

unter gelegenen Wachstumszone zugeführt wird und deren Wachstum beschleunigt, in den Zellen der Lichtseite eine Behinderung erfährt. Darum wächst die Lichtseite schwächer, was eine Krümmung des ganzen Triebes zum Licht hin zur Folge hat. Bei unserem Fall der Nachtkerze liegen die Verhältnisse bei weitem nicht so übersichtlich, so daß es mir noch fraglich erscheint, ob auch dieser Öffnungsvorgang durch lichtgesteuerte Auxinbewegung zu erklären ist. Manche dieser Fragen über die Lebenserscheinungen der Nachtkerze wird man auch lieber zunächst in der amerikanischen Heimat der Pflanze gestellt und beantwortet sehen, weil da vielleicht Faktoren wirksam sind, die hier ausfallen. Die Umgebung im weitesten Sinn, als Klima, Zusammensetzung des Bodens, geographische Breite,

Tier- und Pflanzenwelt, die mikroskopisch kleine nicht zuletzt, spielt ja im Leben einer solchen Pflanze eine entscheidende Rolle. Wir sind z. B. erst seit einiger Zeit darauf aufmerksam geworden, daß Pflanzen sich mit gewissen Pflanzen durchaus nicht vertragen, sich gegenseitig Gift sind. Gewiß bietet die Nachtkerze mit ihrer recht bedeutenden Vitalität auch dem Pflanzensoziologen noch einige beachtliche Aufgaben. Man versteht, daß einige Botaniker solche Eindringlinge mit einem gewissen Ingrimme betrachten. Aber sie sind einmal da und werden auch wohl dableiben. Es gibt dann eben die Tatsache ihrer Einbürgerung eine Reihe von Problemen auf, die vielleicht tiefer in das Geheimnis des Lebens einführen als der unbeeinträchtigte Schritt des Lebenslaufes alteingesessener Geschlechter.

## UMSCHAU

### ZEITFRAGEN

#### IM LICHT VON SCHRIFT UND DOGMA

Das Anliegen des Buches von L. Fendt, *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für das praktische Leben* (Tübingen 1939, Mohr, M 1.50), ist ein zweifaches aktuelles: Es möchte jene Kreise, die das Verschwinden einer wissenschaftlichen Theologie wünschen, das „Minus“ zeigen, das die Verwirklichung dieses Strebens dem Deutschen Volk bringen würde — es möchte daneben einer nur „kirchlichen Theologie“ sagen, wie neben ihr eine eigentliche „wissenschaftliche“ Theologie notwendig ist. Die letztere besteht nach dem Verfasser in einer ohne Voraussetzungen betriebenen rein wissenschaftlichen Untersuchung, die sich folglich nicht nur auf eine Kirche, sondern auf die Gesamtheit der Religionen überhaupt erstreckt. Sie sucht auf diese Weise das Thema „Gott“ und „Religion“ in einer für alle bindenden Forschung aus der willkürlichen Behauptung oder Verneinung Einzelner emporzuheben auf die Stufe allgemein-wissenschaftlicher Sachlichkeit. So schafft sie die Grundlage gemeinsamer Verständigung zwischen „Frommen und Nichtfrommen“ (5). Verwirklicht wird diese Arbeit durch Forschung an der Natur, am Menschen und am Volk (besonders am Anliegen des Deutschen Volkes in seiner Geschichte von der Vergangenheit bis heute). Der so wissenschaftlich erarbeitete Gottesbegriff der christlichen Zeiten unseres Volkes bietet eine Grundlage für das gemeinsame Forschen auch über die Gottbezogenheit der Dinge und des Menschen im einzelnen. Er führt uns dabei auf die besondere Form des Gotterlebnisses im Menschen Jesus Christus, in dem die Gottbezogenheit unserem Volk Wirklichkeit wurde. Auf dem besonderen Gebiet des Christentums besteht dann die Aufgabe wissenschaftlicher Theologie in der Untersuchung, wie diese Gottbezogenheit Jesu sich innerlich gab (Exegese), wie sie sich in der Geschichte auswirkte (Kirchen- und Dogmengeschichte), wie sie in der Jetztzeit auf brauchbare Formeln zu bringen ist (Systematik), wie sie sich heute auswirken müßte (praktische Theologie), und endlich, wie sie sich zeigt, wenn einem neuen Volk diese Wahrheit gebracht wird (Missionskunde). Es braucht nicht eigens darauf hingewiesen zu werden, welche eine Lücke in der gesamten deutschen

Wissenschaft entstehen würde, wenn diese Forschung fortfiel, da schließlich im Gottesbegriff — und für die deutsche Vergangenheit in der Gotteshaltung Jesu — die letzte Lebenshaltung gipfelt: „Wer das leugnen möchte, hat noch nicht den tiefsten Blick in das Gesamtwesen des deutschen Volkes getan“ (29). Kirchliche Theologie besagt dem Verfasser dagegen eine Theologie, die bereits oder noch an ein Bekenntnis gebunden ist. Er begrüßt sie als „Vorarbeit“, fordert aber über sie hinaus einen Überstieg ins kirchlich Ungebundene; und das gerade um der Kirchen willen, da der kirchliche Theologe allzu leicht im Bewußtsein seiner Wahrheit die Grundfrage nach der Berechtigung seiner Lehre nicht mehr stelle. Wir möchten meinen, daß diese Gefahr wohl mehr im protestantischen Religionsbegriff, von dem der Verfasser ausgeht, vorhanden ist, da er ja das religiöse Erlebnis mehr in den Vordergrund stellt. Der katholische Glaubensbegriff mit seiner wenn auch nicht ausschließlichen Betonung der Bindung der Vernunft als Vernunft im Glauben muß notwendig immer auch die rationale Berechtigungsfrage seines Glaubens stellen. So wächst bei ihm kirchliche Theologie wesentlich zu wissenschaftlicher Theologie, die dann freilich im Bewußtsein des Besitzes der Wahrheit vom Katholiken betrieben wird. Das aber ist kein Hindernis echter Forschung, sondern tiefster Antrieb, da gerade von hier aus erst die echte Stärke wächst — mehr als aus einer allgemeineren und unbestimmten Haltung. Auch wird nur von einer kirchlich-wissenschaftlichen Theologie aus die ganze Bedeutung ihrer Stellung im Volksleben offenbar, da nur sie allein den ganzen Glauben aufzeigen kann in seiner vollen Tiefe und Breite; denn der tatsächliche Glaube war ja „kirchlich“, und nur eine kirchlich-wissenschaftliche Forschung wird so der Gefahr entgehen, statt des blutvollen Glaubens nur ein blutleeres „wissenschaftliches“ Ideengut, dessen Einheit bloß aus einer Abstraktion der Verschiedenheiten entstand, darzulegen.

Dem Verhältnis, das Theologie und Wissen so verbindet, geht das Werk von Kolping<sup>1</sup> nun noch tiefer

<sup>1</sup> Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms *Fides quaerens intellectum*. Bonn 1939, Hanstein. M 5.50

nach. Es geschieht an Hand des Gottesbeweises, wie ihn Anselm von Canterbury am Beginn des modernen theologischen Denkens in seinem Proslogion geführt hat. Im Streit darüber, ob Anselm dem Glauben eine Stellung vor der Vernunft einräume oder ob Glaube der Vernunft erst folge, entscheidet sich Kolping in genauer Textanalyse dafür, daß bei Anselm der „Glaube“, der dem philosophischen Beweis bereits vorausgehen müsse („fides quaerens intellectum“ heißt sein berühmtes Axiom), nicht abstrakter Glaube, sondern „Glaubensleben“ sage. Der „Glaubende“ sucht also nach den Gründen seines Glaubens; er will erkennen und einsehen, nachdenken über die Begründung seiner Glaubenslehren. Diese Gründe aber sind nach Anselm echte Vernunftgründe, nicht zunächst theologische. So verbindet sich also in diesem Führer der ganzen neuen wissenschaftlichen Theologie bereits die echte theologische und die wissenschaftliche, philosophische Haltung des Menschen: Gerade aus echtem Glauben heraus sucht er den Weg, den auch die Vernunft zum Schöpfer lehrt. Die gute Untersuchung läßt mithin — auch wenn man im Urteil über die Bewertung des kritischen Realismus ihr nicht zustimmt — nicht nur ein rein geschichtliches Ergebnis ahnen, sondern bringt darüber hinaus auch grundsätzliche Wegweisung in der so umkämpften Frage von Theologie und Wissen: Beide haben ihre Eigenbedeutung, und doch steht über allem das echte religiöse Glaubensanliegen, wie wir zu Gott kommen.

Prinzipieller noch wird diese Frage zum Problem des Gesamtverhältnisses nicht nur der menschlichen Vernunft, sondern der ganzen Welt zu Gott. Sie ist in der Arbeit von H. M. Biedermann<sup>2</sup> gestellt: Stellung der Welt im Heilsplan Gottes. Diese Frage kann auch deshalb heute auf Aufmerksamkeit rechnen, da das Urteil über Güte oder Schlechtigkeit der Welt in der Auffassung des Christentums in der Gegenwart so umstritten ist. Die Antwort sucht und findet Biedermann unmittelbar an einem der ersten Quellgänge des Christentums, beim Völkerapostel. Sie befreit wirklich in ihrer Umfassenheit (wenn sie auch im Endergebnis nicht neu ist), da sie die überaus positive Bedeutung der Schöpfung deutlich macht. Gewiß hat die Sünde nach Paulus die ursprüngliche Ordnung zerstört; aber es ist das keine eigentliche Unordnung der Natur in den einzelnen Seinteilen des Kosmos, sondern mehr in den Beziehungen der einzelnen Teile untereinander und besonders zum Herrn der Schöpfung, zu Jesus Christus. Das schließt freilich besonders nach dem Römerbrief auch eine gewisse physische Verderbnis der Natur ein, die aber keine innere Umwandlung zum schlechten Sein in sich birgt. Wie der Tod des Menschen nach der Sünde den Charakter des Gewaltigen und Unberechenbaren trägt, so zittert nun auch die Natur vor dem Verhängnis, das ihr droht und dem sie sich nicht entziehen kann. Aufgehoben wird dieser Zustand im Menschen wie in der Natur durch die Erlösung in doppelter Weise: Während die Sünde Geschöpfliches an Gottes Stelle in der Welt setzt, bringt Christus als letztes Ziel den neuen Mittelpunkt alles Strebens — grundgelegt im Leiden und in der Auferstehung des Herrn, vollendet in seinem Wiederkom-

men in der Fülle der Zeiten. Dann wird sich auch das Zweite ganz erfüllen: die Verkrampfung löst sich, der Geist herrscht, die Freiheit der Kirche Gottes ist vollendet. Naturgemäß muß daran bei der engen Verbundenheit von Welt und Mensch die Schöpfung teilnehmen. Auch sie wird „vergeistigt“, auch sie wird „frei“ im vollendeten Sinn einer vollen naturgemäßen Seins- und Wirkweise. So ergibt die Arbeit, die im Beginn den religionsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Darlegung in der iranischen Religion, der griechischen Philosophie, der jüdischen Apokalyptik und Prophetie wie in den Evangelien kurz entwickelt, als Grundzug der Weltauffassung des Apostels und damit des Urchristentums eine durchaus positiv gehaltene Beurteilung der Schöpfung im Heilsplan: Sie nimmt teil an dem Sündenfluch; sie nimmt aber auch teil an der erlösenden Tat des Gottmenschen und seiner Verklärung. (Vielleicht hätte das Ergebnis noch eindrucksvoller sich gestalten lassen, wenn der Frage, ob Paulus die gefallene Welt im Gegensatz zur vorher bereits übernatürlich erhobenen oder zu einer rein natürlichen Welt sah, noch näher nachgegangen wäre.)

Nicht nur im Problem der positiven Hinordnung der Natur zu Gott und ihres Hineinnehmens in göttliches Heilsplanen, sondern auch in der Frage der Stellung eigentlich menschlichen Handelns im Heilsgeschehen sind die Ansichten bis heute weit auseinandergegangen. Liegt doch in beiden Fragen eine der Grundverschiedenheiten der religiösen Haltung von Katholik und Protestant, wobei der erstere die freudigere, positive Haltung zu Natur wie zu Menschentum, wenn auch in der Gnade und mit der Gnade, vertritt. So ist es ganz lehrreich, zu sehen, wie der eigentliche theologische Begründer des Anglikanismus, Richard Hooker († 1600), zu dieser echten Grundfrage religiösen Lebens Stellung nimmt. Das zeigt uns das Heft von J. Koenen<sup>3</sup>. Man spürt aus den Ausführungen, wie stark der Mensch bei der Rückkehr zu Gott aus seiner Sünde zurücktreten muß: Sühnende Genugtuung des Menschen ist Hooker nicht möglich. Aber dennoch leuchtet, wenn auch schwach, bei ihm noch etwas durch von der alten katholischen Idee des Mitsühnens mit Christus — der grundlegenden religiös frohen Gnadentat, die uns Christus in der Möglichkeit des Mittuns mit seiner und in seiner Gnade schenkte. So fordert Hooker denn noch die Beichte für die öffentlichen Vergehen und rät sie für die übrigen. Nur fehlt ihm dafür die letzte tiefe Begründung als echte sühnende Tat. Für ihn ist die Beichte mehr nur „disziplinär“, während in katholischer Sühne, das hat Koenen gut herausgearbeitet, beides zu innerer religiöser Einheit verbunden ist, da sowohl die kirchliche Bußaufgabe in göttlichem Auftrag geschieht, wie auch ihr Vollzug mit der Gnade im Mitleiden Christi sühnt.

Hier liegt auch eines der wesentlichen Ergebnisse der jüngst erschienenen und bisher ausführlichsten Darlegung des frühchristlichen Bußlebens von B. Poschmann<sup>4</sup>. Es ist das Ergebnis eines Lebensstudiums, das wir hier als reife Frucht erhalten. Nach einer eingehenden Darlegung der Christenbuße im Neuen Testament führt

<sup>2</sup> Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Stellung der paulinischen Erlösungslehre. Würzburg 1940, Rita-Verlag. M 4.80

<sup>3</sup> Die Bußlehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bußdisziplin. Freiburg 1940, Herder. M 2.40.

<sup>4</sup> Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Bonn 1940, Hanstein. M 22.—.

uns der erfahrene Verfasser durch die gesamte frühchristliche Bußliteratur im Abendland bis hin zu Tertullian, dem extremen Rigoristen, und Cyprian, dem energischen, aber so seelsorgeergriffenen Bischof von Karthago, und im Orient bis zu Origenes, dem eigentlichen Begründer der bis heute lebendigen besonderen Art östlicher Buße in der mehr betonten persönlich-asketischen Heiligung. Die vielen Untersuchungen über die Entwicklung der Buße im Urchristentum, seien es Einzeluntersuchungen, seien es Gesamtdarstellungen, wie sie uns vor allem Paul Galtier in seinem klassischen Werk „L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles“ (1932) geschenkt hat, wurden von Poschmann zu einem Gesamtblick vereinigt, wozu ihn seine eigenen früheren zahlreichen Teilveröffentlichungen besonders befähigten. Dabei ist bewußt von einer allzu ideengeschichtlichen Betrachtung abgesehen; die einzelnen Werke und ihre Verfasser sollen möglichst unmittelbar zu uns sprechen. Zwei Dinge beweist die Arbeit über jede wissenschaftliche Kontroverse<sup>5</sup> hinaus. Das ist zunächst die innige Verbindung altchristlicher Buße mit dem Herrenwort bei Mt. 16, dem Wort von der Schlüsselgewalt an Petrus. Um diese Gewalt schließt sich der Ring aller frühchristlichen Bußschriften und führt die Buße so eindeutig auf Christus selbst zurück. Neben dem ebenso eindeutigen Ergebnis, daß die kirchliche Buße allen Sündern und allen Sünden offenstand — der Bußrigorismus der Nichtvergebbarkeit einzelner schwerer Sünden ist erst das Werk des montanistischen, nicht des katholischen Tertullian —, ist es dann zweitens das Sakramentale der christlichen Buße, das in dieser Gesamtsicht eindrucksvoll wirkt.

Überzeugend wird gezeigt, wie gerade — mehr noch als in der morgenländischen — in der abendländischen Kirche, in der das disziplinäre Element der öffentlichen Kirchenbuße so scharf ausgeprägt war, dieses Sakramentale aufs deutlichste hervortritt, und damit das eigentlich Heiligende, Religiöse. Wir müssen gründlich umlernen, wenn wir meinten, daß die scharfe äußere Bußform der alten Kirche zu großen Wert auf das Persönliche im Büßen legte. Denn all dieses Büßen war kirchliches Büßen, alles Verzeihen kirchliches Verzeihen, und damit sakrale, sakramentale Wiederaufnahme in das strömende Leben der geistgetragenen, heiligenden Kirche. So enthüllen auch nach dieser Seite die Bücher von Koenen und Poschmann eine Linie christlichen Denkens im Hinblick auf das Verhältnis von Welt, Mensch und Planen Gottes: nicht nur die Ratio, die Vernunft, nicht nur das ganze Weltsein, nein, auch der Mensch in seinem Wesen und Handeln nimmt in der Gnade teil am Heilsplanen und Heilstun Gottes. Es erfüllt sich hier wieder die frohe, offene christliche Auffassung vom Irdischen, das nicht bloß irdisch ist, sondern durch die Gnade der göttlichen Ordnung angehört.

Heinrich Weisweiler S. J.

#### GEIST DES HEILIGEN FRANZ VON ASSISI

Die neue Ausgabe der „Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi“, die Ottokar Bonmann in wohlgelegener Übertragung und mit reichen Einführungen

vorlegt<sup>1</sup>, ist bewußt dem Heiligen gewidmet als „dem Patron des katholischen Laienapostolats“: weil er einerseits „nicht Priester“ war, andererseits aber „sich in seiner apostolischen Gesinnung gedrängt (fühlte), die ganze Welt zu christianisieren“ (V). So dürfte der wahre Geist des heiligen Franz auch der wahre Geist eines „katholischen Laienapostolats“ sein, und die viel erörterte „Mündigwerdung des katholischen Laien“ dürfte vom heiligen Franz her ihre wahre Form empfangen.

Diese „Mündigwerdung“ hat, von den Wehen der Reformation und des Jansenismus her, gern die Form einer „Spannung“ oder eines „Kampfes“ oder überhaupt einer „Tragik“ gegenüber der „offiziellen Kirche“. Sie erscheint leicht entweder im Affekt gegen einen „Hochmut“ oder eine „Naivität“ des „Klerus“. Hier spricht ergreifend das „Testament“ des „heiligen Laien“ Franziskus, in dem das „allgemeine Priestertum“ der Reformation allzu schnell seinen Vorläufer sah: „Dann gab mir der Herr — und er gibt mir immer noch — zu den Priestern, die nach der Vorschrift der heiligen Kirche in Rom leben, wegen ihrer Weihe ein unbegrenztes Vertrauen. An sie will ich mich wenden, selbst wenn sie mich verfolgen sollten. Wäre ich auch so weise wie Salomon und käme zu den armseligsten Priestern in der Welt, so will ich doch in ihren Pfarreien gegen ihren Willen nicht predigen. Sie und alle andern will ich achten, lieben und ehren als meine Herren. Über ihre Sünden will ich hinwegsehen, weil ich den Sohn Gottes in ihnen erblicke und sie hoch über mir stehen. Das tue ich deshalb, weil ich in dieser Welt vom höchsten Sohn Gottes mit leiblichem Auge allein seinen heiligsten Leib und sein heiligstes Blut sehe. Sie nehmen ihn in ihre Hände, und sie allein teilen ihn den andern aus“ (48 f.).

Die „Mündigwerdung“ des katholischen Laien hat ferner mit Vorliebe eine „Freiheit des Evangeliums“ zur Form: das personale Verhältnis zum Herrn, in lebendiger Nachfolge. Dem gibt der Heilige ohne Frage in seiner zweiten Regelfassung den schönsten Ausdruck: „So wollen wir denn nichts anderes wünschen und verlangen, an nichts Gefallen und Ergötzung finden als an unserem Schöpfer und Erlöser und Heiland, dem allein wahren Gott, der ist die Fülle des Guten, jedes Gut, das vollständige Gut, das wahre und höchste Gut: der allein gut ist, gnädig und sanftmütig, milde und angenehm, der allein heilig, gerecht, wahr und gerade ist; der allein gütig, unschuldig und rein ist; von dem, durch den und in dem alle Verzeihung ist, alle Gnade, alle Herrlichkeit aller Büßer und Gerechten, aller Seligen, die im Himmel an seiner Freude Anteil haben“ (36). — Aber dieses lebendig Christozentrische äußert sich in einer Frömmigkeit, die unbesorgt um den Vorwurf auf „Werkdienst“ ist und darum nicht nur immer neu das „Göttliche Offizium“ betont, sondern auch vielfach wiederholte Vaterunser empfiehlt (12 ff. usw.). Es ist ein Leben in der Frohbotschaft, das sich doch mit Vorliebe als Stand der „Buße“ bezeichnet. Und es ist eine wahre Mystik des Kreuzes, die schlicht und kindlich an der Hand Mariens geht: wie die eine und einzige Antiphon des „Offiziums vom Leiden des Herrn“ eine

<sup>5</sup> Es sei dafür auf eine eingehende Besprechung im kommenden Aprilheft der „Scholastik“ verwiesen.

<sup>1</sup> Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, ins Deutsche übertragen von Ottokar Bonmann. 80 (XII u. 179 S.) Freiburg 1940, Herder. M. 4.—