aus dem Zeugnis solcher, die ihn genau gekannt haben, daß seine Heiligenbildchen eben die übliche „Ware" gewesen sind. Bei Werken, die das Volk liebt, aus denen es religiösen Gewinn zieht, darf man nicht die höchsten Maßstäbe der Ästhetik anwenden. Hier gilt vielmehr das Wort des heiligen Augustinus: „Melius est, ut nos carpant grammatici, quam non intelligant populi: Es ist besser, daß uns die Grammatiker tadeln, als daß uns das Volk nicht verstehe"[4]. So dürfen wir ruhig mit dem scharfsinnigen und stets zeitnahen Ästhetiker Dr. Alois Wurm „die Ketzerei wagen, daß es immer noch besser ist, das Volk freue sich wirklich an einer sehr süßen Theresia vom Kinde Jesu, als daß es vor einer künstlerisch hochwertigen Madonna knie, die ihm zeitlebens nicht das geringste zu sagen hat" (Augsb. Postzeitung, 15. Okt. 1927). Auch die Bauernkunst, die alten Hinterglasmalereien, die noch unlängst Mode waren, entziehen sich in den meisten Fällen künstlerischen Maßstäben. Daß diese anspruchslosen, betriebsmäßig hergestellten Malereien keine Spur von der alltäglichen Wirklichkeit in sich tragen, weder Realismus, noch Naturalismus, und in keinem Fall das „Modell" durchscheinen lassen, dem verdankten sie ihre religiöse Wirkung auf das gläubige Volk — ein durchaus gesundes Empfinden.

Ein Teil unserer religiösen Oberschicht, der religiösen Aristokratie, trägt heute ein sehr ernstes Gesicht zur Schau, fast möchten wir sagen: sie schneidet ein ernstes Gesicht, um anzudeuten, daß wir an den Ernst dieses Ernstes nicht recht glauben. Ein sehr bekannter Musikpädagoge schrieb unlängst an den Verfasser, er habe in Lagern, Lehrgängen und Studiensemestern es solchen Leuten auf den Kopf gesagt, daß sie hart seien, weil sie innerlich weich seien, daß sie intellektuell sich übersteigerten, weil sie Angst hätten vor ihrer eigenen Seele. Der Mensch lebt nicht vom Ernst allein, er braucht auch Freude. Bischof Kepplers Ruf „Mehr Freude!" hat nicht nur zeitbedingte Bedeutung. Nicht der Mensch ist ein Ideal, der vom Ernst einer äußeren Lage sein ganzes Innere ausfüllen läßt, sondern der auch noch Platz hat für andere echt menschliche Haltungen. Gerade das Christentum, zumal in seiner katholischen Form, kennt eine schier unerschöpfliche Mannigfaltigkeit seelischer Motive. Warum soll also die religiöse Kunst nur das Gepräge des Ernstes annehmen dürfen? Im Gegenteil, je mehr sie den mannigfachen Schwingungen des Menschenherzens gerecht wird, um so mehr religiöses Leben wird sie erzeugen. Man mag die alten protestantischen Kirchenlieder noch so hoch schätzen, eine gewisse einförmig ernste Stimmung wird man kaum verkennen. Gervinus wirft ihnen „Mangel des Mythischen und Legendären" vor, was Rudolf Alexander Schröder in seiner Schrift „Dichtung und Dichter der Kirche" bestätigt. Unser katholisches Kirchenlied ist farbenreicher, weil es nicht so streng konservativ geblieben ist. Da es nicht, wie das evangelische, Wesensbestandteil der Liturgie ist, konnte es sich freier entfalten. „Wunderhörner", sagt Eichendorff (Aus dem Leben eines Taugenichts), „sind nur Herbarien", und er meint damit die Sammlungen alter Dichtungen. Man vergleiche

[3] Auch der Verfasser hatte als junger Mensch mit allem Eifer die Ansicht verfochten, daß eine geringwertige religiöse Kunst nur unechtes religiöses Leben erzeugen könne. Das war graue Theorie. Je mehr er aber seine Beobachtungen an lebendigen Menschen aller Volksklassen machen konnte, um so deutlicher erkannte er den Fehlschluß.

[4] Zitiert nach Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied III 92.

hierzu den flammenden Leitartikel „Wider den Historismus" von Hermann Keller in der evangelischen kirchenmusikalischen Zeitschrift „Musik und Kirche" (Juli/August 1939). Es ist das gleiche Anliegen, das Friedrich Blume in seinem großen Werk über die evangelische Kirchenmusik ausspricht: die Überwindung des Historismus sei das eine große Problem der Gegenwart. Ist es nicht auch unser Problem?

Diese Christen des Ernstes — im Unterschied zu den ernsten Christen, die wir alle sein müssen — möchten nur eine „objektive Frömmigkeit" gelten lassen, deren Ausdrucksform die amtliche Sprache der Liturgie ist, die, wie jede amtliche Sprache, objektiven Charakter hat. Die Geburtsstunde der objektiven Frömmigkeit ist der Augenblick, wo das Wort „Primat des Logos vor dem Ethos" geprägt wurde. Alles Subjektive, Affektive möchte diese Art Frömmigkeit ausgeschieden wissen. Ergriffenheit gilt als sentimentale Gefühlsduselei, das Wort „Gemüt", von dem Rudolf Alexander Schröder in der bereits genannten Schrift sagt, daß andere Nationen es von uns borgen müssen, wie auch das Wort „Lied", deren besonderes Wesen sie nur durch unsere Vermittlung kennen, soll nicht mehr positiven Wert bedeuten. Ganz folgerichtig muß die objektive Frömmigkeit jede Kunst ablehnen, die über eine „heilige Nüchternheit" hinaus die Sinne stärker ergreift. In Kreisen einer religiösen und geistigen Elite entstanden, sind diese Ideen selbst in idealgesinnte Menschengruppen gedrungen, die gar nicht imstande sind, sich über ihre Tragweite Rechenschaft zu geben, und naturgemäß nur die eifrigeren Glieder der Gemeinde erfassen können; es sind Kollektivurteile geworden, die man unbesehen annimmt und dabei glaubt, dem Geiste der Kirche zu folgen. Wie aber Christus nicht gekommen ist für die Gerechten, sondern für die Sünder, so darf sich auch die Sorge der Kirche nicht nur auf die Gerechten erstrecken, sondern auch auf die Schwachen und Lauen.

Den Führern dieser Gruppen ist ein bewundernswerter Idealismus eigen; sie werden nicht müde, in Wort und Schrift ihre Gedanken zu verbreiten. Man erinnert sich da an ein weises Wort Wilhelm Raabes: „Unter den Redensarten, die den Wandel der Menschen über die Erde begleiten ... befinden sich einige von außergewöhnlich einschmeichelndem Wohlklang. Da ist zum Exempel das Wort: sich für andere aufopfern, welches, bei Licht besehen ... nichts anderes gewöhnlich bedeutet, als anderen ihr Dasein mit aller Gewalt und der unermeßlichen Rücksichtslosigkeit nach dem eigenen Geschmack und Neigungen einrichten zu wollen" (Eulenpfingsten).

Wie ist es nun: erschöpft sich in dieser objektiven Frömmigkeit der Geist der Kirche?

Das Wort „Primat des Logos vor dem Ethos" ist, ontologisch gesehen, fraglos richtig. In psychologischer Sicht liegt der Fall sehr häufig umgekehrt. Selbst die Zustimmung zur Glaubenswahrheit setzt den „pius credulitatis affectus", die innere Glaubensbereitschaft, also etwas Subjektives voraus. Haben Predigt und Religionslehre nur die Aufgabe, die nackte Wahrheit zu verkünden und nicht vielmehr sie in ihrer ganzen Würde und Schönheit aufleuchten zu lassen? Ist die Liebe, das Höchste, was es im religiösen Leben gibt, nicht etwas durch und durch Subjektives, dem Ethos angehörig? Bittet der Priester im Vorbereitungsgebet zum Officium nicht den Herrn: affectum inflamma? Was heißt das aber anderes, als sich subjektiv vom gebeteten Wort ergreifen zu lassen? Christus selbst war sicher kein Anhänger der objektiven Frömmigkeit in ihrer Ausschließlichkeit. Wenn er in der Einsamkeit und in stillen Nächten zum Vater betete, bediente er sich gewiß nicht der rituellen Formen der Synagoge, wohl aber hat er es getan beim offiziellen Dienst, beim Schlachten des Osterlammes und hat so die amtlichen Formen von den nichtamtlichen durchaus unterschieden. Und die Feinde der „Tränendrüsen", ein Wort, das man bisweilen mit dem Ausdruck der Verachtung hören kann, mögen sich erinnern, daß der Herr selbst über Jerusalem geweint hat, daß er vor dem Grabe des Lazarus tief ergriffen war und in Tränen ausbrach[5], daß im „Salve regina" die Erde eine vallis lacrimarum genannt wird, daß wir aber anderseits Gott zujubeln sollen in voce exultationis, daß Maria genannt wird „super omnes speciosa" und „valde decora" und „dulcis virgo". Man käme an kein Ende, wollte man alle Stellen aus liturgischen Texten anführen, die subjektive Empfindungen in reicher Mannigfaltigkeit voraussetzen oder erregen wollen.

Auch die liturgische Frömmigkeit ist darum entweder subjektiv, bei jedem einzelnen Beter anders, oder sie wäre überhaupt keine „Frömmigkeit", sondern mechanischer Dienst. Man beruft sich gerne auf die Wir-Form der Liturgie, die das Subjektive zugunsten der Gemeinschaftsfrömmigkeit zurückdränge. Aber die Wir-Form ist in der Liturgie durchaus nicht allgemein. Die Psalmen, ein Wesensbestandteil der Liturgie sind zum großen Teil in der Ich-Form, auch die Briefe des heiligen Paulus sind vielfach sehr ich-betont. Aber selbst wenn die Wir-Form der Liturgie wesenseigen wäre, würde noch lange nicht daraus folgen, daß sie auch außerliturgischen Volksandachten eignen müsse. Wenn jeder einzelne Teilnehmer die Gebetsformeln mitspricht, die Lieder mitsingt, dann ist das eben gemeinschaftliches Beten und Singen, auch wenn er Ich sagt, statt Wir. Es ist sodann wohl zu beachten, daß wir zur Gemeinschaft der Heiligen gehören,

[5] Vgl. auch weiter unten die Stelle aus den Bekenntnissen des heiligen Augustinus.

wo das Beten des einzelnen auch der Gesamtheit zugute kommt und das Beten der Gesamtheit auch dem einzelnen. Es ist ein beständiges Strömen vom Glied zum Körper und vom Körper zu den Gliedern.

Man wird zugeben, daß für die Auswertung der in den liturgischen Texten gebotenen Andachtsanregungen während der amtlichen Verrichtungen kaum Zeit bleibt. Folgt aber nicht gerade daraus, daß die private Frömmigkeit sie aufgreifen soll, daß diese mit der objektiven Frömmigkeit also nicht in Zwist steht, beide sich vielmehr ergänzen, wie opus operatum als Wurzel und Stamm, und opus operantis als notwendige Frucht („aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen"), wie Gnade und eigenes Bemühen, wie Gesetz und Freiheit? Ist das aber der Fall, dann hat nicht nur die übervölkische amtliche Sprache der Kirche, der übervölkische Ausdruck ihrer Kunst ein Recht auf Dasein, sondern auch die mannigfaltigen und wechselnden Ausdrucksformen privater und völkisch gearteter Frömmigkeit, nicht nur die strengen hieratischen Formen, sondern auch die reichen Möglichkeiten persönlicher Kunst, nicht nur die Weisen des Chorals, sondern auch Stimmungslieder, nicht nur Klassik, sondern auch Romantik.

Das Wort Romantik hat heute als Schlagwort einen mißtönenden Klang. Man hat vergessen, daß die Romantik eine der deutschesten Bewegungen gewesen ist, die es je gegeben hat. Sie hat den frostigen Klassizismus verjagt und das unterdrückte deutsche Gemüt wieder hervorgezaubert. Das war keine bürgerliche Kunst, wie man so gerne spöttisch sagt, sondern eine Kunst, die das ganze Volk, die Großen und die Kleinen, die Gelehrten und Ungelehrten um sich scharte. Welche Erquickung war es, als nach dem Abflauen des Expressionismus die Neue Pinakothek in München ein Kabinett mit Bildern aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts füllte! Die ihn ablösende „Neue Sachlichkeit" hat diese verstaubten Bilder wieder aus den Magazinen hervorgeholt. Mit welcher Ruhe und Klarheit stand da ein Overbeck vor uns! Es war die Stille nach dem Sturm. Die Nazarenerkunst wird gegenwärtig sehr gering geschätzt. Hat aber der evangelische Maler Ludwig Bartning nicht doch recht, wenn er zu bedenken gibt: „Was guter christlicher Wille erreichen kann, haben die Nazarener und ihre Nachfolger erreicht, und wir wollen ihnen dafür danken. Aber Religiosität ist kein Rezept für künstlerische Erfolge, und es wäre die letzte Stufe der Erniedrigung für Kunst und Religion, wenn jemand sie dafür hielte" (Schildgenossen, März/April 1940). Und was das Volkslied des 19. Jahrhunderts betrifft, so sei auf die Worte des Berliner Universitätsprofessors Kurt Huber verwiesen: „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 Volksliederneuerung, die — eine Antwort des Sturm und Drang auf die entseelte Aufklärung — das Bild des 19. Jahrhunderts und echter Romantik entscheidend mitgeformt haben" (Die volkskundliche Methode der Volksliedforschung. Archiv für Musikwissenschaft 1938, Heft 3). Fraglos besteht für romantisches Empfinden die Gefahr, ins Sentimentale abzugleiten. Aber auch die objektive Kunst hat ihre Gefahren: sie entartet leicht zu einer trockenen Schematik, einem blutlosen Formalismus. Die heutige Vorliebe für die mathematischen Rechenexempel des Kanons und so manche Neuschöpfungen sind dafür bezeichnend.

Wie wenig diese objektive Kunst, diese Vergeistigung, dieses Zurückdrängen des sinnlichen Elementes, der allgemeinen Auffassung der ersten christlichen Jahrhunderte entspricht, dafür hat uns der heilige Augustinus ein Zeugnis von eindeutiger Klarheit abgelegt: „Wie mußte ich weinen, o Gott, bei deinen Preisgesängen und Liedern, wenn die süßtönenden Klänge deiner Kirche mich heftig bewegten! Jene Klänge strömten in mein Ohr; es träufelte, wie flüssig geworden, deine Wahrheit mir ins Herz; es entzündete sich dort alsbald die Glut der Andacht, es flossen die Tränen und mir war so wohl dabei" (Bekenntnisse 9, 6). Später weist er dann darauf hin, daß alle Stimmungen, so verschieden sie seien, ihre eigene Weise in Stimme und Klängen hätten. Aber auch Augustinus hat schon die Bedenken gekannt, die heute wieder erhoben, aber anders zu lösen versucht werden, als es der Heilige getan hat. Auch er fürchtete, daß die Schönheit der Klänge ihn vom Inhalt des Gesungenen ablenken könnte, so daß er zweifelte, ob nicht ein einfaches Rezitativ vorzuziehen wäre. Schließlich glaubte er aber doch, auch die kunstvolleren Gesänge gutheißen zu sollen, da die Herzen der einfachen Gläubigen durch sie mehr zur Andacht entflammt würden. So verlangte er nur, daß die sinnliche Empfindung sich der Vernunft unterordnen müsse und sich nicht aus der Rolle der Begleiterin in die einer Führerin eindrängen dürfe (ebd. 10, 33). Das könnte man auch heute nicht besser sagen.

Es wird wohl jedermann bereit sein, dem Einzelnen in seinem stillen Kämmerlein jegliche Freiheit des Betens und religiösen Gestaltens zuzubilligen. Dagegen möchten unsere Idealisten jedes öffentliche Beten und Singen ihren Gesetzen unterwerfen, die eben die Formgesetze der amtlichen Liturgie sind. Auf welchen Rechtstitel hin wird diese Schranke errichtet? Haben sie ihre Vollmacht wirklich von der Kirche? Die liturgischen Formen sind Kulthandlungen. Der Mensch steht dabei Gott mehr als Geschöpf dem Schöpfer, als Diener dem

Herrn gegenüber, und zwar als Vertreter der Gesamtheit. Formlosigkeit wäre dabei ein Unding. Bei der privaten Frömmigkeit, zu der auch die außerliturgischen Volksandachten zu rechnen sind, hat die Form nicht eine so entscheidende Rolle. Der Mensch steht dabei Gott mehr als Kind dem Vater gegenüber, bei dem es die Worte nicht auf die Goldwaage zu legen braucht. Die Grenzen sind natürlich fließend.

Die Kirche, die peinlich darauf achtet, daß ihre amtlichen liturgischen Formen nicht angetastet werden, ist großherzig genug, bei anderen Andachtsformen weitgehende Freiheit zu lassen. Es bedeutete eine nicht geringe Verarmung, wollte man alle diese privaten Andachts- und Kunstweisen nach dem liturgischen Stil formen. Die so gewonnene Stileinheit wäre durch Preisgabe einer köstlichen Mannigfaltigkeit erkauft. Solche Bestrebungen wurzeln, wie der Berliner Volkskundler Spamer in seinem ausgezeichneten Werk „Das kleine Andachtsbild" sagt, vielfach in einer „Verkennung des volkhaften Kunstempfindens". Wir wollen doch weder den Rigorismus der Jansenisten, noch die Frostigkeit der Josephinisten nachahmen!

Da der ideale Fall, wo sich bei Werken, die der Volksfrömmigkeit dienen sollen, hochwertige Form und weitreichende Wirkung vollständig decken, nur verhältnismäßig selten erreicht wird, empfiehlt sich Duldsamkeit gegen Mängel der Form. Es ist leicht gesagt: man gebe dem Volk besser gar nichts, als Minderwertiges, und schaffe lieber vorerst einen luftleeren Raum; es ist auch viel leichter, radikale Forderungen zu stellen, als gemäßigte. Jeder soll in seinem eigenen Leben das grundsätzlich Unbedingte zu verwirklichen trachten; er wird bald gewahr werden, daß es ihm bei allem guten Willen nicht gelingt. Die Erfahrungen an uns selbst mahnen uns anderen Menschen gegenüber zu Milde, Güte und Schonung.

Das Kunstrichteramt ist ein schwieriges Amt. Wer es, wie der Verfasser, jahrzehntelang auszuüben hatte, konnte immer wieder beobachten, wie oft die Meinungen selbst anerkannter Künstler hart auf hart stoßen. Was der eine lobt, lehnt der andere ab. Das heute auf allen Kunstgebieten, neuestens besonders im Kirchenlied, beliebte Theoretisieren und Anatomisieren ist geradezu ein Feind des quellenden Lebens geworden. Schön hat Bischof Sailer diesen Gedanken ausgedrückt: „Ich glaube, daß das ganze praktische Christentum von aller Philosophie so unabhängig ist, wie das gesunde Hausbrot, das die Hausmagd aus Mehl und Sauerteig verarbeitet und im Ofen backt, von der neuesten Theorie der Physik über Luft, Feuer usw. Indessen ehre ich die Physik, aber das Hausbrot esse ich" [6]. Über die Feststellung, die schon gemacht wurde, daß von 182 untersuchten Liedern des Freiburger „Magnifikat" 68 gut, 62 gleichgültig, 52 kitschig seien, oder über die Vivisektion, die ein anderer an ein paar Melodien vornahm, um mit unfehlbarer Sicherheit ihre Güte oder Mangelhaftigkeit nachzuweisen, kann man nur den Kopf schütteln. Es gibt keine absoluten Regeln [7].

Wir haben die Lage geschildert wie sie ist. Daß sie vorbildlich sei, wird niemand behaupten. Darum wird man bei aller Duldsamkeit immer wieder bessern und nachhelfen und wilde Schößlinge entfernen müssen [8]. Daß man wirklichen Wucherungen heute kräftig zu Leibe rückt, müssen wir dankbar anerkennen. Nur keinen radikalen Umbruch! Für diese Reformarbeit braucht man zarte Hände, nicht wuchtige Fäuste. Unsere Geduld hat da schon mit Jahrzehnten oder Jahrhunderten zu rechnen. Was bedeutet denn ein Jahrhundert in der Geschichte der Kirche? Unsere stets gegenwärtige Aufgabe aber ist, das religiöse Leben jetzt, in dieser Stunde zu fördern. Das Leben zuerst und dann die Kunst! Unsere Religion ist zu problembeschwert geworden; es fehlt der schlichte kindliche Glaube, den unser Herr geradezu als Bedingung für das Himmelreich gefordert hat. P. Lippert schrieb einmal über die Religion der Gebildeten: „Es gibt auch eine Religion, die ihr Dasein mehr in Büchern führt, und darum unkindlich, zu gelehrt, zu abstrakt, zu ‚geistreich' ist. Die Bücher nennen das: zu einer mehr vergeistigten Religion sich durchringen. Ausgerechnet wir Menschenvergötterer sind nun auf einmal Verächter des Menschlichen und meinen, unsere Religion könnte leicht allzu menschlich, zu natürlich, zu kindlich

[6] Zitiert aus „Werkblätter" 1938/39, Heft 6, S. 246.

[7] Wie subjektiv solche Urteile sind, dafür ein Beispiel aus vielen Dutzenden. Der jüngst verstorbene Domkapellmeister Dr. W. Widmann, ein eifriger Förderer des Chorals und der klassischen Polyphonie, hat in seiner derben Art denen auf die Finger geklopft, die das Lied „Maria zu lieben" mit dem Wort „Marienwalzer" abtun möchten. Er selbst nennt es ein feines Lied, wenn auch kein großes Kunstwerk („Die Kirchenmusik", Jan./Febr. 1940). Uns scheint die Daseinsberechtigung dieses Liedes überhaupt nicht von der Kunst her begründet werden zu können, sondern aus der Tatsache, daß es immer noch ein lebendiges Gemeindelied ist.

[8] Es sollten dann freilich Institute, deren erste Aufgabe die Pflege der Liturgie ist, mit gutem Beispiel voranleuchten. Wenn eine deutsche Abtei das typisch französische Lourdes-Lied zu ihrem Wallfahrtslied gemacht hat, oder wenn von einem Mittelpunkt der liturgischen Bewegung unter der Marke „Ars liturgica" Andachtsbildchen verbreitet werden, die sich von den üblichen seichten Fabrikwaren kaum unterscheiden, so ist das aus Gründen einer gesunden, organisch sich entwickelnden Reform zu bedauern. Auch die Toleranz hat ihre Grenzen.

und volkstümlich werden, allzu wirksam und lebensmächtig. Wir nennen sie dann kraß und robust und ungeistig" (Vom Endlichen zum Unendlichen S. 194 ff.). Ein Vierteljahrhundert ist vergangen, seit P. Lippert diese Worte niedergeschrieben hat. Sie gelten auch heute noch, vielleicht mehr denn je.

DAS SCHICKSAL DER KIRCHE IM SPANISCHEN BÜRGERKRIEG

Von Hubert Becher S. J.

Wenn auch die Geschehnisse der Jahre 1936—1939 in Spanien unserer Aufmerksamkeit längst entrückt scheinen, so kann doch erst jetzt einigermaßen ein Überblick über das gewonnen werden, was die Kirche in diesen Schreckensjahren geduldet und verloren hat. Schon die nüchterne Aufzählung und allgemeine Zusammenfassung der Ereignisse läßt im Geist ein Bild jener wilden Zeit entstehen, enthüllt aber zugleich den Triumph des Glaubens, der Zuversicht und des inneren Friedens, die das Geheimnis des fortlebenden Christus sind. Dies ist um so überraschender, als gerade der spanische Katholizismus in seinem Versagen seit dem Beginn der Revolution 1931 weithin veräußerlicht, innerlich krank und morsch erschien und immer wieder die Behauptung veranlaßte: Die Kirche, d. h. die Geistlichkeit muß doch versagt haben. Es ist nicht die Absicht, hier zu wiederholen, was früher bei Beginn der Revolution zu sagen war [1]. Die Gedanken Gottes in der Führung der Kirche werden wir nie verstehen, wenn wir nicht das Schwachwerden und Hilflose Christi, wie es sich in seiner Passion offenbart, auch als Gesetz seiner Stiftung und des Lebens seiner Anhänger anerkennen. In der Stunde des Untergangs offenbart sich die Kraft Gottes, wird gesühnt, was vorher unter uns sündigen Menschen verschuldet war, wird geläutert, was sich mit Schlacken vermischt hatte und in der Zukunft als echtes Werkzeug der Gnade wirken soll.

Da das wichtigste Schlagwort im Kampf gegen die Kirche ihr angeblicher Reichtum war, wird es gut sein, von den wirtschaftlichen Grundlagen der Kirche auszugehen, um dann durch eine Übersicht über die Opfer an Personen und Dingen darzustellen, wie eigentlicher Gotteshaß, wie das Böse in jenen grauenvollen Jahren einen Sturm des Schreckens und der Vernichtung auf der spanischen Halbinsel entfesselte [2].

Die liberale Presse pflegte zu wiederholen, daß etwa ein Drittel an Grund und Boden Spaniens der Kirche gehöre, die überdies noch an Aktien und Bankguthaben zahllose Millionen besitze. In Wirklichkeit, wie die Bischöfe in einem gemeinsamen Hirtenschreiben feierlich erklärten, war der Besitz an Grundstücken und Barguthaben nicht hinreichend, ein Viertel der kirchlichen Bedürfnisse für Erziehung und Unterhalt der Geistlichen und für die Seelsorge zu bestreiten.

Bei Beginn des Krieges, der im Anschluß an die französische Revolution zu Ende des 18. Jahrhunderts Spanien verwüstete, war die Kirche reich. Das goldene Zeitalter hatte eine Fülle an frommen Stiftungen gebracht. Der Staat und die Nation hatten zwar seit Karl V. immer durch gewaltige Steuern und Sonderabgaben auch für öffentliche Zwecke in Krieg und Frieden gewaltige Summen aus dem Kirchenvermögen bezogen, die willig geleistet wurden. Aber der eigentliche Besitz war dadurch nicht angetastet worden. Schon die liberalen Cortes von Cádiz (1812) begannen mit der Enteignung. Die Rückkehr Ferdinands VII. machte diese Bestimmung hinfällig. Mit dem Sieg des Liberalismus kam dann die Gesamtsäkularisation des Vermögens, das von dem Finanzminister Canga Argüelles 1820 auf 4500 Millionen Peseten geschätzt wurde. Andere Berechnungen gingen noch weiter und nahmen als jährliche Rente des Kirchengutes, sicher übertreibend, 2600 Millionen Peseten an. Mendizábal enteignete die spanische Kirche in den Jahren 1835—1837. Bei den Konkordatsverhandlungen 1851 mußte diese den Verlust anerkennen und erhielt die Zusicherung entsprechender Schatzanweisungen auf die Staatsschuld. Dafür mußte aber ihr noch verbliebener Grundbesitz ausgeliefert werden. In den 1859/60 wieder aufgenommenen Verhandlungen wurde diese Übereinkunft bestätigt. Die Kirche war arm geworden. Die allgemeine Erfahrung, daß Kirchengut keinen Segen bringt, bestätigte sich aber auch damals. Nicht der Staat und die Nation hatten den Gewinn, vielmehr kam dieser Großraub einzelnen zugute, die damals ihre Riesenvermögen an Landbesitz er-

[1] Vgl. diese Zeitschrift: Tradition und Fortschritt im spanischen Katholizismus 123 (1932) 224—233; Priester und Volk im katholischen Spanien 126 (1934) 35—44.

[2] Viel gesammelter Stoff konnte überprüft und ergänzt werden aus dem zusammenfassenden Buch von A. de Castro Albarrán, La gran víctima (gr. 8° 294 S.; Salamanca 1940). Ihm folgen wir zumeist in unserer Darstellung. Castro ist Mitglied eines dem Innenministerium angegliederten Sekretariats, das alle Angaben über die Kirche sammelt. Sein Bericht ist authentisch. Doch ist er noch lückenhaft und konnte hier und da durch neuere Zahlen usw. verbessert werden. Es wird wohl überhaupt nie möglich sein, alle Verluste genau zu erfassen. Einzelne verlorene Kostbarkeiten werden wieder entdeckt, die Zerstörung anderer neu gemeldet. Doch gibt das Buch im ganzen die abschließende Verlustrechnung der Kirche.

warben. Hier war dann eine der wichtigsten Quellen der sozialen Mißstände in dem bis heute wesentlich ackerbautreibenden Land. Die Regierung sah sich außerstande (und wollte es im Grund wohl auch nicht), das Versprechen auf Schatzanweisungen zu halten. Mendizábal, der selbst am 21. Februar 1837 die jährlichen Unterhaltskosten für Klerus und Kult auf 380 Millionen schätzte, begnügte sich, in sein Budget als Ausgabe für die Kirche 150 Millionen einzusetzen. Auch dieser Vorschlag wurde nicht angenommen.

Im Jahr 1931, in dem die staatlichen Zahlungen ihren Höchstnennwert erreichten, erhielt die Kirche die Summe von 66 984 509 Peseten. Bedenkt man die Entwertung des Geldes und die Steigerung der Lebenskosten, so ermißt man einigermaßen, wie gering die Ablösung für jene Großenteignung war. Für Instandhaltung und Neubau von Kirchen war z. B. die Summe von 602 000 Peseten ausgeworfen, für jede Diözese im Durchschnitt 10 000 Peseten. Der Bischof von Salamanca berechnete, daß er allein 60 000 bedürfe. Für den Unterhalt der Priesterseminare, also das Gehalt der Professoren, die Ausgaben für Bibliothek usw., wurden 1 654 852 (je etwa 25 000) Peseten angesetzt. Das Gehalt für die Bischöfe betrug monatlich je 16 500, für die Domherren durchschnittlich etwa 340, für Pfarrer 160, für Kapläne 125 Peseten. Rechnet man auch hinzu, daß die Kirche im Lauf des Jahrhunderts durch Stiftungen und Almosen wieder Besitz gewann, der ein Viertel der Bedürfnisse befriedigen konnte, so ergibt sich daraus ein sachliches Urteil über den Vermögensstand. Aus dieser Armut flossen zum großen Teil die Mißstände, die die Besucher des Landes am Kirchenwesen feststellten, der Mangel an Unternehmungsgeist, die Hilflosigkeit neuen Aufgaben gegenüber, vor die das Anwachsen der Städte, die Bildung großer Industriegebiete die geistliche Obrigkeit stellte.

Diese wirtschaftliche Lage wurde von der Republik im Jahr 1931 grundsätzlich geändert. Schon am 22. Mai, etwa einen Monat nach der Erklärung der Republik, wurden alle liegenden Güter und Kunstwerke zum Staatseigentum erklärt. Am 27. Mai erhielten die Provinzgouverneure das Recht, kirchliche Kunstgegenstände zu beschlagnahmen. Am 20. August erfolgte das Verbot an die Kirchen, ihren Besitz zu veräußern oder durch Anleihen, Hypotheken usw. zu belasten. Im Oktober beschloß der Minister, alle Ausgaben für den Kult, Seminarien, Orden, Kirchenbauten u. a. zu streichen. Die Hälfte der Staatsleistungen fiel weg. Die neue Verfassung vom 9. Dezember enthielt die Bestimmung, auch die noch übrigen Zahlungen so zu senken, daß innerhalb von zwei Jahren jegliche Ausgabe für die Kirche wegfiel. Am 23. Januar 1932 wurde der Besitz des Jesuitenordens eingezogen. Am 30. Januar wurden die Friedhöfe Eigentum des Staates bzw. der Gemeinden. Einzelne Bürgermeister belegten das Läuten der Glocken mit Steuern; einzelne Gouverneure enteigneten kirchliche Gebäude; Arbeiterorganisationen besetzten Pfarrhäuser. 1933 fielen die Staatsausgaben für den Klerus fort; doch wurden noch 4 500 000 Peseten als einmalige Zahlung für Pfarrer über 50 Jahre festgesetzt, eine Summe, die für den Einzelnen 500 Peseten ausmachte. Die Neuwahlen vom 19. November 1933 brachten das liberale Ministerium Lerroux an die Macht, unter dem am 4. April ein Gesetz bestimmte, daß alle Geistlichen, die seit dem 11. Dezember 1931 im Amt waren, als Staatsbeamte anzusehen seien und zwei Drittel ihrer damaligen Bezüge erhielten. Doch war als Höchstausgabe nur die Summe von 16 500 000 Peseten vorgesehen. Dies ergab für die Domherren durchschnittlich etwa 100, für den Pfarrklerus 60 Peseten Monatsgehalt [3]. Es fehlte nicht an Oberflächlichen, die dieses Gesetz als Erfolg buchten, während in Wirklichkeit die Benennung zu Staatsbeamten der Kirche eine tiefere Wunde schlug, als jede wirtschaftliche Beraubung es tun konnte.

Der in den Gesetzen gezeichnete Leidensweg der Kirche war begleitet von nicht geringer zu wertenden Verlusten durch Gewaltakte, die oft genug von den leitenden Männern mit Wohlwollen gesehen, jedenfalls geduldet wurden. Am 11. Mai 1931 begannen die Kirchen- und Klosterbrände. Das erste Opfer waren Kirche und Profeßhaus der Jesuiten in Madrid, mit einer wertvollen Bibliothek von über 80 000 Bänden. Im Ganzen brannten innerhalb von drei Tagen über 80 Kirchen in Madrid, Valencia, Alicante, Málaga, Granada, Murcia, Cádiz, Sevilla. In Málaga waren es führende Freimaurer, die persönlich das Zerstörungswerk leiteten und ihre Helfer mit 20—30 Peseten Tageslohn gedungen hatten. Nur acht Kirchen und Klöster blieben dort verschont. Im Januar 1932 erfolgten Plünderungen und Brände in Zaragoza usw., im April wurde die herrliche mozarabische Kirche San Julián in Sevilla zerstört, im Juli die ehemalige Moschee San Nikolás in Granada; im Oktober Kirchen in Cádiz, Marchena u. a. Am 8. Dezember 1933 brannten in Zaragoza 10, in Granada 6 Gotteshäuser. Das Jahr 1934 brachte die Revolution in Asturien, die zahlreiche Kirchen in Schutt und Asche verwandelte, darunter die Kathedrale von Oviedo und Santa Cristina de Lana aus dem 9. Jahrhundert. Auch in anderen Provinzen loderten damals Kirchenbrände, die auch 1935 nicht aufhörten. Das Jahr 1936 sah bei den Neuwahlen im Februar neue Zerstörungen in Málaga, Jaén usw. Von da an brachte jeder Monat in

[3] Die Ausgaben für den täglichen Lebensunterhalt allein kann man bei bescheidenen Ansprüchen auf 6 bis 10 Peseten ansetzen. Erzieherinnen erhalten bei freier Station 150—250 Peseten Monatsgehalt.

steigendem Ausmaß Vernichtung und Plünderung in verschiedenen Teilen des Landes. 411 Kirchen wurden allein in den ersten sechs Monaten des Jahres 1936 zerstört und ihre Schätze vernichtet. Den Schaden, der am 4. März 1936 in Logroño angerichtet wurde, schätzte die staatliche Behörde auf 1 508 465 Peseten. Ein Altarretabel in Nalda (Calahorra), das am 10. Mai 1936 verbrannte, hatte den Wert von einer Million. In Málaga bedeutete nach amtlichem Urteil die Zerstörung allein der Pfarrkirche von Santo Domingo, verbrannt im Jahr 1931, den Verlust von 2 357 326 Peseten. Neben diesen Schäden an Gut verlor die Kirche durch Mord zahlreiche Priester. Allein in Asturien wurden im Oktober 1934 über 30 Priester, Ordensleute und Seminaristen getötet. Bitter beklagten es die Bischöfe, daß in den Jahren 1931 bis 1935 die Zahl der Seminaristen von 13 588 auf 7401 sank. Drohungen, Gewaltmaßregeln und Feindseligkeiten des Staates durften sie mit Recht als die entscheidenden Gründe angeben.

So erschreckend dies alles ist, es verschwindet gegenüber den Verwüstungen des Bürgerkrieges. Die Erhebung Francos war eine politische und nationale Tat; aber sie trug auch religiösen Charakter. Ein Kreuzzug war sie für ihn und seine Anhänger, Kinder eines Landes, in dem der Gedanke an die glorreiche Bekämpfung der Araber, Mauren, Sarazenen und Türken als nationale und religiöse Leistung immer lebendig geblieben war. Der Krieg war aber auch für die Gegner in erster Linie ein Kampf um die Ausrottung der religiösen Vergangenheit und der christlichen Haltung des Volkes. Darum ging das Bestreben der Führung vor allem dahin, die schon lange aufgehetzten Massen auf alles das zu lenken, was religiösen, christlichen Charakter trug, seien es Gebäude, Kunstwerke oder Menschen, Priester und Laien. Dieser Erfolge rühmte man sich vor allem, und erst später gebärdete man sich, um das Ausland zu betören oder die Freundschaft Englands und Frankreichs zu erhalten, „religiös", wie in Barcelona 1938, wo man einen gefallenen baskischen Hauptmann kirchlich beerdigte. An der Feier nahmen auch drei Minister teil. Grotesk ist der Fall des Bischofs von Mahón auf Menorca, der im Spital im Januar 1939 starb. Er war ohne kirchlichen Beistand beerdigt worden. Da die Regierung ein Beispiel ihrer „religiösen" Haltung geben wollte, mußte er auf Befehl Negríns wieder ausgegraben und dann in Anwesenheit aller Behörden feierlich bestattet werden.

Von den 61 spanischen Diözesen lagen 28 ganz im Gebiet der Machthaber von Madrid und Barcelona, 15 waren zum Teil in ihrer Hand. Aber auch in den übrigen Sprengeln, die sofort auf der Seite Francos standen, war kaum einer, wo nicht irgendwo in den ersten Tagen die Brandstifter und Mörder tätig waren, Kirchen in Trümmer fielen und Priester unter den Schüssen, Messern und Knütteln der Revolutionäre starben. Queipo de Llano z. B. benutzte die Zeit, in der sich die Anarchisten an den ersten Tagen mit den Kirchen beschäftigten, um die öffentlichen Gebäude und strategisch wichtigen Punkte zu nehmen und von dort aus die Gegner niederzuwerfen.

Am verwickeltsten liegen dabei die Dinge im Baskenland. Hier wie in Katalonien war das religiöse Leben in Stadt und Land zweifellos am regsten, der Geistliche am eifrigsten. In Katalonien hatten in den Industrieorten seit dem 19. Jahrhundert starke anarchistische Bestrebungen die Masse, religionsfeindliche Freimaurerei und Liberalismus weite Kreise der Gebildeten ergriffen, so daß hier das Aufflammen der Revolution, die durch den Separatismus noch mehr vorbereitet war, begreiflich erscheint. Das Baskenland aber war viel bodenständiger mit seiner Religion verwurzelt. In Bilbao und andern Fabrikstädten gab es zwar eine linksgerichtete Arbeiterpartei unter der Führung Prietos, aber sie war doch nur eine Minderheit (ein Drittel) gegenüber denen, die den katholischen Glauben tatsächlich und vorbildlich ausübten. Freilich gab es unter ihnen politische Spannungen, von denen die zwischen den baskisch regional Gesinnten (zwei Drittel) und den Anhängern Gesamtspaniens (ein Drittel) die wichtigste und entscheidende war. Tatsache ist nun, daß Francos Erhebung vom katholischen Volk im ersten Augenblick begrüßt wurde und Anhang fand. Da jedoch kamen Nachrichten, daß Baskischgesinnte in Alava und Navarra von andern Rechtsleuten bekämpft und ins Gefängnis geworfen würden. Es ist leider wahr, daß in jenen erregten Tagen nicht nur religiöse und nationale, sondern ebenso parteipolitische, selbst private Gründe auch unter den Rechtsgesinnten bei der Nennung und Bekämpfung von Gegnern wirksam wurden und zu Racheakten führten. Dies erweckte bei den Baskenführern den Eindruck, als ob Franco wieder jenen starren Madrider Zentralismus anstrebe, durch den das Land unter früheren Militärregierungen gelitten hatte. So gab Aguirre die Losung aus, sich gegen die Erhebung zu stellen und sich den „demokratischen" Linksparteien anzuschließen.

Das Tragische dabei war, daß auch die Religion und die Geistlichkeit davon in Mitleidenschaft gezogen wurden. Die Priester waren vielfach Träger der baskischen Bewegung gewesen. Da der Geistliche immer die Wurzeln des Volkstums und heimische, ererbte Sitte bejaht und pflegt, da er den Reichtum des Volksgemütes kennt, waren auch im Baskenland gerade aus ihrem Kreis die Vorkämpfer für die Pflege der Sprache und des Volkstums erstanden, und in romantischer Ergriffenheit erforschten sie die Vergangenheit mit ihren Liedern, Erzählungen und Helden. Hinzu kamen seelsorgerliche Gründe. Im ganzen 19. Jahrhundert stand

die Hauptstadt Madrid unter dem Einfluß des französischen Liberalismus, und die Bekämpfung katholischen Glaubens ging von dort aus durch Beamte und Studierte ins ganze Land. Man hoffte, durch Betonung und Wiedererweckung des alten baskischen Volkes und seiner Lebensäußerungen inmitten des großen Staatskörpers ein religiöses Eldorado zu schaffen, das darum kultureller Eigenständigkeit und auch politischer Sonderrechte bedurfte. So kam es, daß gerade im Baskenland der Geistliche Politik machte und viele, wie es zu geschehen pflegt, mit großer Heftigkeit und Blindheit ihr zum Opfer fielen. Ihre enge Verbindung mit dem Volk und ihr Einfluß brachten es fertig, daß die Losung Aguirres Gehör fand und die katholischen Basken mit den Anarchisten Hand in Hand gingen. Ein Rätsel für alle, die die Entstehung und Art der baskischen Bewegung nicht kannten! Immer wird es ein denkwürdiges Zeugnis dafür bleiben, was entsteht, wenn politische Blindheit den Diener der Religion schlägt und er seine eigentliche Aufgabe mit einer bestimmten politischen Form verknüpft. Viele beklagten zwar bald die neue Frontbildung und sahen, wie das Verhängnis seinen Lauf nahm, sahen die Verwüstung der Kirchen (90 Prozent), die Mißhandlungen und Tötung von Priestern und Laien; sie waren machtlos. Manche allerdings gingen so weit, daß sie ihre Augen davor verschlossen und selbst noch nach der Eroberung des Landes gegen Franco arbeiteten. Dieser mußte in Vitoria 16 Priester, davon 15 Guipuzcoaner, zum Tod verurteilen lassen, nach sorgfältigem Gerichtsverfahren. Als nach der Einnahme von Vizcaya der Papst um Rücksicht und Gnade bat, gab Franco den Befehl, keinen Geistlichen mehr zu erschießen, sondern sie auszuweisen oder nur mit Haft zu bestrafen. Die Gerechtigkeit gebietet allerdings, beizufügen, daß unter den Anklägern baskischer Geistlicher auch gesamtspanisch gesinnte Katholiken waren, die ebenso sehr aus politischem Parteigeist und überreizter Leidenschaft handelten und einzelne Fehlurteile verursachten. Die baskische Frage war und ist noch eine der traurigsten und am schwersten zu lösenden Angelegenheiten des neuen Spanien. — Diese Abschweifung war nötig, um zu klären, daß das Los der Kirche in diesem Gebiet sich kaum von jenen Provinzen unterschied, wo nur die Anarchisten herrschten, wenn auch der katholische Gottesdienst hier nie verboten wurde.

Wer durch das vom Bürgerkrieg verheerte Spanien reist, wird zu seiner Überraschung zuerst feststellen, daß verhältnismäßig wenig durch die eigentlichen Kriegshandlungen zerstört wurde. Nur wo längere Zeit die Front stehen blieb, wie bei Irún, Oviedo, am Westrand von Madrid und seiner westlichen Umgebung, in Toledo in der unmittelbaren Umgebung des Alcázar, in Nules u. a. ist viel oder auch alles vernichtet worden. Ungleich mehr Schäden hat die Wut der Anarchisten angerichtet. Sie traf selten die Reichen (wie z. B. in Málaga, wo die großen, am Strand gelegenen Villen eine um die andere verbrannt wurden), öfters aber die Häuser rechtsgerichteter Führer und bekannter Katholiken, die man in erschreckendem Maß plünderte und verwüstete (Madrid, Barcelona, Provinz Toledo), immer und überall aber die Kirche. Jeder Versuch, im Überblick einen eigentlichen Begriff von diesen Untaten zu geben, muß hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, da das gehäufte Unheil stumpf macht. Nur die immer wiederkehrenden, persönlichen Eindrücke können ein Bild der Wahrheit erzeugen.

Was die Plünderer und Zerstörer an erster Stelle zu erbeuten suchten, war Geld und Geldeswert. Wie sie in der Staatsbank von Málaga 10 Millionen, in den Toledaner Banken 30, in San Sebastián an 1000 Millionen raubten, ein einziges Mitglied der Regierung von Barcelona einer französischen Bankfiliale 2 Millionen übergab, galt auch die erste Frage beim Sturm auf die Kirchengebäude nach dem Geld. Manche Werte, die zum Unterhalt der Geistlichen und religiöser Anstalten bestimmt waren, fielen in ihre Hand, so in Sigüenza 2,3, in Orihuela etwa 2 Millionen. Selbst die notwendigen Mittel zur Ernährung nahm man weg, so daß etwa Klöster, denen man anfangs noch das Zusammenleben erlaubte, aus diesem Grund ihre Insassen nach Hause schicken oder als Dienstboten verdingen mußten. Meist allerdings blieb das Suchen der Eindringlinge ohne Erfolg, selbst wenn man alle Wände abklopfte, den Bodenbelag aufriß und Gräber aufbrach.

Neben den Barmitteln waren es die heiligen Gefäße, das Kirchengerät aus Gold und Silber, das weniger des Kunst- als des Sachwertes wegen zusammengeraubt wurde. Die Leitung der Revolution indes bemächtigte sich mehr der Kunstwerke als solcher, die sie, wie die berühmte Monstranz von Arfe in Toledo, kunstgerecht auseinandernehmen, oder wie wertvolle Gemälde (Begräbnis des Grafen Orgaz von El Greco) sachkundig verpacken ließen. Dennoch war auch bei den amtlichen Beschlagnahmungen persönliche Beutegier tätig. Schwer wird man irgendwie abschätzen können, was durch diese Plünderungen rein an Sachwerten verloren gegangen ist. Aus der Stadt Guadix (16 000 Einwohner) schleppten die Räuber nach amtlicher Angabe ungefähr 580 Kilo Silber weg. In dem Haus der Jesuiten fand man bei Eroberung der Stadt durch Franco in der Küche einen Schmelzofen. Wertvolles und kostbares Gold- und Silbergerät, Altarverkleidungen hatte man dort schon eingeschmolzen. Ein anliegendes Zimmer war bis über Mannshöhe angefüllt mit Kelchen, Monstranzen, Ziborien usw., die teils zerschlagen, teils erhalten

und aus der ganzen Provinz zusammengebracht waren. In den Schuppen des Freihafens von Bilbao lagen ungezählte Kisten mit Kirchengerät, Statuen, Bildern, Juwelen, fertig zum Einschiffen ins Ausland, was durch die schnelle Ankunft der Befreier verhindert wurde. In Katalonien glückte es, noch mehr zu retten. Ganze Ladungen mit kirchlichen Wertgegenständen blieben in Figueras zurück. Die Herkunft ist zum Teil noch nicht festgestellt. So befand sich noch im April 1940 in Tarragona eine große Sammlung von Kelchen, Monstranzen, Kreuzen, Kannen, Schalen, Lesepulten, Reliquiaren, Gemälden usw. Aus dem Museum von Vich wurden 42 Kisten nach Frankreich geschafft, deren Verbleib noch niemand weiß. Aus der Kathedrale von Barbastro schleppte man Wertstücke in der Höhe von 80 Millionen nach Barcelona. Von den der Kathedrale von Toledo geraubten Gegenständen sind alle wieder zurückgekommen außer der Bibel des hl. Ludwig (Wert etwa 80 Millionen) und dem unschätzbaren Mantel der Muttergottes, ein Werk des Felipe de Corral, mit 80 000 Perlen. In der Diözese León, von der nur ein Teil, und dies für kurze Zeit, in den Händen der Anarchisten war, vermißt man 142 Kelche, 50 Ziborien, 30 Monstranzen. Aus Sigüenza verschwanden etwa 300 Altäre, an 1800 Bilder, die Hälfte davon Schnitzwerke, 118 Kelche, 130 Ziborien, 83 Monstranzen, 500 Paramente, 40 Pfarrkreuze, die Kirchenwäsche usw. Man raubte auch Urkunden (z. B. die Heiratsurkunde des Cervantes), plünderte Archive usw. Dies sind nur einige Beispiele, die für jede der 43 Diözesen, die von den Aufständigen ganz oder teilweise besetzt waren, zeugen sollen. Es ist wahr, daß manches, auch aus dem Ausland, wieder zurückkommt. Aber mit Recht sagt De Castro, das sei hauptsächlich die katalogisierte Kunst. „Aber der ganze anonyme Reichtum aus Pfarrkirchen und Klöstern, wie schwer ist es, ihn ausfindig zu machen! Einiges, ja, kehrt wieder, aber in seinem größten Teil ist er für immer verloren."

Größer noch ist der Wert dessen, was durch Brand und Zerstörung überhaupt vernichtet wurde. In jeder Stadt und jedem Dorf war die Pfarrkirche das erste, was in Flammen aufging, dann kamen die Kapellen, Pfarrhäuser, Klöster an die Reihe. Ihre Zahl kann heute noch nicht fest angegeben werden. Aus den unvollständigen Zahlen, die nur die Kirchen, nicht die Stadt-, Dorf-, Flur-, Bergkapellen berücksichtigen, kann folgende Liste zusammengestellt werden (S. 398):

Die Liste ergibt 1635 völlig zerstörte und 9096 verwüstete Kirchen. Setzt man für die 12 Diözesen, von denen genaue Zahlen fehlen und von denen einige wie Barcelona, Madrid, Cuenca reich an Kirchen, andere wie Ibiza klein sind, durchschnittlich die Zahl 400 an, was eher zu gering als zu hoch ist, erhält man die Zahl 15 504. Hinzu kommen noch mindestens 600 vor dem 17. Juli 1936 zerstörte Gotteshäuser. Darunter sind die Kathedralen von Barcelona, Castellón, Gerona, Huesca, Lérida, Madrid, Málaga, Manresa, Oviedo, Sigüenza, Teruel, Valencia, Vich, ferner Kunstwerke erster Ordnung, wie älteste Kirchen aus dem 9. bis 10. Jahrhundert in Asturien, viele aus dem 11. und 12. Jahrhundert, die gotischen Meisterwerke Maria del Pino und Maria del Mar in Barcelona usw. Ferner wurden z. B. das aus der Geschichte des Kolumbus bekannte Kloster von Rábida mit Kirche, das Kloster des hl. Toribius in Liébana, das des hl. Hieronymus in der Sierra de Córdoba, die Kollegiatkirche von Torrigos verwüstet, alles Denkmäler von geschichtlicher Bedeutung. Man käme an kein Ende, wollte man alles aufzählen, was unter einer Richtung bemerkenswert oder einzigartig ist. Dabei sind die uns vorliegenden Angaben noch unvollständig.

Wo die Gebäude stehen blieben, wurden sie vielfach entweiht. Man verwandelte die Kirchen in Gefängnisse, Kasernen, Markthallen, Garagen, Ställe, Bäder, Kinos, Tanzlokale, ja in öffentliche Häuser. Verbrannt und zerschlagen wurden bei den Verwüstungen Hunderttausende von Kreuzen, Statuen und Bildern. Wer weiß, wie auch entlegene Dorfkirchen in Spanien reich, ja überladen waren mit Bildwerken, die von der romanischen Zeit bis heute in ununterbrochener Reihenfolge geschaffen wurden, darunter Stücke edelster Kunst, kann sich einen Begriff machen von der Höhe des Verlustes. Der Gotteshaß erfand die entsetzlichsten Formen der Entweihung. Es wurden förmliche Prozesse angestellt, wie in Tavira (Vizcaya), wo eine Statue des hl. Petrus zum Tod verurteilt und dann erschossen wurde. Man verstümmelte Bilder, stach die Augen, riß das Herz heraus, veranstaltete Schießübungen, wie auf die Herz-Jesu-Statue auf dem Cerro de los Ángeles bei Madrid, erschlug und erhängte sie, um sie schließlich zu verbrennen. Wenn das Allerheiligste Sakrament selbst oft entweiht wurde, darf man sich nicht wundern, daß der Wahnsinn der Leidenschaft und die teuflische Bosheit so mit den heiligen Bildern verfuhren, die die Liebe gestiftet, gläubige Ergriffenheit gestaltet und vor denen durch Jahrhunderte hindurch sich die Andacht des Volkes entzündet hatte. Teuflische Bosheit, wie sie etwa sichtbar wurde in Espejo (Córdoba), wo man bei einem kostbaren Mosaik, das den hl. Michael darstellte, die Figur des Erzengels zerstörte, die des Satan aber unberührt ließ!

Den verwüsteten Kirchen anzureihen sind 282 zerstörte oder geplünderte Klöster, viele Priesterseminarien, bei denen die Schäden von 50 000 bis 1 Million Peseten gehen. Am grauenvollsten mutet es uns an, wenn das Unmenschliche auch vor dem Tod nicht Halt macht. An vielen Orten wurden

die Toten aus den Gräbern gerissen, zuweilen nur, um etwa Kostbarkeiten, Ringe oder Goldzähne zu suchen, meist aber um die Leichen zur Schau zu stellen, wie in manchen Klöstern (Madrid, Barcelona, Toledo). Ja, um das Letzte zu sagen, wir finden zahlreiche Beispiele, wo man auf Friedhöfen Orgien abhielt und seine Sinnlichkeit an den Toten befriedigte. Auch geschichtlich ehrwürdige

Kirchen, die nach dem 17. Juli 1936 ganz zerstört, ausgebrannt oder geplündert wurden

Diözese	Ganz zerstört	Teilweise zerstört	Vernichtetes Kirchengerät
Albarracín	1	115	alles in 31 K.
Almería	4	alle	fast alles
Ávila	—	60	alles
Badajoz	6	159	1/3
Barbastro	8	466	alles
Barcelona	40	alle außer 10	fast alles
Burgos	16	159	alles in 175 K.
Cádiz	1	24	alles
Calahorra	—	26	alles
Cartagena	4	alle außer 4	fast alles
Ciudad Real	6	alle	alles
Córdoba	4	288	fast alles
Cuenca	fast alle	alle außer 3	95 %
Gerona	einige	an 1000 (1 nicht)	fast alles
Granada	8	43	alles
Guadix	3	118	95 %
Huesca	?	145	?
Ibiza	1	alle	alles
Jaca	15	80	alles
Jaén	einige	95 %	alles
León	24	132	alles in 143 K.
Lérida	einige	470	alles
Madrid	30	alle außer 8	fast alles
Málaga	6	282 (40 unversehrt)	alles
Mallorca	—	6	alles in 2 K.
Menorca	1	44	alles
Mondoñedo	2	3	alles
Orense	4	1	alles in 4 K.
Orihuela	25	73	fast alles
Oviedo	354	287	alles
Palencia	13	die meisten in 2 Dekanaten	alles
Plasencia	3	25	fast alles in 21 K.
Santander	42	fast alle	in den meisten alles
Santiago	8	9	?
Segorbe	einige	alle	fast alles
Sevilla	35	211	alles
Sigüenza	10	143	alles
Solsona	12	325	alles
Tarragona	402		?
Tenerife	2	7	alles
Teruel	9	217	alles in 78 K.
Toledo	22	alle außer 7	fast alles
Tortosa	48	359	fast alles
Urgel	405		fast alles
Valencia	800	mehr als 1500	alles
Vich	20	902	97 %
Vitoria	16	328	alles
Zaragoza	40	255	alles

Stätten wurden entweiht und erbrochen, wie das Grab des Pelayo in Covadonga, des Kämpfers gegen die Araber, in Valencia das Grab der Königin Maria de Castilla, in Málaga das des großen Künstlers Salcillo, in Alcalá das des Kardinals Cisneros, in Vich das des Philosophen Balmes und des berühmten Bischofs Torras y Bages, mit dessen Schädel man Fußball spielte. Daß die Reliquien der Heiligen keine Ausnahme erfuhren, ist selbstverständlich. Ohne überhaupt an die Menge von Reliquiaren

in den Tausenden von Kirchen zu denken, beklagt man den Verlust des Leibes des heiligen Paschalis Baylon, der heiligen Lucian und Marcian, des heiligen Urbez u. a., die verbrannt wurden. Daß der Leib des heiligen Franz Borja schon am 11. Mai 1931 in Madrid zu Grunde ging, sei nur des Zusammenhangs wegen erwähnt.

Wenn wir die wichtigeren religiösen Gesichtspunkte ganz außer acht lassen und vor dem Feld von Trümmern und Asche nur nach dem Verlust fragen, den die Kunst und das Nationalvermögen erlitten haben, so erkennt der Leser aus der Übersicht, daß hier eine Schätzung unmöglich ist. Ja es mutet uns fast kindlich an, wenn wir einer Statistik des Generalvikars von Guadix entnehmen, daß die Verluste, die allein die Kirchen dieser kleinen Stadt zu beklagen haben, 7 562 185 Peseten betragen. Was in Valencia, Madrid, Toledo, Barcelona, Málaga, Teruel usw. zerstört wurde, ist um ein Vielfaches höher; die Gesamtsumme berechnen zu wollen, ist wirklich ein Unterfangen, das Menschenkraft übersteigt. Wichtiger wäre es, eine einigermaßen vollständige Liste derjenigen Kunstwerke zu geben, deren Untergang der Kunstgeschichtler beklagt. Wegen der Hoffnung, daß doch dieses oder jenes Werk wieder auftaucht, hat man bisher noch keine Gesamtangaben versucht, auch wegen der Fülle noch nicht zusammenstellen können. Ob man nun den Altertumswert der Bildwerke aus Marmor, Gold, Silber, Elfenbein, Holz und Farbe schätzt oder die vollendete Schönheit, so gehört die spanische Revolution zu den ganz großen Zerstörungswellen der Geschichte. Kruzifixe und Muttergottesstatuen aus dem 7.—12. Jahrhundert (Quintanar, Orduña usw.), die Fresken von José María Sert in der Kathedrale zu Vich, romanische und gotische Tafelgemälde aus dem 10.—15. Jahrhundert (Barbastro, Valberzoso, Vich), Glasmalereien (Toledo), Deckentäfelungen aus maurischer Zeit (Toledo, Málaga), Gemälde von Murillo, Zurbarán, Herrera el Viejo, Claudia Cuello, Morales, Ribera, Palomino, Statuen von Gregorio Hernández, Pedro de Mena (sein Christus in Málaga wurde allein auf 1,5 Millionen geschätzt), Montañés, Roldán, Alonso Cano, Carmona usw., illuminierte Handschriften, Teppiche, Seidenwirkereien, an Altertum, Materialwert und Pracht ohne gleichen in der ganzen Welt, sind zu Asche geworden, die der Wind verweht ...

Doch mag ihr Verlust auch den Betrachter zu andern Gedanken stimmen: Immer wird aus christlicher Lebensfülle Kultur und Kunst geschaffen werden. Aber sie ist vergänglich, und die Kirche ist kein Museum. Was der Glaube heute an Sachwerten schuf, kann der Unglaube morgen zerstören. Wertvoller ist der Mensch! Doch hier öffnet sich ein neuer Abgrund: Die Schreckensherrschaft der Anarchie in Spanien ist auch eine Christenverfolgung erster Ordnung gewesen. Indem wir in aller Kürze Zahlen anführen, mag dadurch das Nachdenken geweckt werden.

Die Mordlust traf an erster Stelle den Priesterstand. Man hat schon vor 1931, erst recht seit dem republikanischen Umschwung viel Böses über den spanischen Priester gesagt, hat den Mangel an Bildung, an Eifer, an Berufstreue feststellen wollen und ihm die größte Schuld an den Geschehnissen zugeschrieben. Gewiß war Vieles zu beklagen, Allzumenschliches im einzelnen vorhanden. Aber mag sein Versagen noch so groß gewesen sein, er hat sich im Blut gereinigt, hat gezeigt, daß seine Glaubenskraft unerschüttert war. Vor aller Welt hat er bewiesen, daß mindestens ebensoviele Heilige unter ihnen lebten als Unvollkommene. Denn wer sich in Todesnot bewährt, muß auch im friedvollen Alltag schon ein treuer Diener Gottes gewesen sein. Unter den Tausenden, die das Blutzeugnis ablegten, unter andern Tausenden, die von Gefängnis zu Gefängnis wanderten und Qualen ohne Zahl bestanden, ist kein einziger gewesen, der sich feig oder unwürdig gezeigt oder seinen Glauben verleugnet hätte. Einige wenige standen allerdings von Anfang an auf Seite der Anarchisten, und drei von ihnen werden mit Namen genannt, die eine traurige Rolle im Dienst der Henker ihrer Brüder spielten. Von ihnen sei Leocadio Lobo auch hier erwähnt, der vorübergehend eine anarchistische Kirche zu stiften versuchte, dann sich zum Delegierten der Kunstschätze ernennen ließ, Wagenladungen an Kostbarkeiten zusammenraubte und schließlich irgendwo in Frankreich untertauchte. Aber gerade auf diesem Hintergrund erhebt sich um so strahlender die Gemeinschaft der Getreuen.

Dreizehn Oberhirten, die Bischöfe von Sigüenza, Lérida, Cuenca, Segorbe, Jaén, Ciudad Real, Almería, Guadix, Barcelona und Teruel, die Apostolischen Administratoren von Barbastro und Orihuela, der Weihbischof von Tarragona, 2703 Welt- und 1398 Ordenspriester, 100 Ordensfrauen und viele Seminaristen gaben ihr Leben für den Glauben dahin. Vielleicht wird sich die Zahl noch um einige erhöhen. Nicht mit eingerechnet sind solche, die in der Haft oder an ihren Folgen und ihren Grausamkeiten starben (z. B. etwa 59 Piaristen). Viele von ihnen erduldeten Schreckliches und Schrecklichstes, bevor sie ihre Seele ihrem gekreuzigten Herrn übergaben. Heldische Beispiele, wie sie die erste Christenheit, vom Sterben des heiligen Stephanus angefangen, sah, zeigten im Jahr 1936 den alten, ewigen Geist des Opfers, der Kreuzes- und Feindesliebe der Kirche Christi. Der Bischof von Lérida starb mit 21 seiner Priester. Er bat die Mörder, ihn zuletzt zu erschießen, ermutigte, absolvierte und segnete jeden einzelnen Priester und starb zuletzt. Der Bischof von Barbastro wurde von

einer Horde von Henkern, die eigens seinetwegen von Barcelona gekommen waren, im Kerker gequält, geprügelt und entmannt. Er betete nur: „Herr, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." Dann schleppte man ihn mit andern zum Friedhof zum Erschießen. Er erhob die Augen zum Himmel und wiederholte: „Verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun! Herr, erbarme dich meiner!" Dann fiel er, von Kugeln getroffen, tot zu Boden. Einer der Henker trat noch hinzu und zertrümmerte ihm mit einem Hammer die Zähne.

Wie die Bischöfe mußten auch die Priester leiden. Man verlangte, daß sie Gotteslästerungen ausstießen, und erschoß sie auf die Weigerung hin. Man schlug sie, peitschte sie, zuweilen nackt, durch die Straßen, verstümmelte sie an Augen, Ohren, Nase, Zunge, Füßen und Händen, begrub sie lebendig, steinigte sie, schleifte sie an Pferde oder Autos gebunden zu Tod, verbrannte sie lebendig. Sie starben mit dem Ruf „Es lebe Christus, der König!" oder mit dem Gebet des Herrn: „Verzeih ihnen!" Der Pfarrer Plaza von Toledo fragte, wer ihn erschießen solle, kniete sich vor ihm nieder und küßte seine Hand. P. Bovar umarmte seinen Henker und segnete ihn. P. Vergès S. J. sollte den Mördern den Rücken zuwenden. Er weigerte sich mit den Worten: „Nein, ich will, daß mein Gesicht sich euch in die Seele grabe, damit ihr wißt, daß ich euch verzeihe, und, wenn Gott euer Herz zur Bekehrung ruft, ihr denkt, daß, wie ich euch verziehen habe, auch er euch verzeihen wird." Andere predigten noch im Augenblick ihres Todes. Der Domprediger Lladó von Vich dankte seinen Mördern, daß sie ihn töten würden. Als sie sich wunderten, erklärte er ihnen: „Ich habe Gott während meines Lebens um drei Gnaden gebeten, daß ich in der Gnade sterbe, daß ich Martyrer für Christus würde, und durch meinen Tod eine Seele rette. Die beiden ersten Gnaden habe ich erhalten. Damit ich zufrieden sterbe, fehlt nur, daß mein Tod Gelegenheit wird, daß einer zu Gott zurückkehrt." Bei diesen Worten fühlte einer derer, die zu seiner Erschießung bestimmt waren, sich von der Gnade getroffen und bekehrte sich. Seine Kameraden erschossen ihn mit dem heiligen Priester ...

Durch die Revolution wurden ganze Diözesen, wie die von Toledo und Barbastro, fast völlig ihrer Seelsorger beraubt; ganze Professorenkollegien, wie die vom Escorial, Toledo, Barbastro, ganze Ordensgemeinschaften, wie die Karmeliten von Barcelona, die Dominikaner von Caldas, wurden ausgerottet, bedeutende Gelehrte, Prediger, Schriftsteller, Gründer großer kirchlicher Werke getötet, wie Santo Alvarez, Poveda Castroverde, Gómez Rojí, Polo Benito, Mayorga, Lamadrid, der Bibliothekar im Escorial Zarco O. S. A., der Kirchengeschichtler García Villada S. J., der Moralist Ferreres S. J., der Archäologe Martín O. M. C., der Aussätzigenapostel Bori S. J. und viele andere.

Den Priestern reihen sich die Laien an. Die Zahl der Opfer liegt zwischen 500 000 und 700 000. Ganze Familien wurden getötet ...

Grund zur Verfolgung war auch die Zugehörigkeit zu Rechtsparteien oder die erkannte antirevolutionäre Gesinnung. Aber man erkannte diese zumeist an der religiösen Haltung. Viele Beispiele beweisen, daß etwa das Tragen einer Medaille genügte, um das Todesurteil zu erwirken. In Santander wurden 237 Mitglieder der katholischen Jugendaktion, in Madrid 600 und 485 Jungmänner und Jungmädchen, 436 Mitglieder katholischer Arbeitervereine getötet. Unter den Opfern befinden sich bedeutende Männer des öffentlichen Lebens, Apostel der Caritas, wie Pradera, Olazábal, der Marqués de Urquijo, der Conde de Plasencia, Dimas Madariaga, Rufino Blanco, Honorio Maura, Beunza, Salmón, Bermúdez Cañete, Ramiro de Maeztu usw.

Das Erstaunliche dabei ist, daß es unter diesen Hunderttausenden keinen Abfall gab. Ich habe in allen Teilen des Landes gefragt, ob jemand seinen Glauben verraten habe, um dem Tod zu entgehen. Es wurde mir geantwortet, man erzähle dieses oder jenes Beispiel, aber einen sicheren Namen habe ich nirgendwo gehört. Es kann niemand daran zweifeln, daß das gesamte katholische Spanien in überwältigender Treue das Zeugnis für Christus nicht verweigert, ja mit Bereitschaft angenommen hat. Denn die Beispiele heldenmütiger Bekenntnisse sind bei den Laien ebenso häufig wie bei den Priestern. Wer immer in den vergangenen Jahren glaubte, über die spanische Kirche die Achseln zucken, sie als morsch, veräußerlicht oder zurückgeblieben verurteilen zu können, der mag vor solch überwältigendem Heldentum beschämt schweigen lernen und sich fragen, ob er wie jene Hunderttausende, Männer und Frauen, Greise und Kinder, für Christus zu sterben bereit sei!

Mit der Zerstörung der Kirchen und der kirchlichen Kunstschätze, mit der Hinopferung von Bischöfen, Priestern und den Besten der Gläubigen ist das Unglück der Kirche noch nicht vollständig. Das Verbot des Kultus, die öffentliche Verspottung des Heiligen (zahlreiche Spottprozessionen, an deren einer der Gouverneur von Toledo in Kardinalstracht teilnahm, die öffentliche Entweihung des Allerheiligsten Sakramentes) verletzten und betrübten nicht nur das katholische Volk; ihr Einfluß auf die Jugend muß auch bedacht werden. Das Fehlen von Kirchen und Kirchengerät, der Priestermangel machen in vielen Gemeinden auch jetzt noch die Seelsorge unmöglich oder erschweren sie; die Werke der Liebe, Krankenanstalten, Waisenhäuser, Schulen wurden geschlossen und zerstört und können aus Mangel an Mitteln großenteils nicht wieder eröffnet werden. Die wissenschaftliche

Einrichtung der Lehranstalten, Bibliotheken, Laboratorien wurde zerstreut oder verbrannt. Hunderttausende von Büchern sind allein in Madrid verloren. Hunderte von größeren und kleineren Archiven mit geschichtlich wertvollen Urkunden und den Personenregistern (Taufbücher usw.) sind vernichtet. Das sind allgemeine Angaben; was sie bedeuten, ist kaum zu ermessen. Die entsagungsvolle Arbeit von Gelehrten, ganzer Geschlechter von Priestern und Ordensleuten ist dahin.

Was bleibt nach all dem der Kirche? Zuerst Sorge. Es fehlt an Priestern, Kirchen und Gerät. Die besten Laienhelfer sind nicht mehr. Das Volk ist müde und erschöpft nach den Jahren der Entbehrung und Vergewaltigung. Viele haben die Gewohnheit des regelmäßigen Gottesdienstbesuches aufgegeben; die Jugend hat zwei bis drei Jahre weder Unterricht noch Erziehung genossen, dafür aber gesehen, wie Roheit und Gemeinheit sich breit machten. Viele Ansätze zu einem vertieften, religiösen Leben und einer neuen Seelsorge sind vernichtet, viele soziale Anfänge im Keim erstickt. Die durch die Gewalt des Krieges herbeigeführte Niederlage der arbeitenden Bevölkerung in Stadt und Land ist nicht dazu angetan, das Herz für den Glauben zu erschließen. Das Regiment des Bösen hat die Herzen vergiftet, die Moral verschlechtert. Das Gesetz, daß nach dem Entbehrungsleben des Krieges eine Welle der Vergnügungssucht und des Dranges, sich auszuleben, folgt, findet sich auch in Spanien bestätigt. Jeder Pfarrer, jeder Bischof hat so viel mit dem Eigenen zu tun, hat fast überall neu zu beginnen, daß es menschlich begreiflich ist, wenn der Sinn für die allgemeinen Angelegenheiten oft nicht zu bemerken ist: und doch bedürfen allgemeine Nöte auch allgemeiner Heilung und zielbewußter Gesamtleitung, wie sie ja Spanien auf politischem Gebiet gegeben ist. Kurz, es wäre ein großer Irrtum, zu glauben, mit dem Tag des Sieges sei ein neuer Frühling angebrochen. Trümmer kennzeichnen noch die allgemeine Lage.

Und dennoch hat die spanische Kirche Grund zur Freude. Mehr als alle natürlichen Voraussetzungen und Hilfsmittel gilt das Wort: Das Blut der Martyrer ist der Same neuer Christen. Daß dies schon die Tat zeigt, keimhaft, aber doch stark, daß die übernatürlichen Kräfte sich regen, kann hier nicht mehr dargestellt werden. Nur ein Wort schließe unsere Übersicht über das Schicksal der Kirche im spanischen Bürgerkrieg: Der spanische Katholik dankt es Deutschland, daß es entscheidend mitgewirkt hat, die Mächte der Unterwelt zu bezwingen.

DER GEBURTENRÜCKGANG IN DER SCHWEIZ

Von Hermann A. Krose S. J.

Die Schweiz ist gegenwärtig eines der geburtenärmsten Länder der Erde (15,0 Geburten auf je 1000 Einwohner im Jahre 1937). Nur England und Wales (14,9), Frankreich (14,7) und Schweden (14,3) standen im Jahre 1937 noch ungünstiger. Zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Lage ist es dienlich, die Geburtenbewegung in der Schweiz in ihrer zeitlichen Entwicklung zu verfolgen. Man kann dabei aber nicht weiter als bis 1867 zurückgehen, da erst seit diesem Jahre vom Eidgenössischen Statistischen Büro amtliche Angaben über die Bevölkerungsbewegung für die Gesamtschweiz veröffentlicht werden konnten[1]. Da wir im Folgenden die älteren Angaben nach Jahrfünften zusammenfassen, beginnen wir mit dem Jahrfünft 1871—1875[1a].

Auf je 1000 Einwohner der Schweiz kamen Lebendgeborene:

1871—1875	30,2	1911—1915	22,7
1876—1880	31,3	1916—1920	19,2
1881—1885	28,7	1921—1925	19,4
1886—1890	27,5	1926—1930	17,5
1891—1895	27,7	1931—1935	16,4
1896—1900	28,4	1936	15,6
1901—1905	27,8	1937	15,0
1906—1910	26,0		

[1] Ehe, Geburt und Tod in der schweizerischen Bevölkerung 1871—1890. Schweizerische Statistik, Lfg. 103 (Bern 1895) S. 5*.

[1a] Anmerkung der Schriftleitung. Man vergleiche die entsprechenden Zahlen im Deutschen Reich: 1933: 14,7; 1934: 18,0; 1935: 18,9; 1936: 19,0; 1937: 18,8; 1938: 19,7; 1939: 20,3 — wobei zu bemerken ist, daß das „Geburtensoll" für das Deutsche Reich 20,7 beträgt, was also fast erreicht ist (Völk. Beob. vom 24. 6. 40). Daß der Lebenswille des deutschen Volkes auch im Krieg nicht zurückgegangen ist, ergibt sich aus den neuesten Berichten des Statistischen Reichsamtes für das erste Vierteljahr 1940. Im gesamten Reiche (ohne die ehemals polnischen Gebiete) wurden in der Berichtszeit 458 678 lebendgeborene Kinder gezählt, 52 491 Kinder mehr als im ersten Vierteljahr 1939. In den jungen Reichsteilen (Ostmark, Sudetenland und ehemalige Freie Stadt Danzig) hat die Geborenenzahl um 35,4 Prozent, also um mehr als ein Drittel, zugenommen, aber auch im alten Reichsgebiet war die Geburtenzunahme im ersten Vierteljahr 1940 mit 8,3 Prozent im Verhältnis noch beträchtlich größer als 1939. Diese Tatsache und der starke Geburtenanstieg in der Ostmark und im Sudetenland berechtigen zu der Erwartung, daß die Fortpflanzungshäufigkeit des deutschen Volkes in Zukunft jene Höhe erreichen wird, die zur Erfüllung der politischen und wirtschaftlichen Aufgaben des Reiches erforderlich ist.

Die schweizerische Geburtenziffer ist vom Jahrfünft 1871—1875 bis 1937 auf weniger als die Hälfte gesunken. Wieviel an Volkskraft der Schweiz durch diesen Rückgang verloren geht, ersieht man daraus, daß die Zahl der Lebendgeborenen im Jahre 1937, wenn sich die Geburtenziffer auf der Höhe von 1871—1875 gehalten hätte, 122 805 ausgemacht hätte statt 62 463, die 1937 tatsächlich gezählt wurden. Die allgemeine Geburtenziffer ist allerdings kein ganz zuverlässiger Maßstab der Geburtenhäufigkeit. Sie sagt nur, wie viele Geburten in einem bestimmten Jahr auf je 1000 Einwohner kommen, ohne Rücksicht auf die Zusammensetzung der Bevölkerung nach Geschlecht, Alter und Familienstand. Das kann gerade in einem Land wie der Schweiz, in der die Landfremden einen großen und zeitlich stark wechselnden Teil der Einwohnerschaft ausmachen, zu verkehrten Schlußfolgerungen verleiten. Aber auch wenn man die vollkommenere Methode der Messung der ehelichen Fruchtbarkeit anwendet — Berechnung, wie viele Geborene auf je 1000 Frauen im gebärfähigen Alter kommen (Fruchtbarkeitsziffer) —, ist das Ergebnis für die schweizerische Bevölkerungsbewegung äußerst ungünstig.

Der Absturz begann zur Zeit der Jahrhundertwende. Bis dahin kann von einem eigentlichen Geburtenrückgang nicht die Rede sein, sondern nur von vorübergehenden Schwankungen der Geburtenziffer. 1871 betrug die Geburtenziffer 29,8 auf je 1000 Einwohner, 1901 29,0. Gehen wir also von der Jahrhundertwende aus: Auf je 1000 verheiratete Frauen im Alter von 15 bis 44 Jahren kamen zur Zeit der Jahrhundertwende 266 eheliche Geburten, 1936 dagegen nur 131[2]. 1938 ist die Fruchtbarkeitsziffer sogar auf 125 gesunken[3]; sie beträgt also nicht einmal mehr die Hälfte des Standes zur Jahrhundertwende. Anderseits hat die Schweiz gegenwärtig (1937) noch einen Jahresüberschuß der Geburten über die Sterbefälle von 15 218 (3,7 auf je 1000 Einwohner). Aber das rührt nur daher, daß die Sterbeziffer außerordentlich niedrig ist (11,3 Gestorbene auf je 1000 Einwohner im Jahre 1937), da die durchschnittliche Lebensdauer sich seit der Jahrhundertwende von 49 auf 59 Jahre erhöht hat. Das Sterben ist gewissermaßen aufgeschoben. Aber es muß doch einmal kommen, und dann wird die Sterbeziffer um so höher sein. So läßt sich, falls nicht in der Geburten- und Sterbfallhäufigkeit ein grundlegender Wechsel eintritt, voraussehen, daß schon um die Mitte des Jahrhunderts in der Schweiz mehr Menschen sterben, als zur Welt kommen werden, und daß infolgedessen die Schweiz schon um 1960 ungefähr 100 000 Einwohner weniger zählen wird als gegenwärtig. Nach einem weiteren Dezennium werden es schon mehrere Hunderttausend weniger sein. Dr. Carl Brüschweiler, dessen Schrift „Wir als Viermillionen-Volk" wir diese Angaben entnehmen, schildert die Wirkungen, die diese Zunahme der höheren Altersklassen bei gleichzeitiger Abnahme der Jugendlichen für die gesamten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse nach sich ziehen wird, in sehr anschaulicher Weise[4]: „Um 1960 werden wir 150 000 Schulkinder weniger, dafür ebenso viele Greise und Greisinnen mehr haben als jetzt. Die Schulhäuser werden leer, die Altersasyle füllen sich. Schulstuben verwandeln sich in Pfrundstuben. Unabsehbar sind die Rückwirkungen der Altersumschichtung auf den Arbeitsmarkt, die Produktion und den Güterverbrauch. Denken wir nur an unsern Milchüberfluß. Wie werden die Bauern sich schadlos halten, wenn in zwei Jahrzehnten 300 000 Kinder weniger als heute Milch trinken? Zum Glück geht die Bevölkerungsveränderung schrittweise vor sich, so daß die Wirtschaft Zeit hat, sich ihr anzupassen."

Die amtliche Schweizer Statistik hat eine sehr sorgfältige Untersuchung angestellt über die voraussichtliche Kinderzahl der in den Jahren 1930 bis 1935 geschlossenen Ehen. Diese Berechnung geht von der Annahme aus, daß die in den Jahren 1930—1935 geschlossenen Ehen verhältnismäßig ebenso viele erst-, zweit-, dritt-, viert- und mehrgeborene Kinder zur Welt bringen werden, wie sie die in den Jahren 1932—1935 bestehenden Ehen gehabt haben. Die Schätzung dürfte eher ein zu günstiges Bild der zukünftigen Bevölkerungsentwicklung bieten als ein zu ungünstiges, da ja der Geburtenrückgang noch nicht zum Stillstand gekommen ist. Die auf dieser Berechnung beruhende untenstehende Tabelle zeigt uns aber, wie grundverschieden die Kinderzahl der Ehen sich in der nächsten Zukunft in den einzelnen Kantonen gestalten wird.

Verhältniszahlen der Ehen mit folgenden Kinderzahlen[5]:

	0	1	2	3	4 u. mehr
Wallis	14,8	11,7	16,8	12,7	44,0
Uri, Unterwalden, Innerrhoden[6]	19,6	7,9	16,5	12,7	43,3
Freiburg	19,0	13,8	17,9	11,5	37,8
Schwyz	20,1	8,1	19,0	16,8	36,0
Luzern	22,3	16,6	18,8	10,6	31,7
Graubünden	20,4	16,1	19,4	14,2	29,9

[2] Dr. Carl Brüschweiler, Konfession und Geburtenrückgang, in: Kirche und Leben, 8. Jahrg. (Immensee-Calendaria 1938) S. 40.

[3] Ders., Wir als Viermillionen-Volk, 3. Aufl. (Bern 1939) S. 22.

[4] Ebd. S. 28.

[5] Brüschweiler, Konfession und Geburtenrückgang S. 44.

[6] Wegen der Kleinheit der Grundzahlen im einzelnen miteinander verbunden.

	0	1	2	3	4 u. mehr
St. Gallen	22,0	16,8	19,5	12,9	28,8
Zug	20,7	19,1	15,9	17,1	27,2
Tessin	17,9	22,2	22,2	15,1	22,6
Aargau	22,3	16,4	23,2	15,5	22,6
Thurgau	24,5	17,1	21,5	14,4	22,5
Solothurn	23,3	20,8	21,0	13,1	21,8
Außerrhoden	28,2	14,6	23,1	13,2	20,9
Bern	27,4	18,9	22,7	12,8	18,2
Glarus	24,9	21,6	19,4	16,1	18,0
Schaffhausen	27,8	19,3	24,5	11,6	16,8
Basel-Land	29,8	19,5	21,6	13,2	15,9
Waadt	33,9	23,6	20,9	10,4	11,2
Neuenburg	37,6	23,5	21,1	9,2	8,6
Zürich	37,0	22,3	21,7	10,5	8,5
Basel-Stadt	41,4	26,5	19,7	7,8	4,6
Genf	48,8	24,7	16,2	6,2	4,1
Schweiz	29,6	19,8	20,8	11,8	18,0
Städte[7]	40,7	24,8	20,1	8,4	6,0
Landgemeinden	22,4	16,7	21,3	13,9	25,7

Die Kantone sind in der Tabelle nach der Höhe des Anteils der kinderreichen Ehen geordnet. Die Unterschiede sind außerordentlich groß. In den Kantonen Genf und Basel-Stadt sind nur 4,1 bzw. 4,6 % der Ehen kinderreich, im Kanton Wallis 44,0 % in den Kantonen Uri, Unterwalden und Innerrhoden 43,3 %, also beinahe zehnmal so viel. Nun sind freilich Genf und Basel-Stadt ausgesprochene Stadtkantone, und auf die Städte (d. h. in der Schweiz Gemeinden mit mehr als 10 000 Einwohnern) kommen im Durchschnitt nur 6 % kinderreiche Ehen. Aber in den Landgemeinden machen die kinderreichen Ehen durchschnittlich 25,7 % aus, also nur rund das Vierfache des Prozentsatzes der Stadtgemeinden. Die Spannung ist also bei weitem nicht so groß wie zwischen Genf und Basel-Stadt einerseits und Wallis und der Innerschweiz anderseits. Wenn man die Reihenfolge der Kantone in der obigen Tabelle näher untersucht, so fällt jedem Kenner der konfessionellen Gliederung sofort auf, daß alle sieben an erster Stelle genannten Kantone ganz überwiegend katholisch sind: Wallis 95,9 % katholisch, Uri 94,4 %, Unterwalden 96,4 %, Innerrhoden 95,5 %, Freiburg 86,3 %, Schwyz 94,4 %, Luzern 86,5 %. Von den vier nächstfolgenden Kantonen sind Zug und Tessin auch überwiegend katholisch (84,9 bzw. 91,6 %), Graubünden und St. Gallen konfessionell stark gemischt (48,0 bzw. 59,3 % katholisch). Ungünstig hinsichtlich des Prozentsatzes der kinderreichen Ehen, aber immer noch über dem Landesdurchschnitt, steht der zu 60,3 % katholische Kanton Solothurn. Eine mittlere Stellung (22,6 % kinderreiche Ehen) nimmt der zu 42 % katholische Kanton Aargau ein. Dagegen bewegt sich der Prozentsatz der kinderreichen Ehen bei den ganz überwiegend protestantischen Kantonen zwischen 4,6 (Basel-Stadt) und 18,2 % (Bern). Kinderreiche Ehen sind in den überwiegend protestantischen Kantonen — mit Ausnahme von Außerrhoden (20,6 % kinderreiche Ehen) — eine seltene Ausnahme. Faßt man die Kantone, in denen die Katholiken weniger als ein Drittel der Bevölkerung ausmachen, zusammen, so ergibt sich, daß in ihnen auf durchschnittlich 19 288 Eheschließungen 14 564 Ehen mit 0—2 Kindern kamen. Also in mehr als 3/4 (75,5 %) aller Ehen herrschte in diesen protestantischen Kantonen ein ausgesprochenes Zweikindersystem, während in den ausgesprochen katholischen Kantonen ungefähr die Hälfte der Ehen 3, 4 und mehr Kinder hatte.

Dieser zwischen der Kinderzahl der Ehen in den protestantischen und katholischen Kantonen bestehende höchst auffallende Unterschied hat die amtliche schweizerische Statistik veranlaßt, die Frage, ob und inwieweit zwischen Geburtenhäufigkeit und Konfessionszugehörigkeit ein Zusammenhang bestehe, eingehend zu untersuchen. Der Direktor des Eidgenössischen Statistischen Amtes, Dr. C. Brüschweiler, hat darüber die oben erwähnte sehr gründliche Abhandlung veröffentlicht. Für das Jahr 1930 und für die Schweiz als Ganzes lauten die Hauptergebnisse[8]:

Konfessionen	Ehefrauen im Alter von 15—44 Jahren	Ehelich Lebendgeborene	Eheliche Fruchtbarkeitsziffer[9]
Katholiken	169 170	31 243	185
Protestanten	270 175	34 895	129
Israeliten	2 084	154	74
Andere, Konfessionslose	5 864	505	86

Die Fruchtbarkeitsziffer der Katholiken übertrifft die der Protestanten beinahe um die Hälfte und die der Israeliten und Konfessionslosen um mehr als 100 %. Aus den angegebenen absoluten Zahlen der Lebendgeborenen im Jahre 1930 geht auch hervor, daß der protestantische Volksteil nur wenig mehr Kinder (3652) zur Welt bringt als der katholische, obwohl die Protestanten 57,3 % der Schweizer Bevölkerung ausmachen, die Katholiken nur 41 %. Die Israeliten und Konfessionslosen kommen für die Bestandserhaltung und Vermehrung der Bevölkerung nur in ganz geringem Umfang in Betracht. Wenn man sich weiter die Frage vorlegt, ob die gegenwärtige eheliche Fruchtbarkeit der Konfessionsgemeinschaften genüge, um deren Bestand zu erhalten, so läßt sich diese Frage leider nicht mit genügender Sicherheit beantworten, da die Zivilstandsangaben über die Bevölkerungsbewegung nicht die erforderlichen

[7] Gemeinden mit mehr als 10 000 Einwohnern.

[8] A. a. O. S. 53.

[9] Lebendgeborene auf je 1000 Ehefrauen im Alter von 15 bis 44 Jahren.

Unterlagen bieten. Für die Gesamtbevölkerung belief sich — gleichbleibende Heirats- und Sterbeziffern vorausgesetzt — die für die Bestandserhaltung erforderliche eheliche Fruchtbarkeitsziffer (Reproduktionsziffer) 1930 auf 178 Lebendgeborene auf je 1000 gebärfähige Ehefrauen. In Wirklichkeit wurde aber 1930 nur eine Fruchtbarkeitsziffer von 148 erreicht und 1936 sogar nur von 131. Die Fruchtbarkeitsziffer reicht also zur Reproduktion der Schweizer Bevölkerung bei weitem nicht aus. Vergleicht man nun die für die Gesamtbevölkerung erforderliche Fruchtbarkeitsziffer (178) mit der bei der katholischen Bevölkerung 1930 festgestellten Fruchtbarkeitsziffer (185), so liegt die letztere noch etwas über dem Geburtensoll. Bei den Protestanten dagegen ergibt sich eine Unterbilanz von 49, bei den Israeliten von 104, bei den Konfessionslosen von 92 Lebendgeborenen auf je 1000 Ehefrauen. Nun kann man allerdings die allgemeine Reproduktionsziffer nicht ohne weiteres als Maßstab auf die Konfessionsgemeinschaften übertragen, da sie für die Katholiken und Protestanten wegen der ungleichen Alters- und Familienstandsgliederung keineswegs die gleiche ist und noch weniger mit derjenigen der Israeliten und Konfessionslosen übereinstimmt. Aber das Verhältnis, in dem die einzelnen Konfessionen zur Reproduktion der Bevölkerung beitragen, dürfte beim Vergleich doch einigermaßen richtig zum Ausdruck kommen. Wie sehr sich der Beitrag der einzelnen Konfessionen zur Reproduktion seit 1900 verschoben hat, ist aus der folgenden Gegenüberstellung ersichtlich[10]:

	Ehefrauen im Alter von 15—44 Jahren		Ehelich Lebendgeborene	
	1900	1930	1900	1930
Katholiken	130 000	169 000	36 000	31 000
Protestanten	210 000	270 000	54 000	35 000
Mehr Protest.	80 000	101 000	18 000	4 000

Der Vorsprung, den die protestantische Mehrheit 1900 vor der katholischen Minderheit in der Zahl der Lebendgeborenen hatte, ist 1930 bis auf einen geringen Rest geschwunden. Wäre die eheliche Fruchtbarkeit bei den Protestanten die gleiche geblieben wie 1900, so müßten auf ihren Anteil doppelt so viele Lebendgeborene (70 000) kommen, als tatsächlich 1930 geboren wurden. Aber auch die Katholiken haben den Stand von 1900 nicht behauptet. Wenn sie 1930 wenigstens die gleiche absolute Zahl von Lebendgeborenen erreicht hätten wie 1900 (36 000), würden sie die Geborenenzahl des protestantischen Volksteils schon 1930 um ungefähr 1000 überflügelt haben. Da jedoch die Zahl der katholischen Ehefrauen im gebärfähigen Alter seit 1900 um 39 000 gestiegen ist, hätten die 169 000 katholischen Ehefrauen bei gleichbleibender Fruchtbarkeitsziffer (277 auf je 1000 Ehefrauen) 47 000 Kinder statt 31 000 zur Welt bringen müssen. Wenn also der Rückgang der Fruchtbarkeitsziffer in den drei letzten Jahrzehnten bei den Protestanten (von 258 auf 129) auch um vieles größer war als bei den Katholiken (von 277 auf 185), so ist er in sich doch sehr bedeutend und gibt für den Fall, daß er sich noch weiter fortsetzen sollte, zu den ernstesten Befürchtungen für die Aufrechterhaltung des jetzigen Bestandes der katholischen Bevölkerung Anlaß[11].

Dr. Brüschweiler weist in seiner Abhandlung noch auf einen andern Umstand hin, der sich bevölkerungspolitisch ungünstig für den katholischen Volksteil auswirkt[12]. Von den 15—44jährigen Katholikinnen waren zur Zeit der Volkszählung von 1930 nur 40 % verheiratet gegenüber 46 % bei den Protestanten, und diese niedrigere Heiratsfrequenz der Katholiken macht sich gerade bei den jüngeren — erfahrungsmäßig fruchtbareren — Altersklassen geltend. Bei Zugrundelegung der Heiratsquote der Protestanten hätten 1930 von den Katholikinnen in gebärfähigem Alter statt der tatsächlich festgestellten Zahl von 169 000 Ehefrauen 195 000 verheiratet sein müssen. Das sind also 26 000 weniger. Diese 26 000 fehlenden Ehefrauen würden nach der katholischen Fruchtbarkeitsziffer 1930 ungefähr 5000 Kindern das Leben geschenkt haben. Es wäre aber, wie Dr. Brüschweiler mit Recht hervorhebt, verfehlt, diese geringere Heiratsfrequenz der Katholikinnen ganz oder auch nur zum größeren Teil auf die Ehelosigkeit der katholischen Ordensschwestern zurückzuführen. In erster Linie ist diese Tatsache vielmehr dem Umstand zuzuschreiben, daß ein größerer Prozentsatz der katholischen Bevölkerung auf dem Land wohnt, wo die Verheiratung durch wirtschaftliche und erbrechtliche Gründe erschwert wird.

Die wirtschaftliche und soziale Struktur der Bevölkerung hat auf die Geburtenhäufigkeit einen sehr tiefgreifenden Einfluß. Wie weit daneben die konfessionelle Zusammensetzung die Geburtenhäufigkeit maßgebend beeinflußt, wie weit die Einwirkungen dieser beiden Faktoren sich durchkreuzen oder gegenseitig aufheben und welchem der beiden Faktoren die größere Durchschlagskraft zuzuschreiben ist, läßt sich statistisch schwer bestimmen. Die amtliche Zählung hat daher schon für 1871—1890 die beiden Größen miteinander zu verbinden versucht, die 182 Bezirke in gewerb-

[10] Brüschweiler a. a. O. S. 55.

[11] Für 1937 ist nach Brüschweiler (S. 56) die Verringerung der Geburtenzahl des katholischen Volksteils gegenüber dem Stande von 1900 schon auf 17 000 bis 18 000 zu veranschlagen.

[12] S. 56—58.

liche, beruflich gemischte und landwirtschaftliche unterschieden und bei jeder dieser Gruppen die eheliche Fruchtbarkeit der katholischen und protestantischen Bezirke gesondert untersucht[13]. Es ergaben sich dabei die folgenden Fruchtbarkeitsziffern:

Gewerbliche protestantische Bezirke . . .	233
Gewerbliche katholische Bezirke	250
Beruflich gemischte protestantische Bezirke .	256
Beruflich gemischte katholische Bezirke . .	259
Landwirtschaftliche protestantische Bezirke .	248
Landwirtschaftliche katholische Bezirke . .	279
Protestantische Bezirke im ganzen . . .	241
Katholische Bezirke im ganzen	261
Schweiz im ganzen	248

Der Zeitraum 1871—1890 liegt noch vor Beginn des Geburtenrückgangs. Die Fruchtbarkeitsziffern waren damals allgemein bedeutend höher als in der Gegenwart. Die Unterschiede aber waren weniger groß, sowohl bei Einteilung der Bezirke nach wirtschaftlichen wie nach konfessionellen Gesichtspunkten, wenn auch in allen Bezirken die eheliche Fruchtbarkeit bei den Katholiken etwas höher war als bei den Protestanten. In der genannten Abhandlung von Dr. Brüschweiler wird nun diese Untersuchung zeitlich fortgeführt und sachlich erweitert und vertieft[14]. Es werden dabei die absoluten Zahlen der gebärfähigen Ehefrauen und der Lebendgeborenen für die beiden Jahrzehnte 1891 bis 1900 und 1921—1930 im Jahresmittel angegeben, ebenso die Fruchtbarkeitszahlen und deren prozentualer Rückgang. Mit Recht werden außer den Zahlenangaben für die ganz überwiegend protestantischen und katholischen Bezirke gesonderte Angaben für die konfessionell gemischten („paritätischen") Bezirke gemacht. Die für die Geburtenhäufigkeit der Konfessionsgemeinschaften charakteristischen Ziffern treten auf diese Weise schärfer hervor.

Eheliche Fruchtbarkeit in der Schweiz nach konfessionellen und wirtschaftlichen Bezirksgruppen 1891—1900 und 1921—1930

Wirtschaftlicher u. konfessioneller Charakter der Bezirke	Verheiratete Frauen von 15—49 Jahren		Ehelich Lebendgeborene im Jahresmittel		Lebendgeborene auf 1000 Ehefrauen im Alter von 15—49 Jahren			Lebendgeborene auf 1000 Ehefrauen im Alter v. 15—44 Jahren
	1891/1900	1921/1930	1891/1900	1921/1930	1891/1900	1921/1930	Rückgang in %	1921/1930
Landwirtschaftlich	56 448	9 087	14 488	2 214	257	244	5,1	293
Katholisch	32 698	7 989	8 761	2 022	268	253	5,6	305
Protestantisch	23 575	1 098	5 698	192	242	175	27,7	209
Paritätisch	175	—	29	—	166	—	—	—
Gewerbl.-landwirtschaftl.	96 241	46 461	22 952	9 787	238	211	11,3	253
Katholisch	36 075	21 458	9 043	5 461	251	254	1,2	306
Protestantisch	57 826	24 827	13 373	4 292	231	173	25,1	208
Paritätisch	2 340	176	536	34	229	193	15,7	243
Gewerblich	216 575	455 811	46 537	58 019	215	127	40,9	153
Katholisch	42 965	101 415	10 655	18 032	248	178	28,2	214
Protestantisch	143 138	292 423	30 622	33 727	214	115	46,3	138
Paritätisch	30 472	61 973	5 260	6 260	173	101	41,6	122
Im ganzen								
Katholisch	111 738	130 862	28 459	25 515	255	195	23,5	234
Protestantisch	224 539	318 348	49 693	38 211	221	120	45,7	144
Paritätisch	32 987	62 149	5 825	6 264	177	101	42,9	122
Ganze Schweiz	369 264	511 359	83 977	70 020	227	137	39,6	164

Die Einteilung der Bezirke nach Wirtschafts- und Konfessionsgruppen erfolgte in der Weise, daß nur solche Bezirke, in denen 60 % oder mehr landwirtschaftlichen oder gewerblichen Charakter hatten, zu den landwirtschaftlichen oder gewerblichen gerechnet wurden. Bewegen sich die Prozentsätze zwischen 41 und 59 %, so wurden die Bezirke als gemischte („gewerblich-landwirtschaftliche") bezeichnet. Ebenso wurde bei der Zuteilung der Bezirke zu konfessionellen Gruppen verfahren: nur Bezirke, in denen 60 oder mehr Prozent katholisch oder protestantisch waren, wurden der katholischen oder protestantischen Gruppe zugeteilt; Bezirke mit 41—59 % Katholiken oder Protestanten wurden als paritätisch bezeichnet. Von den Kantonen gehören Genf, Aargau, Graubünden und St. Gallen zu den paritätischen. Um die Vergleichbarkeit mit den Ergebnissen für das Jahrzehnt 1891—1900 herzustellen, mußte auch für das letztverflossene Jahrzehnt als Grenze der

[13] Ehe, Geburt und Tod in der schweizerischen Bevölkerung 1871—1890. 2. Teil: Die Geburten (Bern 1897) S. 22*—23*.

[14] A. a. O. S. 46—49.

Gebärfähigkeit das vollendete 49. Jahr angenommen werden, wie es früher in der amtlichen Schweizer Statistik üblich war. Gegenwärtig wird als Grenze der Gebärfähigkeit das Alter von 44 Jahren angenommen, da die in einem Alter der Ehefrauen von 45 bis 49 Jahren vorkommenden Geburten in der Schweiz äußerst selten (sie machen nur 0,4 % der Lebendgeborenen aus) und anderseits die betreffenden Altersklassen der Ehefrauen stark besetzt sind. Die Fruchtbarkeitsziffer wird infolgedessen stark herabgedrückt und erscheint so niedriger, als es dem tatsächlichen Verhältnis entspricht. Den nach der älteren Methode berechneten Fruchtbarkeitsziffern für das Jahrzehnt 1921—1930 sind daher in der letzten Spalte der Tabelle die Berechnungen nach der neuen Methode für das gleiche Jahrzehnt gegenübergestellt. Aus der Tabelle ist auch ersichtlich, wie tiefgreifend sich der wirtschaftliche Charakter der Bezirke im Laufe der letzten Jahrzehnte geändert hat. Die Volkszahl, die Zahl der gebärfähigen Ehefrauen, die in landwirtschaftlichen Bezirken wohnten, und dementsprechend auch die Zahl der aus diesen Bezirken stammenden Lebendgeborenen haben in den letzten Jahrzehnten ganz bedeutend abgenommen; bei den gewerblichen Bezirken dagegen ist eine entsprechende Steigerung eingetreten, obwohl die Fruchtbarkeitsziffer in ihnen weit stärker zurückgegangen ist als in den landwirtschaftlichen Bezirken. Im Jahrzehnt 1891—1900 kamen auf die landwirtschaftlichen Bezirke 17,3 % der Bevölkerung, auf die gewerblichen 55,7 %; im Jahrzehnt 1921—1930 dagegen auf die landwirtschaftlichen Bezirke nur noch 2,3 %, auf die gewerblichen 87,1 %. Von den Lebendgeborenen gingen im Jahrzehnt 1891—1900 noch 45 % aus landwirtschaftlichen oder gemischten Bezirken hervor, im Jahrzehnt 1921—1930 nur noch 17 %, während auf die gewerblichen 83 % kamen. Man darf sich diesen Vorgang aber nicht so vorstellen, als ob in den Bezirken, die 1891—1900 zu den landwirtschaftlichen gerechnet wurden, ein so starker Geburtenrückgang stattgefunden habe — der Geburtenrückgang war im Gegenteil dort am geringsten —, vielmehr hat in den Bezirken, die im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts noch landwirtschaftlich waren, eine so starke Industrialisierung stattgefunden, daß sie im 3. Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zu den gewerblichen gerechnet werden mußten. In den gewerblichen Bezirken wohnte im Jahrzehnt 1921—1930 ein so großer Teil der Bevölkerung, daß dadurch der gesamten Schweiz in bevölkerungspolitischer Beziehung das Gepräge aufgedrückt wurde und daß die landwirtschaftlichen und gemischten Bezirke daneben nur noch in beschränktem Umfang in Betracht kommen.

Der starke Geburtenrückgang hängt zweifellos mit dieser wirtschaftlichen Umformung der Bevölkerung zusammen, da die äußern Lebensumstände bei einer vorwiegend gewerblichen Bevölkerung für die Aufzucht einer größeren Kinderschar weit weniger günstig sind als in einer vorwiegend landwirtschaftlichen. Die Konfessionsgemeinschaften wurden selbstverständlich durch diese Änderungen in ihren äußern Lebensverhältnissen auch stark in Mitleidenschaft gezogen. Gleichwohl haben sich die Unterschiede der Geburtenhäufigkeit zwischen Katholiken und Protestanten, die im Jahrzehnt 1891—1900 nicht sehr bedeutend waren (katholische Fruchtbarkeitsziffer 255, protestantische 221) nicht nur behauptet, sondern noch stark vergrößert. Der Rückgang der Fruchtbarkeitsziffer machte während des 40jährigen Zeitraumes in den katholischen Bezirken im ganzen 23,5 % aus, in den protestantischen 45,7 %, also beinahe das Doppelte. Bei allen drei Wirtschaftsgruppen läßt sich der weit günstigere gegenwärtige Stand und geringere Geburtenrückgang der katholischen Bezirke feststellen. Am auffallendsten ist das gerade dort, wo man es am wenigsten erwarten sollte, in den landwirtschaftlichen Bezirken: in den katholischen landwirtschaftlichen Bezirken ging die Fruchtbarkeitsziffer nur von 268 auf 253 zurück, in den protestantischen von 242 auf 175. In Verhältniszahlen ausgedrückt machte der Rückgang in den katholischen landwirtschaftlichen Bezirken 5,6 % aus, in den protestantischen 27,7 %. Bei den gemischten gewerblich-landwirtschaftlichen Bezirken hat auf katholischer Seite überhaupt kein Rückgang stattgefunden, sondern eine Erhöhung der Fruchtbarkeitsziffer um 1,2 %, während in den protestantischen Bezirken dieser Wirtschaftsgruppe ein Rückgang der Ziffer von 231 auf 173 (= 25,1 %) festzustellen ist. Am größten war ganz allgemein der Rückgang in den gewerblichen Bezirken (von 215 auf 127 = 40,9 %). In dieser Wirtschaftsgruppe ist die Fruchtbarkeitsziffer auch in den katholischen Bezirken stark zurückgegangen (von 248 auf 178 = 28,2 %); aber in den protestantischen Bezirken noch weit stärker (von 214 auf 115 = 46,3 %). Deutlicher noch treten die Unterschiede hervor, wenn man nach der gegenwärtigen Abgrenzung die Zahl der Lebendgeborenen im Jahrzehnt 1921—1930 zur Zahl der Ehefrauen im Alter von 15—44 Jahren in Beziehung setzt. Dann ergibt sich für die katholischen Bezirke der landwirtschaftlichen Gruppe die Fruchtbarkeitsziffer 305, für die protestantischen 209; in der gemischt-landwirtschaftlichen Gruppe für die katholischen Bezirke 306, für die protestantischen 208; in der gewerblichen Gruppe für die katholischen Bezirke 214, für die protestantischen 138. In allen drei Gruppen liegt die Fruchtbarkeitsziffer der katholischen Bezirke ungefähr um 50 % höher als die der protestantischen, in den gewerblichen Bezirken sogar um 55 %.

Dr. Brüschweiler, dessen gründlicher Abhandlung wir die Zahlennachweise unserer Untersuchung größtenteils entnommen haben, faßt sein Urteil über den Einfluß des wirtschaftlichen und des konfessionellen Faktors in die folgenden Sätze zusammen[15]: „Die eheliche Fruchtbarkeit in der Schweiz hängt primär vom Erwerbscharakter der Bevölkerung ab, ist also in erster Linie wirtschaftlich bedingt; neben dem wirtschaftlichen spielt das konfessionelle Moment eine sekundäre Rolle. Innerhalb eines wirtschaftlich homogenen Bevölkerungsteils dagegen wird das Glaubensbekenntnis zum maßgebenden Fruchtbarkeitsfaktor." — Wir können diesem Urteil Dr. Brüschweilers nicht uneingeschränkt beistimmen und möchten im Gegenteil sagen, daß der konfessionelle Charakter der Bezirke bei Bestimmung der Höhe der Fruchtbarkeitsziffer die primäre Rolle spielt, daß aber die wirtschaftliche Struktur der Bezirke die Höhe der konfessionellen Fruchtbarkeitsziffern stark beeinflußt. Der Geburtenrückgang als solcher ist in erster Linie auf die Änderung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Schweizer Bevölkerung zurückzuführen. Dieser Einwirkung kann sich keine der Konfessionsgemeinschaften entziehen. Aber die katholische Konfession verfügt offenbar über stärkere Mittel der Abwehr. Darum bleibt die günstigere Stellung des katholischen Volksteils trotz der wirtschaftlichen Umwälzungen erhalten, ja verstärkt sich noch erheblich. Die Hauptmasse der Schweizer Bevölkerung (87,1 %) lebt gegenwärtig unter einigermaßen homogenen wirtschaftlichen Verhältnissen in den gewerblichen Bezirken. Die höheren Fruchtbarkeitsziffern der übrigen Bezirke steigern die Gesamtziffern, sind aber nicht ausschlaggebend für das Gesamtergebnis. Wenn trotzdem so große Unterschiede der ehelichen Fruchtbarkeit innerhalb der Schweizer Bevölkerung vorkommen, so muß das in erster Linie auf die Konfessionsverschiedenheit zurückgeführt werden.

[15] A. a. O. S. 49.

UMSCHAU

EVANGELISCHE UND KATHOLISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

Daß das gegenseitige Verstehen, wenn auch noch nicht Einverständnis zwischen Protestanten und Katholiken wächst, zeigt in erfreulicher Weise eine neuere Studie[1]. Sie ist nicht nur in sich zielklar, folgerichtig, verständlich, der Verfasser hat sich auch gründlich in das katholische Schrifttum hineingearbeitet. So kann er nicht nur die Grundzüge evangelischer Exegese (S. 5—30), sondern auch die fraglos starken Bindungen katholischer Schriftauslegung sachkundig aus den Quellen dartun (30—54) und in der Exegese von Matth. 16, 18 f. und Gal. 2, 14 (55—77) wie in der Auswertung des Epheserbriefes (78—91) und der Behandlung des Geistgedankens (91—103) die katholischen Schwierigkeiten und Erklärungsversuche eingehend prüfen.

Dennoch offenbart gerade diese Studie die tiefgehenden Unterschiede evangelischer und katholischer Auffassung. Viering untersucht vor allem die katholische Begründung für Lehramt und Primat. Gewiß, der Katholik wird von vornherein geneigt sein, Matth. 16, 18 f. als Beweis für den Primat zu deuten, aber ebenso fest steht doch auch dem Protestanten von vornherein, daß das Papsttum, wenn nicht vom Teufel, doch sicher nicht von Christus gestiftet ist; jeder „schreibt aus der Entscheidung" (25 Anm. 4). Es gibt Schwierigkeiten, auch Gal. 2 bei dem Vorfall in Antiochien; aber daß Petrus, der zwar Mark. 7, 18 nicht ganz verstanden hatte, auch nach der Belehrung durch Gesicht und Geistesweisung Apg. 10, 15 20 44 (vgl. 15, 9) noch eine dogmatisch falsche Auffassung gehabt habe über rein und unrein, ist doch unwahrscheinlich (zu S. 71); er „handelte unsicher", bald so, bald so — kein Beweis gegen, freilich auch nicht für Unfehlbarkeit.

Viering selbst, scheint mir, wird dem Gewicht des Jesuswortes Matth. 16, 18 nicht gerecht. Petrus ist doch nicht nur der erste Stein, an den sich alle andern anfügen (75), sondern der Felsgrund, auf dem die Kirche erbaut wird. „Wer das Wort annimmt, gehört zum Himmelreich (nach Matth. 13). Mithin wird mit den Schlüsseln des Himmelreiches die Verkündigung des Wortes gemeint sein, und zwar des Wortes von der Vergebung, die Jesus bringt" (76, vgl. Calvin, Anm.). Viering empfindet selbst das Unbefriedigende. Wozu braucht es überhaupt eine Vollmachtsübertragung zur Verkündigung, wenn doch schließlich (trotz des Vorzugs der Predigt S. 6) der einzelne selbständig aus der Schrift seinen Glauben schöpfen kann und das Entscheidende das innere Getroffenwerden, das innere Zeugnis des Heiligen Geistes ist? (17.) Und wenn nur die Apostel Zeugen waren (101 f.), was sind nichtpneumatische Prediger überhaupt noch?

Seite 102/3 fordert Viering selbst die successio apostolica als successio des Wortes, Gehorsam gegen das Zeugnis der Apostel von Christus. Doch warum haben die Apostel nur gelegentlich Schriften verfaßt und nicht immer durchaus eindeutig von Christus geschrieben? Und wie konnte Gott, der doch das alttestamentliche Gottesvolk immer wieder durch die Propheten rief, es zulassen, daß die successio des Wortes, das reine Evangelium, durch fast anderthalb Jahrtausende entstellt wurde, daß die Offenbarung seines Sohnes trotz des verheißenen Geistes schon zur Zeit der Ignatius-, ja der Pastoralbriefe durch die morgen- und abendländische Hierarchie (und schon Röm. 6 durch die „Sakramentsmagie") zur „Blasphemie" entartete? Tritt nicht Paulus schon den korinthischen Pneumatikern entgegen, und zwar (obwohl selbst auch Pneumatiker, 1 Kor. 7, 40; 14, 18) nicht als Pneumatiker, sondern vielmehr als Apostel

[1] Dr. theol. Fritz Christian Viering, Evangelische und katholische Schriftauslegung als Frage nach dem Verhältnis von Christus und Kirche. (Protestantische Studien, Heft 25.) (108 S.) Berlin 1938, Verlag des Evangelischen Bundes. Kart. M 5.—

und Amtsträger (100 oben)? Viering sagt (103): Wenn das Amt vom Wort der Apostel abfällt, kann der bevollmächtigte Pneumatiker aufstehen und über das Amt gültig das Anathem aussprechen; aber wenn nun die verschiedenen Pneumatiker gegeneinander aufstehen, wie Luther gegen Zwingli und Karlstadt und die Schwenckfeldianer? An wen soll der Nichtpneumatiker — und das sind doch nach den urchristlichen Zeiten die allermeisten — sich halten? Die Kirchengeschichte hat gezeigt, daß die echten Pneumatiker, Franz von Assisi, Teresa von Avila usw., immer wieder den Brand der Gottesliebe entzünden, aber daß der Gehorsam gegen das überlieferte Wort Christi besser bewahrt wurde vom konservativen Amt, von Bischöfen, Konzilien, Päpsten. Wer anders soll die auch für den Protestanten notwendige Lehrzucht (26) verantwortlich üben als eben ein von Christus eingesetztes Amt mit dem Beistand des Heiligen Geistes? Wer soll in der Vielfalt der Theologenmeinungen und Sekten (95/96) den Weg weisen, wenn nicht eine Autorität? Man sehe etwa die erschütternde Unsicherheit bei Max Lackmann: Herr, wohin sollen wir gehen? (Theol. Existenz heute, München 1934, Heft 11). Das Lehramt selbst kann ja keine neuen Offenbarungen, keine willkürlichen Entscheidungen geben, sondern ist vollkommen an Schrift und Überlieferung gebunden (zu 54); in der Papst- und Konziliengeschichte wird immer wieder gefragt: Was sagen Schrift, Konzilien, Väter, Canones, Theologen zur Frage? Dazu kommt der Beistand des Heiligen Geistes; wenn dieser dem Schriftlesenden gegeben ist, warum nicht dem Lehramt?[2] Gewiß werden so dem Katholiken viele persönliche Entscheidungen abgenommen und Sicherungen gegeben im ganzen Leben. Vor den Gewissensentscheidungen des Protestanten wie vor seiner Ehrfurcht gegenüber dem Worte Gottes muß man Achtung haben. Aber ob es nicht gerade Gottes Absicht war bei der ganzen Offenbarung durch seinen Sohn, den Menschen ein sicheres Licht zu geben? Auch Luther sucht doch Sicherung und findet sie im Glauben, zeigt übrigens selbst im Lehren oft große Sicherheit. Für Luther ist höchste Autorität Christus bzw. die Schrift, die Christum treibt (9/10 19), und zwar die ganze, vielleicht gegen einzelne Teile (12 16); aber wer Christus ist, weiß der Protestant doch wieder nur aus der Schrift, und wie verschieden sind die Christusbilder! Und woher hat er die Schrift (vgl. 14)? Ich sehe nicht, wie Viering einen festen Ausgangspunkt gewinnt (den die fides fiducialis allerdings nicht in gleicher Weise braucht wie die dogmatica, aber wenn nun jemand die Verbindung mit Gott durch Natur und Volk besser zu finden meint als durch die Schrift?

Wenn der Katholik das kirchliche Amt angeblich überbewertet, so kann er doch nur mit tiefem Schmerze sehen, wie durch Luthers Überbetonung des Glaubens, des Subjektiven sowohl im anrechnenden göttlichen wie im empfangenden menschlichen Willen, mit dem Lehr- und Priesteramt auch die wundervollste Gabe des Pneuma, die ganze Herrlichkeit des seinshaft Übernatürlichen dahinschwindet, die Teilnahme an der Doxa Gottes, das neue Leben im Geist, noch verborgen, doch schon wirklich; wie die Messe, die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, das fortdauernde und zündende Opferfeuer anbetender Liebe, „Götzendienst" wird, priesterliches Dienen und Segnen „gräßlichste Blasphemie des Antichristentums" (vgl. 54), die Sakramente Anregungsmittel für den Glauben (vgl. 90).

Im Glaubensbegriff scheint mir der Kernpunkt der verschiedenen Auffassungen zu liegen: Luther, der Protestant, sucht einen Ankergrund für seine von Anfechtungen geschüttelte Seele (auf „feststehende Erkenntnisse kommt es weniger an", S. 11) und findet ihn in der göttlichen Gnade, die sich im Kreuzestod Christi offenbart (fides fiducialis). Der Katholik anerkennt den großen Dom der übernatürlichen, in Christus und seiner Kirche auch sichtbar gewordenen Gegebenheiten, in dem auch er seinen Platz hat. Eng kann es manchmal werden, das empfinden wir (vgl. „unter Christi Gesetz", 1 Kor. 9, 21); aber ist das nicht auch so in der Gemeinschaft der Familie und des Staates? Gemeinschaft macht doch auch wieder stark und froh; Atome bilden keine Kirche (Assmussen), Einzelkämpfer sind vielleicht Helden, aber keine Armee, kein Reich Gottes gegen das widergöttliche Reich auf dieser Welt. Auch die Fülle Christi (Eph. 4, 13; vgl. S. 79—81) ist dem Ganzen gegeben, also der Kirche, dem Organismus mit seinen Hirten (Eph. 4, 11).

Doch all diese Bemerkungen, die nicht entfernt auf alles Wertvolle und Erörterungswerte eingehen können, sollen das Lob dieser wohltuend sachlichen, kenntnisreichen und eindringenden Studie nicht mindern, sondern nur Fragen sein und Anregungen, die lutherische Auffassung noch mehr aus der Distanz und das katholische Wesen noch mehr aus der Nähe zu prüfen. Auch dem Katholiken ist das innere Getroffenwerden schließlich das Wesentliche (1 Kor. 2, 4; 3, 5 9 21 f.; 2 Kor. 1, 24): „Es ist besser, daß der Schöpfer sich der Seele mitteile und sie an sich ziehe" (Ignatius, Exerzitien, 2. u. 5. Vorbemerkung); die Kirche unterschätzt nicht das Wirken, die dulcedo, suavitas der Gnade (Augustin; vgl. Konzil von Trient, Denzinger 797).

Wilhelm Koester S. J.

EINORDNUNG DER SEXUALMORAL

Um 200 Seiten vermehrt kommt ein Buch in dritter Auflage heraus, das der rechten Ordnung zwischen Sittlichkeit und Sexualmoral gewidmet ist[1]. Mit neuem, reichem Material legt Dr. August Adam, ein Bruder des Tübinger Dogmatikers, seine schon vorher vertretene Grundthese ausführlich dar. Die Ausführungen fanden in der Kritik Beachtung und weithin Zustimmung, das Kapitel „Keuschheit und Unkeuschheit" in dem letzten Buch „Zucht und Maß" von J. Pieper übernimmt zum Teil die vorgelegten Ergebnisse und Ansichten. Der nachhaltige Eindruck in Verbindung mit der Bedeutung der Frage legt den Gedanken nahe, auch weiteren Kreisen, die das Buch nicht lesen werden, einen Überblick über die Gedanken Adams zu vermitteln und abschließend auf einige Gesichtspunkte hin-

[2] Vollmacht und Grenzen des Lehramts formuliert sehr gut Ludwig Kösters, Die Kirche unseres Glaubens (1938) 137 f.

[1] Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Von Dr. theol. August Adam. (256 S.) Kevelaer 1939, Verlag Butzon & Bercker. Geb. M 3.50.

zuweisen, die einer weiteren Klärung der Frage dienen können.

Der Verfasser geht von einem sprachlichen Befund der Gegenwart aus. Abgesehen vom wissenschaftlichen Sprachgebrauch in der Moraltheologie hat die Umgangssprache die Worte „sittlich, unsittlich" weitgehend auf die engere Bedeutung „keusch, unkeusch" festgelegt, wie es etwa die allgemein verbreiteten Wendungen von unsittlichen Büchern, Filmen und Reden zeigen. So kündet sich bereits in der Sprache eine Vormachtstellung der Sexualmoral über die allgemeine Sittlichkeit an, die in zahlreichen andern Lebensäußerungen noch weiter zu belegen ist. Die sittlichen Kämpfe, Angriffe und Verteidigungen haben sich einseitig auf das sexuelle Gebiet zusammengezogen: „Das sexuelle Verhalten erscheint als die Sittlichkeit, als der einzige oder doch der ausschlaggebende Maßstab für die charakterliche Beurteilung eines Menschen" (107).

In breiten, fesselnden Ausführungen zeigt Adam, wie zunächst das allgemeine Lebensgefühl und anschließend die kirchliche Praxis diese Akzentverschiebung in der sittlichen Einstellung gleichzeitig mit dem sprachlichen Bedeutungswandel vollzog.

Der innere ideelle Ursprung liegt in der ständigen Versuchung des Christen zum Spiritualismus, der sich im Manichäismus und Gnostizismus des Altertums seine erste typische Lebensform geschaffen hat. Damit steht die sexuelle Frage als Teilproblem in einem umfassenderen und höheren Ganzen: Welche Stellung hat der Christ zur Welt und den Dingen der Welt, also zu Eigentum und Besitz, Kunst und Wissenschaft, Wirtschaft und Staat, Ehe und Geselligkeit, Tanz, Musik, Theater, Alkohol und so fort? (45.) Das Gesetz der Entwicklung deutet sich schon an. Am Anfang stehen neben gesteigerten Lebensformen übertriebene Forderungen, die Ablösung in Form einer stark gelockerten Lebensführung folgt bald nach, die abschließend durch eine neue Ideologie ergänzt und gerechtfertigt wird.

Den äußern geschichtlichen Anlaß zu der heutigen Not sieht der Verfasser im Puritanismus, der auf dem Festland durch den Gegenstoß des Rationalismus und Deismus gegen die Übersteigerungen der Reformatoren ergänzt wird und in der sogenannten Gesellschaftsmoral zum Abschluß gelangt: „Damit wird das 6. Gebot im Bewußtsein der Allgemeinheit aus dem Gesamtkomplex der Sittlichkeit herausgehoben; es repräsentiert die Sittlichkeit schlechthin, und alle andern Gebote treten in der Werthierarchie zurück. Und was das Schlimmste ist: diese ausschließliche Hervorhebung des 6. Gebotes bezieht sich meistens nur auf die äußere Ehrbarkeit, während das innere Schamgefühl und die zarte Unberührtheit eines keuschen Gemütes mit zynischem Spott übergossen werden darf" (81).

Mit der Gesellschaftskritik des ausgehenden vorigen Jahrhunderts setzt sich ein Wandel der Anschauung durch; man wird ehrlicher und radikaler. Der Zwiespalt zwischen dem äußern Schein und der innern Haltung wird empfunden und abgelehnt, im öffentlichen Leben übernehmen die freien Praxen und Programme mehr und mehr die Führung.

Auf kirchlicher Seite ist man gezwungen, den Kampf mit dem Feind aufzunehmen. Seine Heftigkeit und die Verteidigungsstellung bringen es mit sich, daß die wichtigsten sittlichen Kräfte auf diesem Teilgebiet der Sittlichkeit festgehalten und beschäftigt werden. So bildet sich in der Praxis weithin die Vorstellung, daß „die Keuschheit die erste und vorzüglichste aller Tugenden, die Unkeuschheit die größte und schlimmste aller Sünden sei" (108).

Abschließend weist Adam auf den Weg hin, der zur christlichen Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz führen soll. Seine Bestrebungen versuchen auf einem Sondergebiet jene umfassendere religiös-sittliche Neuorientierung fruchtbar zu machen, die sich für die Seelsorge auf die Dauer mehr Erfolg verspricht, wenn die Theologie der christlichen Ideale an erster, die Kasuistik der Gebote und Verbote an zweiter Stelle steht. Je mehr in Verkündigung und Erziehung die Möglichkeiten und Aufgaben in den Mittelpunkt rücken, die dem Christen offenstehen, desto nachhaltiger, leichter und unauffälliger werden Geschlecht, Ehe und Zölibat dem Diktat der Lebensgesetze wieder gehorchen. Vor allem kommt es hierbei auf die rechte Würdigung der Tugenden an, ihre objektive Rangordnung soll entscheidend sein; die Keuschheit ist nicht Führerin zur Liebe, sondern die Liebe soll zur Keuschheit führen. Der Primat der Keuschheit ist abzulösen durch den Primat der Liebe.

Was Adam über eine Not der Gegenwart mit ihren Ursprüngen und Auswegen in seinem Buch gesagt hat, ist reicher und überzeugender, als die Grundlinien ahnen lassen, die in den vorliegenden kurzen Ausführungen Platz finden konnten. Man mag zu einzelnen geschichtlichen Belegen stehen, wie man will, im großen und ganzen wird die Linienführung dadurch nicht anders. Für die letzten Generationen steht jedem der Nachweis aus eigenen Erfahrungen und Beobachtungen offen; für die Vergangenheit darf man jenen geistigen Vorgang nicht aus dem Auge verlieren, auf den H. U. v. Balthasar in anderem Zusammenhang durch seine Einleitung zu der Origenesauswahl „Geist und Feuer" aufmerksam gemacht hat und den J. Pieper[2] auf unsern Fall anwendet: „Als unausgesprochene Meinungen und Haltungen pflanzen sich Mißverständnisse unterhalb und jenseits und auch trotz der unterrichtlichen Belehrung fort ..., nicht als formulierte Meinung, wohl aber als unausgesprochene Haltung." So können sich trotz der klaren Lehre der Kirche über die Einordnung der Sexualmoral in die Sittlichkeit in weiten Kreisen schiefe und verzerrte Auffassungen lange halten.

In einem Punkt allerdings, der zu den grundlegenden Voraussetzungen des Verfassers gehört und darum für seinen Ansatz nicht ohne Bedeutung ist, bleibt eine Frage weiterhin offen, die bei den früheren Auflagen bereits von einem Teil der Kritik mit Recht erhoben wurde. Wenn es berechtigt ist, die Häufigkeit der Schwierigkeiten und die Stärke der Versuchungen samt den vielen Versagern zum Ausgangspunkt der Überlegungen zu machen, so scheinen doch Leben, Erziehung und Seelsorge gemeinsam das Zeugnis auszustellen, welch gefährlichen und nachhaltigen Widerstand gerade diese Macht gegen eine sittliche Lebensgestaltung einzuschalten vermag. Das Gebiet, auf dem die Spannungen zwischen Leib und Seele, zwischen Mann und Frau nachdrücklich zum Austrag kommen, ist durch diese Stellung wesensnotwendig und nach dem Ausweis der Erfahrung auch tatsächlich ein bevorzugter Ort für religiöse Entscheidungen, für die Stellungnahme

[2] J. Pieper, Zucht und Maß S. 54, 52.

des Menschen zu Gott. Ob also nicht doch die Meisterung des Geschlechtstriebes für viele, nach menschlichem Ermessen vermutlich sogar für sehr viele, gerade jene Lebensaufgabe wird, die ihr ewiges Heil zunächst und zumeist gefährdet?

Wenn man somit im Unterschied zu dem Verfasser an eine bevorzugte Dringlichkeit dieses sittlichen Sondergebietes glauben wird, ohne damit die Unkeuschheit zur schwersten und gemeinsten Sünde zu stempeln, so muß man doch wieder unbedingt mit ihm die Ansicht teilen, daß Verdrängung, Fixierung oder Übertreibung keinen gangbaren Weg der Bewältigung darstellen können. Seine oft überspitzten Fassungen sind wohl ein Ergebnis der Beobachtungen, auf wie weite Strecken, und nicht nur vereinzelt, unsere Praxis diesen Weg trotzdem geht — oder darf man heute schon weitgehend sagen: gegangen ist? Wie könnte I. F. Görres[3] sonst bereits so scharfe Worte finden für Übertreibungen nach der andern, neuen Richtung: „Gewiß, wir sind in Dingen der Körperpflege und Leibesübung vernünftiger und sachlicher geworden. Wir wurden darüber hinaus herzhaft und längst nicht mehr ungeniert. sondern un-verschämt in der Darbietung und Zur-Schau-Stellung unserer Körperlichkeit an das liebe, geduldige Publikum; weit über jede hygienische und sportliche Notwendigkeit hinaus. Wenn uns heiß wird, ziehen wir uns eben aus, basta! Wem es nicht paßt, der kann wegschauen..., und so weiter."

So werden Unterweisung und Führung des klugen Erziehers und Seelsorgers mit einer gesteigerten Gefährdung des Menschen gegenüber dieser sittlichen Sonderaufgabe rechnen. Aber selten wird er seine Aufmerksamkeit unmittelbar darauf lenken, sondern seine Interessen und Neigungen zu fesseln suchen durch Aufgaben, Ziele und Ideale, die zum christlichen Lebensbereich gehören.

Wenn es bei diesem Vorgehen noch einen Unterschied geben kann, so betrifft er vorwiegend die sprachliche Fassung im Anschluß an eine leichte geistige Blickdrehung. Liebe will geweckt werden; sie wacht auf, wenn sie von Gütern, Werten, Hochzielen geweckt wird. Sie ist stets Stellungnahme zu jenem Anruf und Aufruf, der von den Ordnungen des christlichen Daseins an den Menschen ergeht. Ob so nicht über dem Primat der Liebe noch der Primat der Ordnungen steht? — oder einfacher und deutlicher: Zur Liebe soll man den Menschen erziehen; man wird das Ziel am besten erreichen, wenn Geist und Herz mit den Möglichkeiten, Aufgaben und Idealen erfüllt werden, die zu unserer Auffassung vom Menschen gehören und zusammengenommen das christliche Ethos ausmachen.

P. Bolkovac S. J.

DICHTUNG JUNGER KATHOLIKEN IN HOLLAND

Aus katholischer Haltung schreiben heute in Holland besonders Gerard Bruning, Jacob Schreurs M. S. C., Jan Engelman, Anton van Duinkerken, Gerard Wijdeveld, Albert Kuyle und Bernard Verhoeven. Vor allem ist es Jacob Schreurs, der am eindeutigsten in diesem Geist schafft. Seine Dichtung brachte einen „Mai von Frömmigkeit"[1] in den Frühling der neuen katholischen Dichtung. Diese Lieder haben die andächtige Schönheit von Fra Angelicos zarter Verkündigung. Seine Schau ist von einer kindlichen Harmlosigkeit, die einen beständig an das fromme Gestalten mittelalterlicher Künstler gemahnt. Herzliche Heiterkeit flutet uns entgegen. Alles Leben und Leiden erfährt er in österlicher Stimmung. Bitter ist Jesu Leiden und traurig sein Sterben, aber heute ist Er jubelnd erstanden. Am Schmerzens-Freitag legte man der betrübten Mutter den zermarterten Leib ihres Kindes auf den Schoß. Heute erscheint Er ihr in Herrlichkeit. Über der Herbheit des Lebens schaut P. Schreurs den Glanz einer freudigen Auferstehung.

Als er seine klangvollen, musikalischen Verse schrieb, erlebte Holland gerade die Nachwirkung des großen Krieges in der Dichtung. Obschon die Niederlande vom damaligen Krieg verschont blieben, vermochten sie sich dennoch nicht dem Einfluß des herben Nachkriegsexpressionismus zu entziehen. Er entstand in den Kriegs- und Nachkriegsjahren in Flandern. Von da setzte er sein Zerstörungswerk am musikalischen Element der Dichtung auch in den Niederlanden fort. Anfangs war sein Erfolg unter den „Katholischen Jüngeren"[2], die gerade damals in Nord-Niederland aufkamen, sehr groß. Die „Jüngeren" entstanden aus der Reaktion auf die „Dichter von 1880" und ihre Epigonen, für die der Dienst am Wort letztes Ziel war. In dem Verlangen der „Jüngeren", das gesamte Leben zu umfassen, mußte der Expressionismus, der aus der harten Wirklichkeit eines entsetzlichen Krieges erwuchs, auf sie einen tiefen Einfluß haben. Sehr treffend hat Jan Engelman diese Stimmung bei der Besprechung der Werke Paul Ostayens beschrieben: „Alle gediegenen Werte scheinen zusammenzubrechen vor dieser zügellosen Gewalt, alle starken Sicherungen werden wertlos wie dynamitgeladene Zufluchtsstätten. Das Leben gebiert Explosion auf Explosion, unaufhaltsam beschleunigt wird das Tempo des Lebens zum Irrsinn. Der Bruch ist periodisch: tiefe Geistigkeit wird lächerlich klein und bedeutungslos vor der physischen Kraft und kühlen Vernunft, die das Leben verteidigen; bei den Verteidigern überwiegt noch der Geist, aber unmittelbar folgt die Zügellosigkeit, die dazu zwingt, ein hartherziger Politiker zu sein, mit der zerbrochenen Liebe für ein in sich zerrissenes Vaterland, in verkrampfter Vitalität, die nur unauflösbare Variationen zu dem hoffnungslosen Hauptthema schreiben kann. Mußten die, die in dieser Situation eine Jugend verbluten sahen, nicht fliehen aus der betäubenden Ästhetik? Der erste Ruhepunkt in dieser Flucht war eine sinnlose, fetischhafte Liebe für das Leben und die Menschheit in allen, auch den geringsten und unscheinbarsten Offenbarungen. Der nüchternste Gegenstand wird Symbol dieser Verbrüderung."

Und doch übernahm in dieser Bewegung — und das ist für unser Thema belangreich — eine starke katholische Weltanschauung die Führung. Anfänglich zeigte sich noch oft in ihren Versen hohle Rhetorik, voller Mitleid und Erbarmen mit dem Armen und Geächteten der menschlichen Gesellschaft. Je älter jedoch die „Jüngeren" werden, desto mehr verstummt der rhetorisch-pathetische Ton, um Versen zu weichen, die an Leben-

[3] I. F. Görres, Des Andern Last S. 52.

[1] Mei van Vroomheid, van Maurits Sabbe.

[2] Dies ist der Name der jungen literarischen Bewegung in den Niederlanden, von der wir sprechen.

digkeit des Gefühls den expressionistischen Anfängen nichts nachgeben, aber doch mit zarter und inniger Empfindung vom „Armen Christus" singen. Es bleibt erfreulich, festzustellen, daß trotz des Wechsels von Rhythmus und Ausdruck im Vers das tief menschlich-christliche Empfinden in unserer katholischen Dichtung nicht mehr verschwunden ist.

Eine aktive und sogar aggressive Haltung für den katholischen Glauben war schon von Anfang an ein Kennzeichen der „Katholischen Jüngeren". Das war eine natürliche Folge der hohen Einstellung allen Lebensgebieten, nicht zuletzt der Religion gegenüber, die sie mit der stürmischen Wucht ihrer jugendlichen Begeisterung erlebten. So konnte es auch geschehen, daß sie anfänglich mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit nicht nur für die Rechte der Kirche eintraten, sondern manchmal auch jede rein ästhetische Haltung schroff aus der Kirche wiesen. Doch darf man nicht nur die negative Seite dieses Enthusiasmus sehen, zumal er soviel Schönes und Gutes aufzuweisen hat. Ein ausgezeichnetes Beispiel dieser werbenden Haltung bieten die Werke von Anton van Duinkerken. Es lebt in diesem Brabanter viel von dem spielerischen und lyrischen Talent Chestertons, dem er überhaupt sehr nahesteht. Wohl machte er keine Odyssee durch alle moderne Philosophien durch, wie jener Engländer, um schließlich zur Mutterkirche heimzufinden; aber er ist hinreichend in den modernen Geistesströmungen bekannt, um darin ein sicherer und vertrauenswürdiger Führer zu sein.

Van Duinkerken stammt aus jenem Teil der Niederlande, in dem der „sensus catholicus" noch ungebrochen lebt, und er legt großen Wert auf seine Abstammung vom guten katholischen Brabanter Volk. Was der Katholizismus für die niederländische Kultur bedeutet, kann man noch am besten bei diesen „Hinterwäldern" („Wingewesten") erleben. Da ist noch der echte katholische Geist in den vielen schönen Städten und Dörfern, in festlichen Aufzügen und Umgängen mit dem Gnadenbild „Unserer Lieben Frau", aber vor allem im Herzen des guten und gemütlichen und geistvollen Brabanter Volkes. Aus dieser Geisteshaltung, vertieft durch eine erstaunliche Belesenheit in der Weltliteratur und durch eine tiefe Einsicht in die Probleme der Zeit, schreibt Anton van Duinkerken sein nun schon umfangreiches Werk.

Es ist immer wieder befreiend, aus den „Operationssälen" der Freudianer in die sonnigen Räume von Van Duinkerkens reicher und geistvoller Welt zu treten. Wenn jemandem die Lebensfreude verdüstert ist, muß er sie erwecken lassen durch seine herzliche Stimme, die es so gut versteht, die dunklen Dämonen verdrängter Komplexe und seelischer Belastungen zu vertreiben. Van Duinkerken ist der lachende Philosoph, der gemütliche Brabanter, aber auch der verständige und tiefschauende Mensch, voll Liebe zum Mitmenschen mit all seinen Gebrechen[3], der weiß, was uns Sterblichen nottut, um gesund zu bleiben. Er ist der barmherzige Samaritan, der dem von „dürren Freibeutern" überfallenen Pilger in der Wüste des spitzfindigen Intellektualismus mit seiner milden Geistesart erquickt und ihm auch noch einen kerngesunden reichen Gedanken für seine weitere Reise mitgibt. Dieser Anti-Intellektualist ist reich genug an Gedanken, und er weiß auch Gedankenreichtum zu schätzen. Das beweist vor allem sein Eintreten für den Syllogismus[4], die scharfe Waffe des Mittelalters, die einst als zu dunkel und jetzt als zu intellektualistisch gescholten wird.

Die wenigen Katholiken unter denen von „1880", die ihrem Glauben in der Tat treu geblieben waren, wußten selten aus ihrer Religion eine Anregung für ihre Kunst zu schöpfen. Zum Teil fürchteten sie wohl, in den so verhaßten Predigerton zu fallen; vor allem aber lag ihre Anlage in ganz anderer Richtung. Sie waren und blieben Naturlyriker. Vielleicht kommt als besonders wichtiger — wenn auch für uns beschämender — Grund hinzu, daß diese katholischen Dichter aus denen von „1880" zu wenig Stütze und Wertschätzung unter ihren Glaubensgenossen fanden. Glücklicherweise haben sich die niederländischen Katholiken auch darin sehr geändert, und das nicht ohne bedeutenden Anteil der „Katholischen Jüngeren", die mit ihrem Werk die Aufmerksamkeit ihrer Glaubensgenossen weckten. Damit ist noch nicht gesagt, daß auf künstlerischem Gebiet die Emanzipation des niederländischen Katholizismus vollzogen wäre. Aber wir können erwarten, daß das Ziel vollkommen erreicht wird. Die schönheitsliebenden katholischen Niederlande können nicht unempfindlich bleiben bei den klangreichen Versen von Jan Engelman mit ihrem geschmeidigen Rhythmus von Bild und Klang und ihrem musikalischen Ausdrucksvermögen, nicht vor der weihevollen, innig-religiösen Dichtung Gerard Wijdevelds, in der noch der goldene Ton unserer mittelalterlichen Dichtung nachklingt, und nicht vor Van Duinkerkens herben und männlichen Liedern, die zart sein können wie das Lächeln einer Mutter und voll vertrauender Hingabe an Gott, wie sie uns entgegenstrahlt im liturgischen Beten unserer heiligen Kirche.

Eine dem Evangelium abgelauschte Liebe zur Natur, aber zugleich ein tiefes und lebendiges Bewußtsein von der Rangordnung der Werte und der Bezogenheit aller Dinge auf Gott offenbart sich bei den „Katholischen Jüngeren" oft in schönen Versen und wohllautender Prosa. Nicht mehr das unruhig-eilende, flüchtig angedeutete Wesen des Impressionismus, nicht mehr das unharmonische, pathetische, tastende Suchen des Nachkriegsexpressionismus, sondern das vollkommene, klassische, klangvolle Lied. Gedankenreiche, aber auch singbare, musikalische Dichtung, melodiös wie ein Impromptu von Schubert. Klingt uns doch noch im Ohr das Impromptu in a-moll: Es ist wie ein entzückter Schrei über einen Traum, der zur Wirklichkeit wird, das helle Lachen eines glücklichen Kindes, ein Reigen seliger Geister; es ist wie ein freudiges Lied über den Gipfeln, das zu sterben scheint in der unendlichen Ferne, aber ein wunderbares Echo gebiert es immer aufs neue. So will auch die moderne katholische Dichtung der Niederlande sein.

C. de Groot S. J.

[3] A. van Duinkerken: De menschen hebben hun gebreken.

[4] A. van Duinkerken; Hedendaagsche Ketterijen: De Waarde v. h. Syllogisme.

STREITFRAGEN

Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart. Von P. Max Kassiepe O. M. I. 2., erweiterte u. verbesserte Auflage. kl. 8° (136 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. Kart. M 2.—

Die Schrift, die sich gegen Übertreibungen des vom Verfasser als Liturgismus bezeichneten Reformwillens wendet, erscheint in neuer, verbesserter Auflage. Der Verfasser sucht durch Einschub eines neuen Abschnittes über die „Verdienste der liturgischen Bewegung" seiner Kritik, die vielen als zu negativ erschien, die verletzende Spitze zu nehmen. Am Schluß wird versucht, das ihm und seinen Gegnern gemeinsame Anliegen auf einige zusammenfassende Grundnenner zu bringen. Es sind das: 1. Das Werk der liturgischen Erneuerung muß kräftig gefördert werden, allerdings nicht eigenmächtig, sondern stets im Gehorsam gegen die Kirche . . ., die in Ehrfurcht gebeten wird, sich nicht mit Verboten von Auswüchsen zu begnügen, sondern wegweisend voranzugehen. 2. Auch die von der Kirche empfohlenen Volksandachten und die Übungen privater Frömmigkeit müssen in ihrem Wert besser erkannt und gepflegt werden. 3. Predigt der Katechismuswahrheit und nicht bloß Einführung in die Tagesliturgie! 4. Im Brautunterricht gründliche Belehrung über den gesamten sich aus der Ehe ergebenden Pflichtenkreis. 5. Mehr Würdigung des Sakramentes der Buße als des Sakramentes der Wiederversöhnung mit Gott durch das Hineingenommenwerden in Tod und Auferstehung Christi. 6. Bei aller Pflege der Innerlichkeit nicht Flucht in tatenlose Ergebenheit und Halbquietismus. — Im ganzen bleibt der Eindruck der ersten Auflage. Es spricht einer, der sich wohl etwas zu sehr als angegriffener Verteidiger von Bisherigem fühlt, vereinzelte, extreme Einseitigkeiten des Gegners typisiert und dadurch den Gesprächspartner, der sich in seinem Idealismus nicht verstanden sieht, nicht „bekehrt". Eine immanente Kritik, die stärker von dem eigentlichen Wollen dieser Erneuerungsbewegung ausgegangen wäre, hätte im Sinne des vom Verfasser Angestrebten fruchtreicher gewirkt. Aber — so meint der Verfasser selber — „Kassiepe ist Kassiepe", der sich aus Liebe zur katholischen Sache gedrängt fühlt, daran zu erinnern, daß über der Hochschätzung des „opus operatum" das daraus notwendig erwachsende „opus operantis" nicht vergessen werde. Daß echter apostolischer Einsatz gerade aus richtig gefeierter Liturgie folgen muß, daran mag schon die Gedenktafel erinnern, die der Besucher der St. Benedikt-Höhle in Subiaco dort vorfindet und auf der es heißt: „Ex hoc specu, in quo S. Benedictus praeludens apostolicis filiorum suorum Laboribus, pastores verbis aeternae vitae erudire consuevit, prodiisse intellige legionem tot monachorum, qui Magistrum imitati, plerasque occidentis nationes vel primo ad Christum converterunt, vel iam conversas in fide excoluerunt. S. Augustinus evangelium praedicavit Anglis, S. Bonifacius Germanis, SS. Anscharius et Rembertus Danis ac Suecis, S. Leander Visigothis in Hispania, S. Suitbertus Frisiis ac Westphalis, SS. Ludgerus et Sturmius Saxonibus, S. Adalbertus Bohemis et Polonis, S. Willibrordus Batavis, SS. Amandus et Livinus Flandris, S. Otho Pomeranis, S. Gerardus Hungaris, S. Bruno Prussis, SS. Chilianus et Rupertus Franconibus, S. Wolfgangus Austriae et Norici incolis, S. Bonifacius cognomento igneus Prussis, S. Corbinianus nonnullis Germaniae et Galliarum populis. Serius quoque ad Americam, vix ab inventa, atque ad Australiam recens notam Benedicti discipuli S. Fidei praecones perrexere." Nur diese Tafel lesen, beweist, daß die Liturgie an sich wahrlich nicht die Gefahr des Quietismus bringt.

Th. Hoffmann S. J.

Der Katholizismus der Zukunft, Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien. 8° (152 S.) Leipzig 1940, Leopold-Klotz-Verlag. Brosch. M 3.60

Die unbenannten Verfasser der in diesen Blättern ausführlich besprochenen Schrift[1] haben nach am 19.1.38 (A.A.S. annus XXX S. 63) erfolgter Indizierung ein neues Buch herausgebracht, in dem sie im zweiten Teil Stellung nehmen zu der vonseiten katholischer Theologen erfolgten Ablehnung ihrer Darlegungen. Sie wenden sich hier gegen K. Adam, L. Kösters, K. Rahner, die Paderborner Fakultät, A. Rademacher, dessen Stellungnahme von den Verfassern als positiv bezeichnet wird, der aber trotz seines irenischen Optimismus dennoch vom Ganzen „unbefriedigt" zu sein erklärte und einerseits die vorgetragenen „Übersteigerungen" ablehnt, anderseits dort Dinge behandelt glaubt, die „längst auf dem Wege" sind. Wir haben den zur ersten Schrift gemachten Ausführungen nichts Wesentliches hinzuzufügen, nur dies, daß sich in der neuen Schrift noch klarer zu zeigen scheint, daß auf den von den Verfassern vorgeschlagenen Wegen ein fruchtbares Gespräch mit dem „orthodoxen Menschen", der „mehr und mehr der Vergangenheit angehören" soll, nicht möglich erscheint.

Wir glaubten in der Besprechung des ersten Buches sagen zu können, daß man mit einem gewissen Recht — wie das Lippert tut — von einem „Richtungssinn" der dogmatischen Formulierungen sprechen kann, insofern diese die göttliche Wahrheit nie adäquat zum Ausdruck zu bringen vermögen, aber immerhin objektiv gegebene Wirklichkeiten anzielen. Daß letztere von den Verfassern preisgegeben werden, wird in der neuen Schrift beispielhaft klar, wo das, was sie meinen, an der Mariologie ausgeführt wird. Danach sind „Dogmen keine Aussagen über geschichtliche Tatsachen im gewöhnlichen Sinn des Wortes" (68), sondern sind nur Symbole. Und „wenn wir hier von Symbol reden, so meinen wir damit nicht die theologischen Begriffe der dogmatischen Definitionen, sondern die mit diesen Begriffen angedeutete oder durch sie geschützte Wertwirklichkeit, die ‚wahr' ist, auch wenn sie nicht historisch verifizierbar ist". Demnach wäre das Dogma nur „die spontane Verkörperung von Eindrücken, welche die Welt des Heiligen in der Seele verursacht" (63), etwa Maria die Verkörperung des Reinheitsideals, wie es der Christ in seiner Seele trägt. Übertragen wir das etwa auf das Dogma der Auferstehung Christi von den Toten! Nicht nur die „amtliche Kirche von heute", sondern auch schon die erste Christenheit nach dem Ausweis der neutestamentlichen Urkunden sehen doch

[1] Kirche im Sterben — Katholizismus im Werden? Vgl. diese Zeitschrift Bd. 133 (1938) S. 388 ff.

wohl hier mehr als bloße „Wertwirklichkeit", sondern „historisch verifizierbare" Tatsächlichkeit.

Noch stärker als im ersten Buche drängt sich dem Leser als Fehlansatz der Verfasser auf: die Überschätzung des wissenschaftlichen Beweises speziell in seiner naturwissenschaftlichen Form als Voraussetzung des Glaubens und die auch von Rademacher festgestellte und beanstandete Identifizierung von Glauben und theologischer Wissenschaft.

Die für jedes lebendige Wesen, also auch die Kirche, immer wieder geforderte Reform kommt nicht auf diesen Wegen, sondern — wie das Lortz in seiner Geschichte der Reformation anschaulich und konkret ausführt — aus religiösem Aufbruch und als eine Funktion der Kirche. Th. Hoffmann S. J.

POLITISCHE PHILOSOPHIE

Der Herrschaftsstand der deutschen Revolution. Von Heinrich Heise. 8° (82 S.) München 1938, C. H. Beck. Kart. M 2.80

Das Büchlein bietet in zuchtvoller Sprache eine umfassende Ethik oder auch Metaphysik der Lebensordnungen des „neuen Menschen". Was einer mit seinem Leben anfängt, das entscheidet sich nicht in einem geschichtslosen Vorentwurf, die Aufgabe stellt sich jeweils neu aus der Situation, die sich ergibt im Zusammenhang zwischen dem persönlich Mitgebrachten und dem von außen als Aufgabe der Zeit neu gestellten Ziel. Das Leben des Menschen geschieht im Ganzen seines Volkes, und da sind es vier Positionen, die er beziehen kann: zwei legitime: die des Beginners, der aus früher Ahnung der neuen Aufgaben darangeht, neue Ordnungen zu bauen, und so aus einem echten Auftrag heraus das Alte zerstört, und die des Bewahrenden, der das Gewonnene behüten und fördern muß. Daneben stehen die beiden illegitimen Typen: der des Empörers, der ohne Auftrag und nur aus negativer Haltung Bestehendes zerstört, und der des Bürgers, der nur um seiner Ruhe willen Bestehendes stur verteidigen will.

Aus dieser Rhythmik der Lebensordnungen eines Volkes ergeht die Frage nach der Form des heutigen Lebens. Die Situation verlangt den Typ des totalen Arbeiters, des Menschen, der Werk und Besitz und Lebensordnung als Lehen und Auftrag vom Ganzen empfängt und auf jede Eigenherrlichkeit in diesen Belangen verzichtet. Alle andern Typen sind abgewandelt, haben ihren Beitrag geleistet und sind, als Lebensform beibehalten, dem Ganzen schädlich.

Letztlich ist die Frage dieses Büchleins eine religiöse. Der Verfasser empfindet selbst, daß die Haltung, die er fordert, nur verglichen werden kann mit dem großen Mut, mit dem sonst Menschen ihrem Gott sich verbanden. Deshalb verlangt er auch als Grundtugenden die säkularisierte Form der drei Gelübde: Armut, Keuschheit, Gehorsam. Im Grunde aber liegt die Auffassung, daß „sich im wahren Glauben unseres Volkes Gott in der menschlichen Erfüllung seiner Söhne zu sich selbst erlöst" (2), von hier begründet sich der totale Anspruch, und hier wird auch entschieden über die Richtigkeit der ganzen Ordnung, damit aber auch über ihre Tauglichkeit, das Leben zu fördern, oder ihre Gefährlichkeit, es zu vernichten. A. Delp S. J.

Daseinsgestaltung. Von Georg Weippert. 8° (V u. 157 S.) Leipzig 1938, F. Meiner. Kart. M 6.—

Das vorliegende Werk spricht von Politik, meint aber damit die Aufgabe und das Bemühen um die rechte Lebensordnung des Menschen durch die Schaffung naturrichtiger Institutionen. Der Mensch wird nicht als jeden willkürlichen Anfangs und jeder willkürlichen Setzung fähiges Einzelwesen gesehen, sondern in kluger Ausgeglichenheit als Wesen, das frei in vorgegebenen Ordnungen steht, begriffen. Die Darstellung des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Gemeinschaft, die notwendige Beachtung des Geistigen im Menschen zur Gründung und Führung von Gemeinschaft, die Zeichnung des emanzipierten Ich, der kopflosen, entarteten Masse, des reinen Machtmenschen, die Charakterisierung von Freiheit und Geschichtlichkeit des Menschen sind sauber durchgeführt. Die jenseitige Ausrichtung des Menschen bleibt unbeachtet. Was über Kirche gesagt wird, geht von einer rein natürlichen, nur das äußere Faktische berücksichtigenden Feststellung aus und kann so den innern Sinn und die göttliche Natürlichkeit und Daseinsnotwendigkeit der Kirche nicht treffen. A. Delp S. J.

VÖLKERKUNDE

Deutsche in Japan. 1639—1939. Dreihundert Jahre Arbeit für Wirtsland und Vaterland. Von Kurt Meißner. 8° (144 S. u. 24 Abb.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. M 5.—

Kurz, sachlich und darum um so überzeugender berichtet der verdiente Japandeutsche, jetzt Präsident der „Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde in Ostasien", über die Geschichte der Deutschen in Japan. In harter und entsagungsreicher Arbeit waren diese Männer und Frauen eines der stärksten Bande der deutsch-japanischen Freundschaft. Im Vordergrund steht der deutsche Kaufmann. Ihm folgen der deutsche Ingenieur, Naturwissenschaftler, Gelehrte, Mediziner, Militär. Wertvollste kulturpolitische Verdienste für das Deutschtum haben nicht zuletzt die deutschen Missionare — heute 6 evangelische und 258 katholische —, wie der Verfasser immer wieder betont, vorab die Sophia-Universität der deutschen Jesuiten in Tokio, deren „Gründung 1913 eines der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Japan" ist (116). Ergänzend sei auf das neue Gymnasium der deutschen Jesuiten zu Rokko-Kobe hingewiesen, das nicht zuletzt wegen seiner deutschen Leitung einen so überraschend schnellen Aufschwung nimmt. J. A. Otto S. J.

Deutsche Kulturpolitik im indopazifischen Raum. Von Karl Haushofer. Mit einem biographischen Nachtrag von Dr. Hans Roemer. 8° (304 S., 18 Karten, 86 Abb.) Hamburg 1939, Hoffmann & Campe. Geb. M 7.80

Mit gewohnter Großzügigkeit und Stoffbeherrschung behandelt der bekannte Geopolitiker die deutschen kulturpolitischen Leistungen im Raum des Pazifik. Erstaunlich groß ist der deutsche Einsatz, aber erstaunlicher die Verständnislosigkeit, die diese deutschen Kulturpioniere lange Zeit daheim erfuhren. Ein skizzenhafter Versuch, der neben einigen Verzeichnungen leider die Wirksamkeit der Kirche durch die deutsche

Auslandsseelsorge zur Erhaltung volksdeutscher Art in Übersee kaum berührt, würdigt die großen kulturpolitischen Leistungen deutscher Missionare alter und neuer Zeit (231—237). Die Schaffung eines einheimischen Klerus ist „einer der großartigsten Gedanken" (235), der aber älter als Leo XIII. ist und seit Gründung der Propaganda 1622 im Vordergrund katholischer Missionsarbeit steht. Die Anpassungsmethode der alten Jesuitenmissionare wird „geradezu als Höhepunkt gegenseitigen kulturpolitischen Verständnisses" gewertet (236), ähnlich die „Arbeiten des heiligen Franz Xaver, die Leistungen jener Missionare, die sich durch den eurasiatischen Landraum zu den Höfen der großen Mongolen- und Tatarenkaiser am pazifischen Ufer hindurchkämpften, der Jesuitenastronomen in China, des Bischofs Las Casas, der Jesuiten in Paraguay" (232). Mit Recht wird die Klage über den Undank und die Verständnislosigkeit, mit der weite Kreise der Heimat diese Kulturpioniere und kulturpolitischen Brückenbauer von Volk zu Volk zum Schaden deutscher Weltgeltung bedacht haben, auch auf die Wirksamkeit deutscher Missionare ausgedehnt (232 f.), für deren Arbeit unter den Fremdvölkern daher auch aus kulturpolitischen Gründen mehr Dank und Verständnis dringend gefordert werden muß. Für die kulturpolitischen Rückwirkungen der Missionsarbeit zur Völkerverständigung gab Msgr. Costantini, der Sekretär der Propaganda, im Herbst 1939 in einer geistvollen Konferenz „Cristo e Cesare nelle missioni" an der Gregorianischen Universität zu Rom grundlegende Weisungen. J. A. Otto S. J.

Die historischen Voraussetzungen der jüdischen Rassenmischung. Von Gerhard Kittel. 8° (46 S.) Hamburg 1939, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. M 1.80

Bekanntlich redet der exakte Biologe nicht von einer jüdischen Rasse, sondern von einem Rassengemisch als der kennzeichnenden Eigenart der Judengemeinschaft. Dieses Gemisch ist ein Erbe aus alter Zeit, das sicher schon ins Ghetto des Mittelalters hineingegangen ist. Geht man aber weiter zurück, so findet man erstaunlicherweise bei den Juden selbst eine sehr scharfe Rassenreinigung unter Esdras und Nehemias, bei der alle fremden Männer, Frauen und Kinder heimgeschickt und ein radikales Mischehengesetz erlassen wurde. Man müßte also die Rassenmischung, wenn wir sie als biologische Tatsache vorfinden, in die Zeit vor dem Exil verlegen. Aber Professor Kittel zeigt noch ein weites Tor, das die Zeit des Hellenismus und der gleichzeitig jüdischen Diaspora dem Eindringen fremder Rassenelemente durch Proselyten offenstellte und das erst durch Kaiser Hadrian, besonders aber durch Konstantin geschlossen wurde. Die Tatsachen machen verständlich, warum die frühchristlichen Synoden, besonders in Spanien, sich so scharf gegen die Proselytenmacherei der Juden zur Wehr setzen und diese Abwehrkräfte das ganze Mittelalter hindurch im Kirchlichen Recht sich wach erhielten. E. Heselhaus S. J.

Des Reiches neue Nachbarn. Von Dr. Walter Schneefuß. Unter Mitarbeit namhafter Wissenschaftler. 8° (524 S.) Salzburg 1939, Pustet. Geb. M 6.80

Den Blick der Deutschen im Innern des Reiches über die neuen Grenzen der Heimat hinaus zu lenken und ihnen jene Gebiete etwas näher zu bringen, die nunmehr mit unserem eigenen Schicksal eng verknüpft sind, ist die Aufgabe des vorliegenden, umfangreichen Werkes. Schneefuß hat das Verdienst, für die wertvolle, gemeinsame Arbeit eine Reihe namhafter Wissenschaftler und guter Kenner der betreffenden Länder gewonnen zu haben, unter denen besonders O. Maull hervorzuheben ist. Dieser behandelt Deutschland, Italien und Südosteuropa in ihren geographisch-geopolitischen Beziehungen. Seine Schau geht von den Grenzräumen aus, um dann länderkundliche, natürliche Einheiten als die Grundlagen der Beziehungen im Lebensraum aufzuzeigen. An Stelle der einfachen Aufzählung der im Ablauf ihrer Geschichte immer wieder sich ähnelnden oder gar gleichbleibenden, raumerfüllenden und zeitgestaltenden Vorgänge jener Länder erhellt wuchtig und eindrucksvoll die Gegenüberstellung der jeweiligen natürlichen Raumbilder den letzten Sinn und die tiefste Wurzel der sie auslösenden Impulse. Sie werden als eine vom Raum geforderte und dem Raum gerecht werdende politisch-geographische Dynamik dargestellt und als einzig wahre politische Kombination in diesem Länderblock erkannt. Ähnlich geben die übrigen Autoren von den neuen Nachbarstaaten und Grenzräumen ein anschauliches geopolitisches Bild. Die Darstellung ist keineswegs rein beschreibend; man findet die Erscheinungen vielmehr in ihrem ursächlichen Zusammenhang im Raum selbst gezeichnet. Zahlreiche Karten und Abbildungen begleiten und ergänzen den Text. L. König S. J.

Die Heiligen und das Recht. Von Hans Christoph Heinerth. (Das Rechtswahrzeichen. Beiträge zur Rechtsgeschichte und rechtlichen Volkskunde; hrsg. von K. S. Bader, Heft 1.) 8° (106 S. mit 12 Abb.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geh. M 4.50

Die Schriftensammlung, deren erstes Heft hier vorliegt, verspricht in glücklichster Weise einem Anliegen zu dienen, das seit Jahren die deutsche Rechtsgeschichte beschäftigt: die Verbindungslinien aufzuzeigen von Volksbrauch zu Recht und umgekehrt, von Volksfrömmigkeit zu den Übungen der Rechtspflege. Mit bewundernswerter Fülle geschichtlicher Einzelkenntnisse und einem allseitigen Reichtum der Darstellung handelt der Verfasser u. a. von den Prozeßpatronen, von den Schutzheiligen der Gefangenen, der Gerichteten und ihrer Henker, von den Patronen gegen Diebstahl und der Diebe selbst und endlich denen der Juristen. Ob es wohl nur Zufall ist oder allein der allgemeinen Steigerung der Heiligenverehrung zugeschrieben werden muß, daß die Patrone gegen Prozeßnot und Prozeßverschleppung seit der Rezeption des römischen Rechts sich mehren? Das reiche Material, das hier gesammelt vorgelegt wird, würde bereits genügend Grundlage bilden zu einer Untersuchung über die seelische Einstellung und geistige Beurteilung des Rechtsganges in der mittelalterlichen Welt überhaupt. I. Zeiger S. J.

1939 G 8884

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
1./2. Heft
137. Band

Okt./Nov. 1939

INHALT

	Seite
Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus (Hans Urs v. Balthasar)	1
Einsatz und Wagnis im Kampfsport (Ivo Zeiger)	9
Das Wort als Mitte (Hubert Becher)	16
Die Versuchung in wertphilosophischer Sicht (Engelbert Eller)	26
Ritus und Volkstum in Syrien (Wilhelm de Vries)	35
Dacqués Naturphilosophie (K. Frank)	44
Zwei Künder Christi: Abt Vonier – Erzbischof Goodier (J. B. Steinmetz)	48
Altdeutsche Kunst im Donauland (Josef Kreitmaier)	51
Ein japan. Kriegsdichter der Gegenwart: Ashihei Hino (J. B. Müller)	54
Besprechungen von Büchern	58

Philosophische Ausgaben; Europäische Geschichte; Kunst; Literaturgeschichte; Schöne Literatur; Musiker.

Christophorus-Verlag – Herder K.G., Freiburg i. Br.

U.B. TÜB.
25 NOV 1939
Gk 2449

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.

der Bilder Kreis

Der Bilderkreis

nennt sich eine neue Reihe von geschmackvollen Bändchen aus der Kunstgeschichte, herausgegeben von Dr. Heinrich Lützeler. Wegweiser ins Leben und Begleiter auf den Wegen, die jeder Mensch zu gehen hat, wollen diese Bildbändchen sein. So sehr sie der Kunst verpflichtet sind, so haben sie doch nichts Kunstgeschichtliches; an das unmittelbare Erleben knüpfen sie an und wenden sich so nicht nur an die Kunstkenner, sondern an alle empfindenden und des Schauens frohen Menschen. Sie berichten von den wesentlichen Aufgaben, Schwierigkeiten und Beglückungen, in die der Mensch hineingestellt ist, von Ich und Du, von Freundschaft und Liebe, vom schönen Alltag und vom letzten höchsten Schicksal. Die ersten 6 Bändchen berichten über

Bild Christi
Die Heilige Nacht
Trost im Sterben
Von bleibenden Freuden
Junge Mädchen
Bräutliche Paare

Jedes Bändchen enthält neben einem sechsseitigen Einführungstext 25 Bilder, davon 5 mit größter Sorgfalt farbig wiedergegebene. Kartoniert 1.20 Mark.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Seit über 50 Jahren
Meßweine
Deutsche und besonders:
Afrikaner Meßweine
der weißen Väter
C. & H. Müller
vereidigte Meßwein-Lieferanten
Flape (Westf.) b. Kirchhundem
Verlangen Sie unsere Preisliste



SCHOTT
das vollkommene
MESSBUCH
für den Laien

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
3. Heft
137. Band
Dezember 1939

INHALT

	Seite
Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum (J. B. Lotz)	1
Der kranke Held (Alfred Delp)	6
Theologie des Barocken (Hugo Rahner)	12
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans)	19
Der Christ bei Hengstenberg (Paul Bolkovac)	24
Abschied von Hölderlin (Hubert Becher)	26
Skotus-Renaissance (Bernhard Jansen)	27
Besprechungen von Büchern	29

Priesterfendung und Weihe; Aphorismus; Musik; Finnland

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

UNIV BIBL

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 erscheint in 8. u. 9., verbesserter Auflage

FRANZ DIEKAMP

Katholische Dogmatik

nach den Grundsätzen des hl. Thomas

Band 2

Die Lehre von der Schöpfung. Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus Die Lehre von der Gnade

(Lehrbücher zum Gebrauch beim theolog. Studium) X u. 582 Seiten.) RM. 12.85, gebunden RM. 14.75

In der neuen Auflage ist das reiche Schrifttum der letzten Jahre nachgetragen worden. Es hat dem Verfasser manche Anregung zu kleineren und größeren Ergänzungen (auch Kürzungen) des Textes gegeben. In der Mariologie wurde zu dem Abschnitt über die Mittlerschaft der Gottesmutter ein neuer hinzugefügt, um die hierauf bezüglichen Fragen noch weiter zu klären. Auch die formelle Seite des Buches weist viele Verbesserungen auf. So wird das Buch in seiner neuen Gestalt dieselbe günstige Aufnahme finden, die ihm bisher im In- u. Auslande bei Theologen und gebildeten Laien zuteil geworden ist.

Zu beziehen durch  *jede Buchhandlung*

Verlag Aschendorff / Münster i. W.



Auch das Kriegs-WHW. ist eine Schlacht, die siegreich geschlagen werden muß.

Johannes Maaßen

Licht durch die Nächte

Eine große Anzahl Zeichnungen von Eugen Altrogge und graphische Blätter von Fritz Stelzer. Textschmuck nach mittelalterlichen Meistern. gr. 8° 292 Seiten. Gebunden 4.80 M.

Dieses bei allem Ernst innerlich leuchtende, tröstliche und zuversichtliche Buch will einem echten, liebegeöffneten Weltgefühl dienen. In ihm atmen Hoffnung und Zuversicht, daß durch Wirrsal und Dunkel, durch Trauer und Nacht uns die leuchtenden Sterne schimmernd gewiß sind. Als Mitarbeiter haben sich in vielerlei Beiträgen — auch erzählender und biographischer Art — Namen von Rang und Bedeutung zusammengefunden: Walter Bauer, Johannes Büchner, Johannes Kirschweng, Hch. Lützeler, Reinhold Schneider, Georg Smolka, Ludwig A. Winterswyl u. a.

Von der Herrlichkeit christlichen Lebens

Mit 10 Bildtafeln und Zeichnungen von Lotte Wellnitz. gr. 8° 298 Seiten. Gebunden 4.50 M.

„Die Innerlichkeit der Beiträge, die klare, der Wahrhaftigkeit des erlebten Wortes entsprungene Sprache, die Weite und Großzügigkeit der Beiträge, sei es Gedicht oder Erzählung, Studie oder feinsinnige Schilderung, machen das Buch — wirklich eines der schönsten des Verlages — zu einer tiefen und ernsten Bereicherung des Schrifttums für den jungen Menschen und für die Gegenwart."

(Die Getreuen, Berlin.)

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder • Freiburg im Breisgau

Seit über 50 Jahren

Meßweine



Deutsche und besonders:

Afrikaner Meßweine

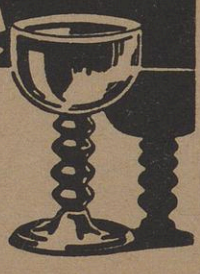
der weißen Väter

C. & H. Müller

vereidigte Meßwein-Lieferanten

Flape (Westf.) b. Kirchhundem

Verlangen Sie unsere Preisliste



Bücher auf den Weihnachtstisch

Bei der Auswahl Ihrer Geschenke wollen Ihnen zwei Prospekte behilflich sein, die unserer heutigen Nummer beiliegen:

Neue Bücher aus dem Verlag Laumann, Dülmen

Religiöse Geschenkwerke aus dem Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Sehen Sie sich die beiden Werbeschriften an, sie werden Ihnen gute Winke geben! Der Verlag.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
4. Heft
137. Band
Januar 1940

INHALT

	Seite
Religion (Hans Eibl)	103
Ästhetisches Christentum (Josef Kreitmaier)	108
Oliveira Salazar (Rudolf Timmermans)	114
Vom Sinn der Demut (Erich Przywara)	120
Eine liturgische Begegnung (Georg Kurz)	124
Vom Geiste französischer Kunst (Engelbert Kirschbaum)	127
Riccis Weltkarte (Ivo Zeiger)	129
Besprechungen von Büchern	132

Dialektische Theologie; Psychologie; Naturwissenschaft; Romane und Erzählungen; Schöne Literatur

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

U.B.TÜB.
1 FEB 1940

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.

Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Zwei neue Bändchen der Reihe **Zeugen des Wortes**

Bd. 21: **Jean Pierre de Caussade, Ewigkeit im Augenblick** — *Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung.* Ausgewählt und übertragen von Wolfgang Rüttenauer, eingeleitet von Romano Guardini

Die Schrift Caussades über die Hingabe an die göttliche Vorsehung wird von Kennern des geistlichen Lebens sehr gerühmt, weil sie dieses auf seine einfachste Gestalt zurückführt, nämlich auf die Hingabe an die göttliche Vorsehung, die jedem Menschen in jeder Situation begegnet, wobei Situation nicht so sehr die Forderung einer Erfüllung von Geboten und Gesetzen meint, sondern den persönlichen Anruf Gottes an das Geschöpf, der jeweils für den Angerufenen einmalig und individuell ist.

Bd. 22: **Gebete der Urkirche.** Ausgewählt und übertragen von Ludwig A. Winterswyl

Wenn uns die Gebete der Urkirche heute noch so stark ansprechen, so mag dies zum großen Teil daran liegen, daß der Herr in der Erinnerung vieler in der Gemeinde noch lebendig gegenwärtig war, sodaß diese ersten Gebete etwas von diesem Bewußtsein der Nähe verspüren lassen. Die Gebete sind uns auch deswegen so ehrwürdig, weil sie die ersten Anfänge unserer Liturgie bilden. Es sind aber auch private Gebete darunter von seltener Kraft und Wärme.

Preis der Bändchen gebunden je 1.20 M.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER & CO. / FREIBURG IM BREISGAU

Else Hocks

Der letzte deutsche Papst Adrian VI.

178 Seiten mit 7 Tafeln. Gebunden 4.50 M.

„Das Adrian-Buch von Else Hocks war mir ein Gewinn wie wenige Bücher. Ich habe es gründlich gelesen und muß sagen, ich halte es für eine hervorragende Leistung. Die Fähigkeit, mit sparsamen Zügen die Bewegung eines Zeitalters anschaulich zu machen, in dem Getriebe die wichtigsten Gestalten zu zeigen und durch alles hindurch die Züge des einen Adrian herauszuarbeiten, diese Fähigkeit ist ungewöhnlich. Und dabei und damit werden die geschichtlichen Zusammenhänge tief durchleuchtet, und ihr Verbundensein mit dem Übergeschichtlichen tritt mittelbar und ergreifend hervor. Ich glaube, es gibt nicht viele Monographien von solchem geschichtlichen, menschlichen und religiösen Rang. Die selbstverständliche Wahrhaftigkeit ist ebenso vorbildlich wie die Aufgeschlossenheit für das Recht verschiedener Lebensformen. Wie die Benvenuto Cellini-Episode als Verkörperung der anderen, der nicht niederländischen, Art in den schweren Ernst hineingestellt wird, das finde ich geradezu genial. Was springt da nicht alles auf, wird zugleich verständlich und noch tiefer rätselhaft! Und von solcher Spannkraft der Seinserschließung ist das ganze Werk erfüllt."

Prof. Günther Müller, Münster i. W.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Pisciculi

Studien zur Religion und Kultur des Altertums

Franz Joseph Dölger

zum sechzigsten Geburtstage

dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern

(Antike und Christentum, Ergänzungsband 1.) Mit einem Bilde Dölgers und 8 Tafeln. 350 Seiten. 8° 16.75 RM., Leinenband 18.75 RM.

Am 18. Oktober 1939 hat Franz Joseph Dölger, der hervorragende Bonner Religions- und Kulturhistoriker, der Schöpfer des monumentalen Corpus der antiken Fischsymbolik, Herausgeber der Zeitschrift „Antike und Christentum", sein 60. Lebensjahr vollendet. Freunde und Schüler des bahnbrechenden Forschers haben sich zusammengetan, um dem hochverdienten Gelehrten an diesem Tage ein Zeichen ihrer Verehrung und Dankbarkeit in Gestalt einer Festschrift zu widmen. Über zwanzig namhafte Gelehrte des In- und Auslandes, Theologen, Philologen, Archäologen, Philosophiehistoriker, bemühen sich, von ihrem individuellen Gesichtskreis aus ein Scherflein zur Aufhellung der religiös-kulturellen Geschichte des alten Christentums und seiner Umwelt beizusteuern.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung

Münster (Westfalen)

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
5. Heft
137. Band
Februar 1940

INHALT

	Seite
Religion und Kultur (Hans Eibl)	137
Über den Tod (Alfred Delp und Paul Bolkovac)	143
Konfessionskunde und konfessionelle Verständigung (Max Pribilla)	148
Erneuerung des Geistes (Hubert Becher)	156
»De docta ignorantia« des Nikolaus von Kues (Stockhausen-Kues)	163
Die Macht der Frau (Irene Behn)	165
Besprechungen von Büchern	167
Große Männer und Frauen; Ich und Schicksal	

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

U.B. TÜB.
16 FEB 1940

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.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.
Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Neuerscheinungen

ERWIN HESSE

Des Herrn Kreuz und Herrlichkeit

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in ihren großen Zusammenhängen

Oktav. 104 Seiten. Gebunden 2.60 Mark

Ein Buch von hoher Eindringlichkeit und erquikkender Durchsichtigkeit, das wissenschaftliche Fundierung mit persönlicher Wärme und profunder Meditation vereint; kein kompiliertes, sondern ein gewachsenes Werk, das sichtlich aus dem reichen Schatze einer vieljährigen seelsorglichen Erfahrung schöpft. Trotz einer Leben-Jesu-Literatur, deren Zahl Legion ist: „Ein wahrhaft neues Buch". Prof. Otto Mauer.

PETER KUDERER

Im Heiligen Geiste

Kleine Theologie des Geistes Gottes

Oktav. 98 Seiten. Gebunden 2.40 Mark

Die Darstellung knüpft bewußt an Karl Adam, „Christus, unser Bruder", an. Zu dem Kindschaftsbewußtsein vor Gott, dem Vater, und der Erlösungsverbundenheit mit dem Sohne wirbt das vorliegende Buch mit warmen, überzeugenden Worten um Verständnis für die zentrale Stellung des Geistes im Leben der Dreieinigkeit, Christi, der Kirche und des einzelnen Menschen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER & CO. / WIEN I
Wollzeile 33

Ignatius von Loyola

Geistliche Übungen

Nach dem spanischen Urtext übertragen

von Alfred Feder S. J.

Text des Exerzitienbüchleins

Herausgegeben

von Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

7. u. 8., verbesserte Auflage. 12° 192 Seiten. Kartoniert 1.20 M.; gebunden 1.80 M.

Die neue Doppelauflage erscheint zum vierhundertjährigen Jubiläum der Gründung der Gesellschaft Jesu, deren Stifter das Buch der Geistlichen Übungen verfaßt hat. Die letzten drei Auflagen, die P. Raitz v. Frentz besorgt hat, haben an der grundlegenden Arbeit des P. Feder, der Übersetzung des spanischen Textes, nur wenig geändert und geglättet. Zur Bequemlichkeit beim Zitieren sind die Randzahlen beigefügt worden, die die große kritische Madrider Ausgabe eingeführt hat. Zur Mehrung des inhaltlichen Verständnisses ist das Sachverzeichnis sehr erweitert worden. Die Hauptarbeit des neuen Herausgebers war aber, Einleitung und Anmerkungen zu vervollständigen. Das kleine Buch sollte nicht zu einem eigentlichen Kommentar anwachsen, es soll jedoch die vorab historischen Erklärungen enthalten, die das rechte Verständnis der oft knappen Ausdrücke erst ermöglichen, und mehr noch die nicht seltenen Mißverständnisse aus dem Wege räumen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG I. BR.



STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
6. Heft
137. Band
März 1940

INHALT

	Seite
Schicksal und Freiheit (Josef Kreitmaier)	171
Liturgische Erneuerung und die Beteiligung des Volkes am Gottesdienst in der Väterpredigt (Josef Gülden)	178
Dichterin des nationalen Spanien Concha Espina (Irene Behn)	186
Die magische Bewertung der Edelsteine bei den Kulturvölkern (Philipp Schmidt)	192
Das Kreuz von Herculanum (Engelbert Kirschbaum)	198
Andacht zur Schöpfung (Erich Przywara)	200
Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri (Felix Rüschkamp)	202
Besprechungen von Büchern	204
Kunst, Leben, Gott; Christus; Christliches Leben; Literaturgeschichte; Romane	

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

U.B. TÜB.
18 MRZ 1940

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.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.
Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Ludwig Deimel

LEIB CHRISTI

Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens

gr. 8° 202 Seiten. Geb. 4.80 M.

„Ein wahres Kirchenbuch! Jeder Zeile ist das lebendigste Bemühen um das richtige Verständnis der Schriftlehre vom Leibe Christi, der Lehre des heiligen Paulus vom ‚kirchlichen Eigenleben', von der ‚Leibhaftigkeit' der Kirche bis in ihre letzten praktischen Folgerungen anzumerken. In ihrer ‚Leibhaftigkeit' erscheint die Kirche als die mit den vielen ‚Gnadengaben' des Geistes Gottes ausgerüstete, durch sie geformte und gestaltete und gegliederte sakrale ‚Körperschaft' des Christus. Echte theologische Haltung, verbunden mit großem Freimut, geistiger Kühnheit und sicherem Takt führen nicht selten zur Ablehnung von ‚Überlagerungen und Entstellungen' der paulinischen Lehre vom Leibe Christi. Das Buch ist in ausgesprochener Weise für den ‚Nutzen der Gläubigen' geschrieben. Sein verhaltener Anruf ist ein um so stärkerer Antrieb zum Dienst in der Kirche. — Ich habe noch kein Kirchenbuch mit solchem Interesse gelesen, aber auch noch keines gefunden, das wirklich mit der Leibhaftigkeit der Kirche so ernst macht."

Dr. M. Dominikus Koster O. P.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG I. BR.

Wertvolle religiöse Bücher

Dr. Berta Braxmeier

Die Wendezeiten der Seele. *Von P. Reginald Garrigou-Lagrange O. P. Deutsche Übersetzung. 8°. 188 Seiten. Kartoniert 2.25 M.*

Dieses Buch handelt von der „Wendezeit" der zweiten Bekehrung, die in jedem Menschen notwendig ist. Es ist für jeden ernststrebenden Christen wichtig, sich mit den Gedanken dieses Buches vertraut zu machen.

Dr. Adolf Donders

Leuchtfeuer P. Lacordaires. *Aus seinen Reden und Schriften. 8°. 205 Seiten. Kart. 1.80 M., Leinenband 2.30 M.*

Die schönsten Perlen aus den Schriften des großen Geistesmannes und Predigers hat der Herausgeber in diesem Buch gesammelt. Es sind Worte, die auf die verschiedensten Lagen des menschlichen Lebens Bezug nehmen, die aber vor allem in sich selbst leuchten.

M. Thomas Käppeli

Briefe der heiligen Katharina von Siena. *8°. 341 Seiten. Leinenband 2.70 M.*

Gerade uns Menschen von heute geben diese Briefe viel: wir schauen darin gelebtes Christentum, unerbittliches Ernstmachen, greifbare Heiligkeit.

M. Laurentius Siemer

Die mystische Seelenentfaltung *unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes. Nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin. 8°. 168 Seiten. Leinenband 3.60 M.*

Die klar und überzeugend dargelegte These von der Einheit des göttlichen Lebens, von der Berufung aller Menschen zur höchsten Stufe des geistlichen Lebens, der mystischen Schau, dies ist das besonders Wertvolle an diesem Buch.

Hieronymus Wilms

Offenbarungen und Briefe der seligen Margareta Ebner. *8°. 292 Seiten. Leinenbd. 2.10 M.*

Die Briefe der Seligen tragen den Stempel der Wahrhaftigkeit und Einfachheit. Sie sind ein Trostbuch für alle, die durch schwere Leiden das äußere Apostolat der Sühne und des Gebetes üben.

Albertus-Magnus-Verlag / Köln-Brück

Meß-Wein Saar: 1936er Warwerner Herrenberger
natur, à Flasche . . . . . RM. 1.40
Orig. Kellerabzug mit Korkbrand Weingut Lintz
Glas u. Kiste leihweise, Ziel 3 Monate, auf Wunsch Raten
Garantie f. Naturreinheit. *Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme.* Liste kostenlos
Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, Bernkastel-Kues 1 (Mosel)
Beglaubigter Meßweinlieferant. Beste Referenzen

SCHOTT
das vollkommene
MESSBUCH
für den Laien

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
7. Heft
137. Band
April 1940

INHALT

	Seite
Der Krieg als geistige Leistung (Alfred Delp)	207
Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis (August Brunner)	210
Ein unverstandenes und mißdeutetes Zeichen im Ritus der Taufwasserweihe (Joseph Braun)	217
Religiöse Tonkunst und christlicher Glaube (Hans Kühner)	224
Abt Joachim von Floris, der Prophet und Zeitendeuter (E. Böminghaus)	230
Einfaches Leben? (Helmut Ogiermann)	232
Besprechungen von Büchern	235
Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre; Liturgie; Kirchengeschichte; Schöne Literatur; Tod und Jenseits	

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

U.B. TÜB.
25 APR 1940

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.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.
Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Für die Leser der »Stimmen der Zeit« von hohem Interesse!

PETER LIPPERT S. J.

Vom Endlichen zum Unendlichen

Gesammelte Aufsätze
herausgegeben von P. Josef Kreitmaier S. J.

Oktav. 284 Seiten. In Halbleinwand 3.80 M.

Dem Sammelband »Aufstiege zum Ewigen« (266 Seiten. In Halbleder 4.50 M.) des verewigten P. Lippert hat P. Kreitmaier aus der 2. Hälfte der Beiträge Lipperts für die »Stimmen der Zeit« diesen abschließenden Band folgen lassen. Beide stellen ein Juwel Lippertscher Theologie, Psychologie u. Wortkunst dar. Die hier zusammengefügten Arbeiten (aus 20 Jahren) sind wiederum geprägte Zeugnisse eines singulären Geistes, der tiefste Einsicht in die Existenz des Menschen und seine Stellung in der gesamten Wirklichkeit aus der Weisheit der Liebe gewann. Den vielen Verehrern P. Lipperts wird dieser Band wieder Freude und Erlebnis sein. Allen Ringenden kann er zur Begegnung mit dem Ewigen werden.

JOSEPH ALBERT OTTO S. J.

Kirche im Wachsen

Vierhundert Jahre Jesuitenorden
im Dienste der Weltmission

Mit einem Geleitwort
von Alois Fürst zu Löwenstein

Kleinoktav. 220 Seiten. Gebunden 3.60 M.

P. Ottos Schrift ist der erstmalige Versuch, eine Gesamtdarstellung des Missionswerkes der Gesellschaft Jesu weiteren und weitesten Kreisen zu bieten. Die Geschichte der Jesuitenmission, ein 400jähriges Drama von weltumgreifender Weite, hinreißender Wucht und Eindringlichkeit, ist hier anschaulich und begeisternd nachgestaltet. Der Arbeit der deutschen Jesuiten in Geschichte und Gegenwart wird dabei ausführlich gedacht. Ottos Buch kommt zeitlich sehr passend und gelegen. Hat doch die Gesellschaft Jesu in diesem Jahr ein Doppeljubiläum: das Vierjahrhundertjubiläum ihrer Gründung und ihrer Mission. So stellt dieses Buch sich dar als wahres Jubiläumsgeschenk an den Orden, die Kirche und an alle ihre Gläubigen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Diesem Heft liegt ein Prospekt des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.** bei.

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**
Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

SCHOTT
das vollkommene
MESSBUCH
für den Laien

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
8. Heft
137. Band
Mai 1940

INHALT

	Seite
Das Priestertum als Element kirchlicher Einheit (Constantin Noppel)	241
Das astrologische Geheimnis (Erich Vermehren)	246
Ärzte und Ärztum (Paul Bolkovac)	252
Religiöse Fragen in Japan (Heinz Dumoulin)	261
Laiengedanken zu einem Theologenbuch (Hermann Fichtner)	267
Jakob Burckhardts Verhältnis zum Christentum (Josef Kreitmaier)	269
Besprechungen von Büchern	272
Heilige Schrift und Leben; Sehnsucht zu Gott; Philosophie; Reflexes Ethos; Bildende Kunst	

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

U.B. TÜB.
16 MAI 1940

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.

Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Die Heilige Schrift für das Leben erklärt

Herders Bibelkommentar / 16 Bände / Großoktav

Herausgeber:

Edmund Kalt (für das Alte Testament) und
Willibald Lauck (für das Neue Testament)

Soeben ist erschienen:

III. Bd., 1. Hälfte: **Die Samuelbücher.** Übersetzt und erklärt von Dr. Peter Ketter
330 Seiten. Leinen 7.80 M.; Halbleder 9.60 M.

Mit großer Meisterschaft hat der angesehene Trierer Exeget die Samuelbücher, die zu den homiletisch ergiebigsten Büchern des Alten Testamentes gehören, behandelt, sehr fein und diskret die schwierigen Moralprobleme und die vielen sonstigen dunklen Seiten, die gerade in den Samuelbüchern sehr zahlreich sind, zu erklären und den heutigen Menschen nahezubringen verstanden.

Früher sind erschienen:

Bd. V: *Die beiden Makkabäerbücher, Das Buch Job,* übersetzt und erklärt von Dr. Hermann Bückers C. SS. R. 518 Seiten. Leinen 14.40 M.; Halbleder 16.80 M.

Bd. VI: *Die Psalmen,* übersetzt und erklärt von Dr. Edmund Kalt. (Ganzband.) 538 Seiten. Leinen 14.40 M.; Halbleder 16.80 M.

Bd. VIII: *Das Buch der Weisheit, Das Buch Isaias,* übersetzt und erklärt von Dr. Edmund Kalt. 442 Seiten. Leinen 12.40 M.; Halbleder 14.60 M.

Bd. IX/1: *Das Buch Jeremias,* übersetzt und erklärt von Willibald Lauck. 356 Seiten. Leinen 8.80 M.; Halbleder 10.60 M.

Bd. XI/1: *Das Evangelium des heiligen Matthäus und des heiligen Markus,* erklärt von Willibald Lauck. 1. Hälfte. 2. Aufl. 340 S. Leinen 7.80 M.; Halbleder 9.60 M.

Bd. XI/2: *Das Evangelium des heiligen Matthäus und des heiligen Markus,* erklärt von Willibald Lauck. 2. Hälfte. 344 Seiten. Leinen 7.80 M.; Halbleder 9.60 M.

Bd. XII: *Das Evangelium des heiligen Lukas,* erklärt von Wilhelm Bartelt. *Die Apostelgeschichte,* erklärt von Otto Cohausz S. J. 516 S. Leinen 14.40 M.; Halbleder 16.80 M.

Bd. XIV: *Der Römerbrief,* übersetzt und erklärt von Dr. E. Kalt. *Die beiden Korintherbriefe,* übersetzt und erklärt von Dr. P. Ketter. 484 Seiten. Leinen 14.40 M.; Halbleder 16.80 M.

Bd. XV: *Die kleinen Paulusbriefe,* übersetzt und erklärt von Dr. Peter Ketter. *Die Briefe an die Galater, Thessalonicher und die Pastoralbriefe,* übersetzt und erklärt von Dr. Heinrich Molitor. 340 Seiten. Leinen 11.20 M.; Halbleder 13.40 M.

Bei Gesamtabnahme des Werkes Preisermäßigung. Ausführlicher Prospekt kostenlos

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Diesem Heft liegt ein Prospekt des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.** bei.

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**
Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

SCHOTT
das vollkommene
MESSBUCH
für den Laien

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
9. Heft
137. Band
Juni 1940

INHALT

	Seite
Heimat (Alfred Delp)	277
Das Zeugnis des Spatens (Augustin Bea)	284
Das Bild des Menschen in der Dichtung des Weltkrieges (Nora Tinnefeld)	291
Das Kausalgesetz und die moderne Atomphysik (Nikolaus Junk)	295
Ökumenische Reformationsgeschichte (Hugo Rahner)	301
Vergilbte Briefe (Josef Kreitmaier)	304
Schöpfergröße im Kleinsten (Hermann Koch)	306
Besprechungen von Büchern	307
Aus Welt- und Kirchengeschichte aller Jahrhunderte; Personalismus und Tradition	

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 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.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.
Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

DR. KONRAD HOFMANN

Seelsorge und kirchliche Verwaltung im Krieg

Kirchliche und staatliche Gesetze, Verfügungen und Richtlinien

Oktav. Etwa 320 Seiten. (Erscheint im Juni 1940)

Mit diesem Buch erscheint die erste zusammenfassende Sammlung aller wichtigen Verordnungen und Anweisungen, die seit Beginn des Völkerringens von staatlichen Oberbehörden wie von den maßgebenden kirchlichen Stellen, vor allem von der Kurie und den deutschen Bischöfen bzw. ihren Ordinariaten, im Hinblick auf die Sonderverhältnisse des Krieges zur Seelsorge und kirchlichen Verwaltung ergangen sind. Im Wortlaut und mit einführendem oder erläuterndem Begleittext bietet es in 21 sachlich angelegten Kapiteln quellenmäßig, übersichtlich und flüssig die einschlägigen Bestimmungen und Verlautbarungen bis in die jüngste Zeit. Damit zeigt es sich als aktuelles, unentbehrliches Auskunfts- und Nachschlagemittel für die Pastoration und geistliche Amtspraxis der Kriegsgegenwart.

FRIDOLIN UTZ O.P.

Bittet, und ihr werdet empfangen!

Oktav. 84 Seiten. In Pappe 1.50 Mark

In dieser gediegenen Schrift bietet der gelehrte Predigermönch die unerläßliche Neubewertung des Bittgebetes. Er stellt das Bittgebet in das Gesamtgefüge des sittlichen Menschen hinein. Mit gedanklicher Tiefe und sprachlicher Genauigkeit behandelt er die geheimnisvolle Frage, die jeden Menschen in Bann hält: göttliches Vorherwissen, göttliche Vorherbestimmung und das Gebet des Menschen. Das Buch macht dem Leser keine falschen, billigen Versprechungen. Wer Wahrheit sucht, wird sie finden, wer nach Trost verlangt, wird aufgerichtet, wer verzweifeln möchte, gewinnt neue Hoffnung aus diesem Buche.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**
Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

Diesem Heft liegt je ein Prospekt des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.**, betr. die schrifttheologische Buchreihe **„Leben aus dem Wort“** u. Jos. A. Otto, **„Kirche im Wachsen“**, bei, die wir besonderer Beachtung empfehlen.
Der Verlag.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
10. Heft
137. Band
Juli 1940

INHALT

Seite

Die Predigt, wie sie der Pfarrer sieht (Franz Hillig) 313

Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie (Bernhard Schultze) 318

Schuld und Entsühnung (G. Siegmund) 324

Göttliches Schicksal: Paul Ernst (Erich Przywara) 332

Südamerika und die Leyenda negra (Rudolf Timmermans) . . . 338

Neue Züge im Leben des heiligen Ignatius (E. Raitz v. Frentz) . . . 340

Besprechungen von Büchern 341

Wunder und Schrift; Religionsphilosophie; Pädagogik; Literaturgeschichte; Mädchen, Frau, Mutter

Christophorus-Verlag – Herder K.G., Freiburg i. Br.

U.B. TÜB.
17. JUL 1940

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.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.
Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Lützeler erschließt uns das Verstehen für die Kunst

Im Juli 1940 erscheint: **KUNST DER VÖLKER**

404 Seiten. 379 Bilder im Text und 4 farbige Tafeln. Gebunden etwa 9.80 Mark

Das Werk behandelt vollständig das Thema „Kunst u. Volkstum in Europa" unter Einbeziehung auch der Antike und der oft zu wenig beachteten spanischen, niederländischen und englischen Kunst. Aus langen Forschungen und vor allem aus dem unmittelbaren Erleben vieler Reisen hat sich dieses Buch verdichtet. Es beurkundet eindringlich: Kunst ist etwas Schöpferisches; in ihr findet sich ein Volk zu sich selbst; in ihr entwirft es Bilder künftiger Lebensmöglichkeiten.

Früher sind erschienen:

Führer zur Kunst. *Mit 306 Bildern und drei farbigen Tafeln. 2 Auflage. 238 Seiten. Gebunden 7 Mark. Neuauflage erscheint im Sommer 1940.*

„Lützeler will durch den Einsatz seiner Persönlichkeit, seines eigenen künstlerischen Denkens und Empfindens dem Lernenden und Suchenden ein persönlicher Lenker in die Welt des künstlerischen Schaffens sein. Man gewinnt beim Durchblättern des Buches das sichere Gefühl, daß man sich ihm anvertrauen kann." (Anton Betz in der Frankfurter Zeitung.)

Vom Sinn der Bauformen. *Der Weg der abendländischen Architektur. Mit 393 Bildern im Text und 3 farbigen Tafeln. 370 Seiten. Gebunden 8.80 Mark.*

„Das Buch hält sich von trockener Kenntnisübermittlung, mit der wenig gedient wäre, bewußt fern und erschließt doch, unterstützt durch reiches Abbildungsmaterial, eine Fülle des Wissens, die durch Verstehen zu Erkennen und selbständiger Betrachtung führt." („Geistige Arbeit", Berlin.)

Kleine Kunstbändchen, die immer Freude schenken: **Der Bilderkreis.** *Jedes Bändchen enthält etwa 25 ganzseitige z. T. 4—5 vierfarbige Bilder und einführenden Text. Bis jetzt 6 Bändchen erschienen. In Pappband je 1.25 M.*

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU Durch alle Buchhandlungen

GUSTAV KAFKA **Naturgesetz, Freiheit und Wunder**

IX, 123 Seiten. Kartoniert RM. 4.20

Der bekannte Dresdener Philosoph und Psychologe gibt in diesem Buch eine anregende und nach neuen Lösungen strebende Untersuchung zu dem alten Problem, wie sich das durch übernatürlichen Eingriff gewirkte Wunder mit dem scheinbar einen solchen Eingriff nicht duldenden Naturgesetz und der menschlichen Freiheit vereinbaren lasse. Diese für den Theologen, Philosophen, Historiker, Naturforscher und Mediziner wie für jeden denkenden Menschen wichtige Frage erörtert Kafka mit philosophischem Scharfsinn, der die Unsicherheit und Problematik der menschlichen Erkenntnis durchschaut, aber gleichzeitig so tief von dem unauslöschlichen Streben der menschlichen Vernunft nach Wahrheit und Wirklichkeit und von der Objektivität desselben überzeugt bleibt, daß ihm gerade aus dem Vergleich zwischen der Unsicherheit des menschlichen Erkennens und dem objektiven Geltungsanspruch der Wahrheit ein neuartiger Gottesbeweis sich ergibt.

In Kürze erscheint:

H. E. HENGSTENBERG **Das Band zwischen Gott und Schöpfung**

ca. 200 Seiten. Gebunden ca. RM. 6.–

In diesem Buch zieht der Verfasser die Summe seiner bisherigen metaphysischen Arbeiten. Es werden die Grundzüge einer Metaphysik entwickelt, die von neuen Ansätzen aus die Rückverbindung zur alten Tradition und damit die Anbahnung einer neuen Synthese bietet. Das Grundmotiv ist: das Gegenwärtigsein der Ewigkeit mitten in der Zeit und wechselnden Zeitlichkeit. Daraus ergibt sich eine Philosophie der Existenz – im Gegensatz zur Existenzialphilosophie – als Lehre von der Ineinsbindung von Ewigkeit und Zeit, bei voller Wahrung der unendlichen Seinskluft beider. Des näheren werden Ansätze einer „trinitarischen Metaphysik" ausgebreitet.

Durch alle Buchhandlungen **Verlag Bonifacius-Druckerei / Paderborn**

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

70. Jahrgang
11. Heft
137. Band
August 1940

INHALT

	Seite
Not lehrt beten (Hans Eibl)	347
Rudolf Alexander Schröder, gelesen im Krieg (Hubert Becher)	350
Kirche und Kulturen (Josef Albert Otto)	356
Kunst und Leben (Josef Kreitmaier)	362
Dionysos, Prometheus, Christus (Erich Przywara)	368
Gemeinschaft der Heiligen – gestern und heute (Engelbert Kirschbaum)	369
Der einflußreichste deutsche Mystiker (Karl Richstaetter)	370
Das Rote Kreuz (Constantin Noppel)	373
Besprechungen von Büchern	375
Theologie der Exerzitien, Volkskunde und Volksfrömmigkeit; Lebenskunst; Natur und Geist; Deutsche Kunst	

Christophorus-Verlag – Herder K.G., Freiburg i. Br.

U.B. TÜB.
14 AUG 1940

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.

Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Dina Schaefer

Neuerscheinung!

Durch Christus zum Vater Ein Buch vom christlichen Leben

Großoktav. 388 Seiten
Gebunden 6.50 Mark

Dieses Werk zeigt das gesamte christliche Leben als geschlossene Einheit und Ganzheit, als lebendigen Organismus. Glaubens- und Sittenleben sind christozentrisch gesehen und in lebendiger Verbindung mit der Liturgie behandelt. Alles steht unter dem beherrschenden Gedanken, daß das göttliche Leben in uns vom Dreieinigen Gott ausgeht und durch Christus und in Christus zu ihm zurückkehrt. Die Grundwahrheiten der Offenbarung und Erlösung werden ausführlich dargestellt, die abgeleiteten Lehren aus ihnen anschaulich entwickelt. Hier liegt eine wichtige Erkenntnis und Forderung vor: die Grundlagen des Glaubens stark zu machen, damit die Religion nicht als Gewirr unverbundener und unbegriffener Lehren, Pflichten und Handlungen bedrücke und das religiöse Leben nicht ersterbe, sondern damit aus den immer sichtbaren Grundwahrheiten jede Einzelwahrheit faßbar, der ganze Glaube verständlich und geordnet bleibe. / Schaefers neue Schrift bietet Eltern, Religionslehrern, Geistlichen und Laienkatecheten feste Grundlagen und gediegene Hilfen für die religiöse Erziehung auf notwendig gewordene andere Weise als früher. Sie strebt aber ganz besonders in die katholische Familie, um als religiöses Haus- und Handbuch an deren verantwortlichem Apostolat mitzuarbeiten. Und gerade hier vermag es mächtig zu wirken. Es kann den Aufrichtigen Stärkung und Freude, den Suchenden und Ringenden Einsicht und Erleuchtung, den Schwankenden und Bedrängten Hilfe und Zuversicht geben.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**
Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

Diesem Heft liegen 2 Prospekte des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.,** betr. Bachmann, „Der ewige Ring", und Arnold, „Der Ursprung des christlichen Abendmahls", bei, die wir besonderer Beachtung empfehlen.

Der Verlag.

Fragen, die jeden angehen

Die Umgestaltung in Christus

von **Peter Ott.** Über christliche Grundhaltung. Leinen RM. 9.—

„Wenn der Christ wirklich wäre, was er ist, würde auch sein natürliches, ethisches Sein dem übernatürlichen entsprechen. Christus muß wieder die Fülle unseres Lebens werden" („Bibel und Liturgie"). „Tiefgründige, philosophisch und theologisch genaue und modern packend gegebene Darstellung" („Die Seelsorge").

Das Jenseits

von **Josef Staudinger.** Schicksalsfrage der Menschenseele. Leinen RM. 8.30

„Wir schätzen an dem Buch die große Belesenheit, die gefällige Darstellung, wir schätzen noch mehr die solide Beweisführung und die gesunde Methode: nicht das Gefühl soll entscheiden, sondern die Wahrheit; wir schätzen am meisten die religiöse Wärme, die uns entgegenstrahlt" (Leo Wolpert im „Würzburger Bistumsblatt").

BENZIGER-VERLAG • EINSIEDELN • KÖLN

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

70. Jahrgang
12. Heft
137. Band
September 1940

	Seite
Die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu im Durchblick (Franz Hillig)	381
Religiöse Kunst und religiöses Leben (Josef Kreitmaier)	386
Das Schicksal der Kirche im spanischen Bürgerkrieg (Hubert Becher)	393
Der Geburtenrückgang in der Schweiz (Hermann A. Krose)	401
Evangelische und katholische Schriftauslegung (Wilhelm Koester)	407
Einordnung der Sexualmoral (Paul Bolkovac)	408
Dichtung junger Katholiken in Holland (C. de Groot)	410
Besprechungen von Büchern	412

Streitfragen; Politische Philosophie; Völkerkunde

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

U.B. TÜB.
14 SEP 1940

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.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.
Die «Stimmen der Zeit» erscheinen jährlich in 12 Heften. Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörung hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung

Von Joseph Braun. Mit 602 Abbildungen. Lexikonoktav. 768 Seiten. 56 Mark; gebunden 60 Mark.

»...Joseph Braun hat mit seiner neuesten wissenschaftlichen Leistung, da er in ihr auch die erhaltenen Quellen und die bisherige Literatur ausgewertet und übersichtlich zusammengestellt hat, auch hier wieder die Grundlage für jede weitere Forschung und Arbeit geschaffen.«
(Prof. Dr. A. Huppertz in der Kölnischen Volkszeitung 1940

Christliche Symbole

Leitfaden durch die Formen- und Ideenwelt der Sinnbilder in der christlichen Kunst. Von Dr. Oscar Doering. 2., veränderte und bedeutend vermehrte Auflage, bearbeitet von Dr. Michael Hartig. Oktav. 200 Seiten. 3.20 Mark; gebunden 4.20 Mark.

Dieses verdiente Lehrbuch, wieder auf den Stand der Forschung gebracht und nach den Forderungen der Zeit umgearbeitet, will erneut Kenntnis geben von den christlichen Symbolen, damit aber vom christlichen Glauben und seinen Geheimnissen, sowie von seiner Auswirkung in Leben, Denken und Kunst.

Die Maximianskathedra in Ravenna

Von Dr. Günter Wolfgang Morath. Mit Bilderanhang (auf 16 Seiten). Großoktav. 126 Seiten. 4.60 Mark.

Morath kommt in seiner ungemein fleißigen, methodisch sauber gearbeiteten Studie zu dem Ergebnis, daß die Kathedra Maximians zu Anfang des fünften Jahrzehnts des 6. Jahrhunderts geschaffen wurde, und daß Maximian, der Beziehungen zu Byzanz hatte, sie sehr wahrscheinlich dort in einer Elfenbeinwerkstätte erwarb.

Neue christliche Malerei in Japan

Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-japanischen Künstler der Gegenwart. Zusammengestellt und gedeutet von Sepp Schüller. Großoktav. 104 Seiten, mit vielen z. T. farb. Bildern. Kart. 3 M.

Schüller läßt Einblick tun in Wesen und Entwicklung der mit der christlichen Mission eng verbundenen, arteigenen christlichen Malerei in Japan, läßt vor allem ihre religiöse Tiefe und ihre Bedeutung für die Glaubensverkündigung erkennen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**
Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

Diesem Heft liegt ein Prospekt des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.,** über das neue Buch von Momme **Nissen,** „Meine Seele in der Welt", bei, den wir besonderer Beachtung empfehlen. Der Verlag.

1963
23. 11. 65
12. 1. 70

4. Mai 1971

28. 1. 75

28. DEZ. 1977

27. MRZ. 1980
6. April 1983

3.80