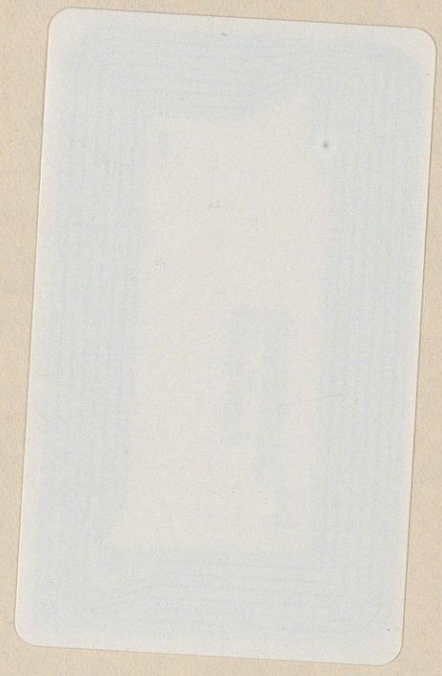

N12<525347220 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

138.
BAND

Christophorus-Verlag — Herder K. G., Freiburg i. Br.
1941

Alle Rechte vorbehalten



Gh 2449.

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

Inhalt des einhundertachtunddreißigsten Bandes

Abhandlungen

Seite

Becher, Hubert, Adalbert Stifter 78
— Das spanische Wesen 257
Brunner, August, Religionsgeschichte und Absolutheit des Christentums 37
Closen, Gustav E., Vom Deuten und Deuteln an Gottes Wort . 281
Cloß, Alois, Urzeitforschung in der Sicht von heute 48
— Um die Urzeit der arischen Vorgermanen 71
Delp, Alfred, Das Volk als Ordnungswirklichkeit 5
— Weltgeschichte und Heilsgeschichte 245
Demleitner, Josef, Schau in das Volk durch Familienforschung 15
Dumoulin, Heinrich, Das Erlebnis der »großen Befreiung« im Zen-Buddhismus 182
Grentrup, Theodor, Der volksdeutsche Einschlag im Katholizismus Brasiliens 194
Hartmann, Gerhard, Das astronomische Ereignis 1940/41 und der Stern der Weisen 234
Hermes, Annemarie, Bei den Aussätzigen in Agua de Dios . . 87
Heselhaus, Franz, Die Nachtkerze 159
— Tomaten — als Waffen 264
Kirschbaum, Engelbert, Baukunst und Volk 54
Koch, Karl, Die Bedeutung der Frau für das frühe Christentum der Germanen 116
Kreitmaier, Joseph, Über den Sinn der christlichen Kunst. Eine Erwiderung 291
Krose, Hermann A., Geburtenrückgang im klassischen Altertum 186
Kuhlmann, Helene, Das Kriegserlebnis bei Hans Carossa . . . 141
Lotz, Johannes, Vom Ringen des Menschen mit Gott 105
Lützeler, Heinrich, Über den Sinn der christlichen Kunst . 254, 287
Noppel, Constantin, Laienpastoral 146
Pribilla, Max, Tapferkeit 1
— Tapferkeit und Christentum 42
— Zum Gespräch zwischen den Konfessionen 211
Rechtmann, Heinrich J., Das Menschenbild der Existenzphilosophie und der christliche Glaube 177
Schumacher, F., Der Geist der Baukunst 55

Seite

Schütte, Franz Joseph, Der japanische Volkscharakter in der Sicht Valignanos 81
Sellmair, Joseph, Neue Tragik und Tragödie 153
Siegmund, Georg, Der Sinn des Ganzheitsbegriffes in der Biologie 123
Simon, Paul, Über den Fortschritt in der Philosophie 295
Vries, Wilhelm de, Die liturgischen Sprachen der katholischen Kirche 111
Wolf, Julius, Die Grundlagen im historischen Bild Kaiser Julians 219
Zeiger, Ivo, Das neue bürgerliche Gesetzbuch Italiens 22
Zerwick, Max, Evangelium in heutiger Sicht 225

Umschau

Balthasar, H. Urs v., Söhngens Begriff des Mysteriums 60
Barbera, M., u. H. Becher, Schule in Italien und Spanien 238
Becher, H., Selbstzeugnisse von Dichtern 61
— Germanenforschung 133
Doergens, H., Marc Aurels Persönlichkeit 101
Dumoulin, Heinrich, Eine geistige Gewalt des katholischen Japan . . 306
Fröbes, Joseph, Ziel und Wert der heutigen Graphologie 29
Loosen, J., Neue Literatur zur Corpus-Christi-Theologie 129
Przywara, Erich, Humanismus 25
— Geist des heiligen Franz von Assisi 165
— Erde und Geist 272
— Neuer Thomismus 301
Rahner, Hugo, Iñigo López de Loyola 94
Schultze, Bernhard, Personalistische Wandlung Berdjajews 100
— Ostkirchliche Umschau 269
Timmermans, R., Kirche und Staat in Portugal 204
Weisweiler, H., Zeitfragen im Licht von Schrift und Dogma 163
Zacher, Fr. X., Bischof Heinrich Hofstätter 303

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertachtunddreißigster Band

Seite

Alfes, G., Glaubensverkündigung an die weibliche Jugend 208
Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann 65
Angermair, R., Das Band der Liebe . 169
Antweiler, A., Weg zum Glauben . . 208
Antz, J., Heiliges Erbe 308
Aprendt, J., u. A. Stifter, Lesebuch . 78
Aretino, L., Dantes Leben 68
Asmussen, H., Die Kirche und das Amt 168
Auer, H., Heinrich Hansjakob 313

Bacmeister, E., Die Tragödie ohne Schuld und Sühne 153
Bäumer, G., Wolfram von Eschenbach . 312
Ball-Hennings, E., Das flüchtige Spiel 244
Banniza v. B., H., Deutsche Geschichte in Ahnentafeln 310
Bauer, W., Wehrhafter Glaube 64
Bayer, Fr. J., Dantes Göttliche Komödie 209
Beeking, J., Grundlagen der erzieherischen Führung 308
— Das Geheimnis der christlichen Erziehung 308
Beil, A., In Christo Jesu 170
Benkiser, N., Das dritte Rom 209
Benesch, O., Der Maler Albrecht Altdorfer 35
Benz, R., Lösung und Bindung 64

	Seite
Bergengruen, W., Der Tod von Reval	67
Bergmann, B., Heiliges Erbe	308
Bernberg, H., Singt dem Herrn ein neues Lied	102
Bernier, A., Un cardinal humaniste	103
Bidez, J., Julian der Abtrünnige	219
Biedermann, H. M., Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus	164
Binder, H., Deutschland, Heilig Herz der Völker	65
Boehm, M. H., Das eigenständige Volk	6
Bonmann, O., Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi	165
Botzenhart, E., Deutsche Revolution 1806—1813	310
Brandes, Pr., Buschi	243
Braun, W., Christoph Thomas Scheffler, ein Asamschüler	175
Braunfels, W., Kleine italienische Kunstgeschichte	68
Brentano, Kl., Das unsterbliche Leben	61
— P. A. v., Schattenzug der Ahnen	61
Breysig, K., Die Geschichte der Menschheit	51
Brost, E., Abälard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa	33
Buchner, M., Christliche und deutsche Charakterköpfe	69
Bülow, Fr., Hegel, Volk, Staat, Geschichte	241
Camenzind, J. M., Ein Stubenhocker fährt nach Asien	174
— Jugend am See	314
Caspar, J., Berufung	146
Casper, J., Geheimnisse unseres Glaubens	208
Dausend, H., Das interrituelle Recht im C. I. C.	167
Degenhart, B., Antonio Pisanello	277
Dehn, G., Jesus Christus, Gottes Sohn	225
Deimel, L., Leib Christi	131
Dessauer, Ph., Der Anfang und das Ende	241
Dillersberger, J., Markus	225
Dittmer, H., Heinrich Pforr	68
Drexel, K., Feldkurat in Sibirien	168
Droste-Hülshoff, A. v., Das Geistliche Jahr	65
Eberlein, K. K., Caspar David Friedrich	277
Ebert, J., Joseph Haydn	103
Echternach, H., Die verborgene Wahrheit	172
Eck, O., Seeräuberei im Mittelmeer	309
Eckhardt, K. A., Ingwi und die Ingweonen	63
Eckstein, H., Vierzehnheiligen	210
Ehrle, G., Leben spricht zu Leben	208
Ehrlich, W., Das Verstehen	172
Ein Leib, ein Geist	269
Emrich, R. S., The conception of the Church in the writings and life of Friedrich v. Hügel	33
Englhauser, J., Metaphysische Tendenzen in der Psychologie Diltheys	33
Euringer, R., Der Serasker	66
Evers, H. G., Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur	34
Ewald, H. K., Der Kampf um Gott	207
Fechter, P., Die Gärten des Lebens	67
— Der Herr Ober	244
Fellerer, K. G., Musik in Haus, Schule und Heim	102
Fendt, L., Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie	163
Fiedler, H., Dome und Politik	58
Franke, H., Die frohe Botschaft	104
Freyberger, C., Bajuwarisches und Barockes	277
Frieling, H., Die Sprache der Farben	34
Fuchs, Fr., Das unsterbliche Leben	61
Gehlen, A., Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt	27
Georgi, C. R. A., Die Confessio Dosithei	271
Germ. Nat.-Museum. Anzeiger 1936—1939	210
Gerstner, F. X., Tagebuch eines Dorfphilosophen	34
Giesecke, H. E., Die Ostgermanen und der Arianismus	135
Gogniat, J., Kleine Grammatik des Gregor. Gesanges	102
Graber, R., Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung	276
Grabert, H., Der Glaube des deutschen Bauerntums	311
Grimm, L., Der katholische Christ in seiner Welt	208
Grönbech, W., Kultur und Religion der Germanen II	63
— Kultur und Religion der Germanen	134
Grosschopff, E. v., Seelische Störungen in ihrer Entstehung und Bedeutung, Behandlung und Bekämpfung	34
Gulbranssen, T., Und ewig singen die Wälder	105
— Das Erbe von Björndal	105
Hadlich, H., Die Idee des Gesetzes in der praktischen Vernunft	172
Hanfstaengl, E., Cosmas Damian Asam	175
Hanse, H., „Gott haben" in der Antike	207
Hartig, O., Der Bamberger Reiter	58
Hartlaub, F., Don Juan d'Austria	310
Hartmann, N., Der Aufbau der realen Welt	274
Hazard, P., Die Krise des europäischen Geistes	297
Heider, Fr., Der Begriff des Lebendigen in Diltheys Menschenbild	136
Heiseler, B. v., Ahnung und Aussage	63
Hengstenberg, H. E., Von der göttlichen Vorsehung	32
Hering, E., Das Werden als Geschichte	241
Hertling, L. v., Theologia ascetica	34
Hieronimi, M., Junger Deutscher vor Gott	272
Hönn, K., Konstantin der Große	69
Hofmann, K., Seelsorge und kirchliche Verwaltung im Kriege	168

	Seite
Hollatz, D., Frauenlob	314
Hubele, O., Familienbiologische Untersuchungen in der Nordmark	243
Jakobs, H., Kirchenmusikalische Gegenwartsfragen	102
Janeff, S., Dämonie des Jahrhunderts	272
Jansen, B., Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant	171
Iriarte, M. de, Dr. Juan Huarte de San Juan	67
Iserland, O., Die Kirche Christi	133
Kalthoff, H., Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel	313
Kirchhoff, K., Über dich freut sich der Erdkreis	276
Kirchliches Handbuch 1939/40	104
Kirschweng, J., Trost der Dinge	244
— Lieder der Zuversicht	244
Klute, Fr., Handbuch der geographischen Wissenschaft	173
Knittermeyer, H., Immanuel Kant	136
Koenen, J., Die Bußlehre Richard Hookers	104
Kötter, E., Weg des Kindes zu Gott	308
Kolping, A., Anselms Proslogion	163
Koster, M. D., Ekklesiologie im Werden	130
Krabbel, G., Caritas Pirkheimer	69
Krein, D., Die drei Erben vom Haldenhof	67
Kroener, W., Die Wiedergeburt des Magischen	312
Kruckenhauser, St., Verborgene Schönheit	209
Lambert, K., Der Meister von Ulm	279
Lambotte, P., Hans Memling, der Meister des Schreines der heiligen Ursula	35
Laros, M., Das christliche Gewissen in der Entscheidung	169
— Katholischer Glaube	208
Le Fort, G. v., Die Abberufung der Jungfrau von Barby	278
Lense, En., Wege zur Klosterpforte	208
Lindemann, H. A., Weltgeschehen und Welterkenntnis	172
Lommel, H., Der arische Kriegsgott	64
Lützeler, H., Die Kunst der Völker	276
Mackowsky, H., Michelangelo	69
Malebranche nel terzo centenario della nascita	170
Martini, Fr., Heinrich v. Kleist	313
Maurer, W., Bekenntnis und Sakrament	167
Meinecke, Fr., Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte	241
Meyer-Lüne, F., Gott über den Menschen	314
Mies, P., Carl Leibl (1784—1870)	210
Miller, A. M., Der Steigbachsee	314
Minkner, K., Die Stufenfolge des myst. Erlebnisses bei W. Law	137
Mosler, K., Dante	68
Moßhamer, O., Werkbuch der religiösen Mädchenführung	208
Motzat, H. L., Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst	170
Müller, G., Schicksal und Saelde	64
— G. E., Der Mensch im Sein	172
— J., Deutsches Bauerntum	311
— M., Sein und Geist	301
Müseler, W., Europäische Kunst	174
Naumann, H., Germanisches Gefolgschaftswesen	136
Newman, J. H., Das Mysterium der Dreieinigkeit	136
Nietzsche, Fr., Werke und Briefe	136
— Werke 5. Bd.	136
Nitsche, J., Stimmen der Stille	209
Nohl, H., Charakter und Schicksal	308
Oellers, W., Die Gewalt der Waffen	279
Oettinger, K., Altdeutsche Bildschnitzer der Ostmark	175
Ott, P., Die Umgestaltung in Christus	168
Otto, R., Reich Gottes und Menschensohn	136
Peil, R., Werkbuch der katholischen Religion	208
Pelloux, L., La Logica di Hegel	170
Penk, H., Der dunkle Strom	67
Perl, Ä.. Der singende Pfeil	34
Peterich, E., Kleine italienische Kunstgeschichte	68
— Sonette einer Griechin	313
Peters, Fr. E., Preis der guten Mächte	244
— H., Köln	210
Peterson, E., Apostel und Zeuge Christi	32
Petriconi, H., Spanisch-Amerikanische Romane der Gegenwart	68
Planiscig, L., Donatello	69
Poschmann, B., Paenitentia secunda	164
Preradovic, P. v., Pave und Pero	138
Prümm, K., Christentum als Neuheitserlebnis	134
Radecki, S. v., Die Welt in der Tasche	313
Rademacher, L., Mythos und Sage bei den Griechen	138
Redslob, E., Des Reiches Straße	310
Reisch, E., Martin Deutingers Geschichtstheologie	241
Rheindorf, K., Erde und Wind	314
Rinna, J., Die Kirche als Corp. Chr. Myst. beim hl. Ambrosius	132
Robin, L., Platon	170
Rosenstock, Der	314
Rothacker, G., Sudetenland und das deutsche Prag	174
Rüssel, H. W., Gestalt eines christlichen Humanismus	29
Sacher, Fr., Der Guckkasten	314
Sauer, E., Die religiöse Wertung der Welt	170
Schäfer, D., Durch Christus zum Vater	208
— T., De Religiosis C. I. C.	168
Scharfe, S., Deutsche Dorfkirchen	278

Seite

Schaumann, R., Der schwarze König . 66
Scheeben, M. J., Briefe nach Rom . . 207
Schellberg, W., Das unsterbliche Leben 61
Schenk, E. v., E. T. A. Hoffmann . . . 26
Schiller, G., Bilder zur Bibel 209
Schmidlin, J., Kirchliche Zustände während des 30jährigen Krieges 310
Schmidt, E., Kultur der orientalischen Völker 64
— Fr., Kleine Logik der Geisteswissenschaften 172
— K. D., Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum 133
Schneider, Fr., Praxis der Selbsterziehung 308
— R., An den Engel der Wüste 62
Schnell, H., Vom Zeichnen und Bauen . 277
Schott, M., Deutsches Land zu Dürers Zeit 35
Schröder, R. A., Vergil 65
Schröteler, J., Die Erziehung in den Jesuiteninternaten 202
Schütz, P., Das Evangelium 225
Schulte, J. Chr., Zwischen zwei geistigen Welten 207
Schumacher, Fr., Der Geist der Baukunst 55
Seidel, J., Unser Freund Peregrin . . 278
Sellmair, J., Der Mensch in der Tragik 153
Siegmund, G., Christentum und gesundes Seelenleben 34
Siegmund-Schultze, Fr., Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan 167
Siewerth, G., Der Thomismus als Identitätssystem 33
Smits, M. v. Waesberghe, De Geest van Sint Ignatius 99
Söhngen, G., Wesensaufbau des Mysteriums 60
— Symbol und Wirklichkeit 60
Spiegel, J., Das Markusevangelium . . 225
Spreckelmeyer, H., Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Fr. Baader 173
Steiff, U., Nietzsches Philosophie des Triebes 136
Stephan, H., König ohne Reich . . . 67
— Die glückhafte Schuld 278
Stifter, A., Gesammelte Werke 78
— und J. Aprendt, Lesebuch 78
Storck, K., Lebendige Familie 308
Süßenguth, A., Die Alchemie im Lichte des 20. Jahrhunderts 312
Suzuki, D. F., Die große Befreiung . . 182

Seite

Taeger, Fr., Das Altertum 309
Theiß, K., Vater und Mutter 308
Thielicke, H., Wo ist Gott? 207
Timmermans, R., Aufzeichnungen, Flug und Tod des Geo Chavez 278
Trakl, G., Aus goldenem Kelch 66
Tyciak, J., Der christliche Osten . . . 269
— Mariengeheimnisse 276

Ut omnes unum sint 269

Vermeulen, E., Remi Braem 66
Vernekohl, W., Der letzte Steding . . 66
Verschaeve, C., Rubens 68
Vietta, E., Ritt durch den Fezzan . . 174
Vossler, K., Einführung in die span. Dichtung des goldenen Zeitalters 67
— Poesie der Einsamkeit in Spanien . . 260
Vries, W., Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten 166
Vring, G. v. d., Die kaukasische Flöte . 279

Wagner, W., Die Kirche als Corp. Chr. Myst. beim jungen Luther 132
v. Waldburg-Wolfegg, J., Lucas Moser 174
Walter, E., Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament 32
Weber, H., Das Wesen der Caritas . . 169
Wehner, J. M., Elisabeth 279
Weigand, W., Welt und Weg 62
Weihnacht der Völker 104
Weingartner, J., Tempel und Paläste . 175
Weinhold, K., Altnordisches Leben . . 63
Weinstock, H., Sallust 65
Weismantel, L., Die Letzten von Sankt Klaren 69
Wibmer-Pedit, F., Liebenfrauenwunder 67
Wilm, H., Die gotische Holzfigur . . . 277
Wilsmann, Chr., Die zersägte Jungfrau 312
Winkler, Fr., Altdeutsche Meisterzeichnungen 174
Winninghoff, A., Choralmeßbuch . . 102
Wolde, L., Aischylos 65
Wüllenweber, Fr., Germanische Jungmannschaftszucht 133

York v. Wartenburg, P., Italienisches Tagebuch. Neue Ausgabe 25

Zacher, Fr. X., Heinrich Hofstätter . . 303

TAPFERKEIT

Von Max Pribilla S. J.

Wer in der Summa Theologica des heiligen Thomas von Aquin die Secunda Secundae, d. h. den zweiten Teil des zweiten Teiles aufschlägt, wird mit einigem Staunen gewahren, welch ausführliche und eindringliche Untersuchungen dort über das Wesen der einzelnen Tugenden und Laster angestellt werden. Mit höchster Sorgfalt wird zunächst der Begriff der jeweiligen Tugend geprüft und dann diese Prüfung auf ihre Einteilungen, Ergänzungen und Gegensätze ausgedehnt. Alles erreichbare Wissen wird herangezogen, um die Darlegungen ebenso gründlich wie anschaulich und praktisch zu gestalten. Der Meister der Schule folgt hierin dem Vorbild sowohl der großen griechischen Philosophen als auch der Kirchenväter, wie er zugleich das hervorragendste Muster für die späteren Scholastiker ist in ihren eingehenden, oft auch weitschweifigen Traktaten „De virtutibus".

Schon die einfache Tatsache dieser genauen Untersuchungen gibt über die Blickrichtung Aufschluß, in der die Scholastiker das sittliche Leben betrachteten. Sie gingen in ihrer Ethik von dem Leitgedanken aus, daß der Mensch sein Leben nicht nach Art eines Dilettanten „improvisieren", sondern als vernunftbegabtes Wesen nach festen, sicheren Grundsätzen ordnen und aufbauen solle. Darum sahen sie in der Klärung und Umgrenzung der sittlichen Begriffe und Normen ein Werk von größter Bedeutung für die rechte Lebensführung. Denn sie wußten sehr wohl, daß in dem sittlichen Bereich unter dem Einfluß der Leidenschaften Irrtümer und Selbsttäuschungen häufig das Urteil verwirren und gewaltiges Unheil anrichten. Jede Tugend kann durch eine leichte Verschiebung zum Zerrbild werden, und das Laster, ja das Verbrechen kann sich den Schein der Tugend oder gar des Heroismus geben.

Nach christlicher Auffassung ist dem Menschen hienieden die Aufgabe gestellt, so durch die irdischen Dinge hindurchzugehen, daß er die ewigen nicht verliere. Die Tugenden sind nun gleichsam die geistige Rüstung, die ihn befähigen soll, dieser Aufgabe gewachsen zu sein. Neben den drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die für das übernatürliche Leben der Seele letztlich entscheidend sind, gibt es die vier Kardinaltugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Mäßigkeit, in deren Übung sich der sittliche Mensch zu bewähren hat. In dieser Schlachtreihe der Tugenden fällt der Tapferkeit die besondere Rolle zu, den Willen auch gegen die stärksten Widerstände zu festigen, die sich der Erfüllung der Pflicht und der Durchsetzung des Guten entgegenstellen.

In ernster Kriegszeit, da Millionen draußen im Feld ihre Tapferkeit bis zum äußersten Einsatz von Blut und Leben bewähren und andere Millionen in der Heimat schwerste Opfer bringen, dürfte es gewiß angebracht und der Mühe wert sein, sich über das Wesen der Tapferkeit Klarheit zu verschaffen. In dem Lehrgut der Scholastik ist darüber eine Fülle von scharfsinnigen Erkenntnissen und reichen Lebenserfahrungen gesammelt und übersichtlich geordnet, so daß wir nicht irregehen werden, wenn wir uns an dieser Quelle unterrichten, was die Tapferkeit ist und nicht ist und welche Eigenschaften erforderlich sind, damit sie ihr Wesen und ihren Glanz voll entfalten kann.

Nach der klassichen, von der Scholastik aufgenommenen Begriffsbestimmung ist die Tapferkeit die feste Gewilltheit, nach Maßgabe der Vernunft Gefahren zu bestehen und Übel zu erdulden[1]. Sie ist also (wie jede Tugend) wesentlich eine Kraft der Seele, nicht der Nerven und der Muskeln. Niemandem ist deshalb der Weg zur Tapferkeit versperrt. Damit ist freilich keineswegs geleugnet, daß körperliche Gesundheit und Stärke eine günstige Vorbedingung für tapfere Haltung schafft, während körperliche Schwäche naturgemäß auch zu geistiger Kraftlosigkeit und Nachgiebigkeit verführt; denn die Mattigkeit des Leibes teilt sich leicht den Erwägungen und Entschließungen der Seele mit. Man wird daher für gewöhnlich von kranken oder müden Menschen kein hohes Maß von Tapferkeit erwarten dürfen. Um so bewundernswürdiger, wer mit starker Seele einem siechen Körper tapfere Entschlüsse und Leistungen abringt.

Wenn wir an Tapferkeit denken, taucht alsbald vor uns das Bild des Soldaten auf, der sich mit Todesverachtung dem Feind entgegenwirft. Doch bleibt dabei bestehen, daß die Tapferkeit neben dem aktiven Element ein passives einschließt. Sie umfaßt also eine doppelte Leistung: Tragen und Wagen (sustinere et aggredi), und mit feinem psychologischen Verständnis für die menschliche Natur wird beigefügt (S. th. 2, 2, q. 123, a. 6), daß im standhaften Ertragen der Übel die größere geistige Leistung liegt, weil die Ablenkung der Aufmerksamkeit durch die eigene angespannte

[1] Vgl. Cicero, De invent. II, c. 53: „Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio."

Tätigkeit fehlt. So ist das Stillehalten im Trommelfeuer dem tapferen Soldaten schwerer als das kühne Vorwärtsstürmen beim Angriff; es kann sich bis zu einer Zerreißprobe der Nerven steigern, so daß der Aufbruch zum Gegenstoß wie eine Befreiung empfunden wird.

Mag es nun um das Wagen oder das Tragen gehen, in beiden Fällen bezeichnet Tapferkeit kein blindwütiges, triebhaftes oder starrsinniges Handeln, sondern ein Verhalten, das von der Vernunft geleitet wird und vor ihr bestehen kann. Entzieht sie sich der Herrschaft der Vernunft, sucht sie leichtfertig und übermütig die Gefahr um der Gefahr willen auf, so wird sie zur Tollkühnheit, in deren Namen schon der Mangel an Besonnenheit deutlich zum Ausdruck kommt. Jedes Spielen mit der Gefahr liegt dem Tapferen ebenso fern wie das Prahlen mit der eigenen Macht oder die Unterschätzung des Feindes. Das Wissen um die eigene Grenze bewahrt ihn vor Versuchen, die seine Kraft übersteigen und an ihrer Maßlosigkeit zerbrechen würden.

Der Tapfere unterscheidet sich also sehr von den krampfhaften Adepten des „gefährlich leben". Er baut seine Hütte nicht absichtlich an den Vesuv und verschmäht keineswegs „Sicherungen". Selbst im Heerwesen, dessen Element die Gefahr und dessen Standestugend die Tapferkeit ist, schließt die Erziehung zum kämpferischen Einsatz die Sorge für die möglich größten Sicherungen nicht aus, sondern ein. Jede gewissenhafte Heerführung ist bestrebt, die Gefahren für die eigenen Truppen zu verringern und den Soldaten gegen neue Angriffswaffen neue Schutz- oder Verteidigungsmittel zur Verfügung zu stellen. Darum vergibt sich der Tapfere auch nichts, wenn er vor jedem Schritt das Gelände behutsam abtastet, den günstigen Augenblick abwartet oder je nach dem Ausfall der Erkundung den beabsichtigten Schritt unterläßt. In diesem Sinn kann die Vorsicht der bessere Teil der Tapferkeit sein (vgl. Weish. 6, 1). Selbst ein Zurückweichen vor dem Feind, um der Gefangennahme zu entgehen, widerspricht an sich nicht dem Geist der Tapferkeit (Matth. 10, 23), wie ja auch ein militärischer Rückzug, der durch die Gesamtlage geboten ist, keineswegs eine Beeinträchtigung der kämpferischen Ehre bedeutet. Wer freilich einer Gefahr unter allen Umständen entgehen will, kann nicht als tapfer gelten; er ist übrigens meist auf dem geradesten Weg, ihr später in weit schlimmerer Form zu begegnen. Wie nüchternste Überlegung und sorgfältigste Vorbereitung, verbunden mit Kühnheit und Zähigkeit in der Ausführung, am sichersten den Sieg verbürgen, so ist nicht eine lodernde Begeisterung, die leicht wie ein Strohfeuer niederbrennt, auch nicht ein Flackern zwischen Übermut und Verzagtheit, sondern eine ruhige Gelassenheit, die das Ziel klar im Auge behält und mit unbeirrter Beharrlichkeit auf dasselbe zuschreitet, die beste innere Haltung, um das Werk der Tapferkeit zu vollbringen.

Da mit jeder Gefahr die Unübersichtlichkeit ihres Verlaufs und die Unsicherheit des Erfolgs gegeben sind, so gehört es zur Tapferkeit, die Gefahr im Geist vorwegzunehmen, d. h. sich über die Natur der drohenden Gefahr mit ihren verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten ein klares Urteil zu bilden und danach das eigene Verhalten im voraus zu bestimmen, ohne es in die Fessel einer starren Regel zu zwingen[2]. So kann einerseits nichts Unerwartetes den Wachsamen überraschen, verwirren und niederschlagen, anderseits ist der nötige freie Spielraum für eine elastische Abwehr gesichert. Dagegen ist es nicht ratsam, sich die Übel, die hereinbrechen können, in allen ihren Einzelheiten, auch den gräßlichsten, auszumalen; denn die lebhafte und zusammengedrängte Vorstellung aller möglichen Übel, die doch vielleicht nie Wirklichkeit werden, wäre eine kaum tragbare Belastung und könnte den letzten Hoffnungsschimmer auslöschen, so daß der Tapfere richtig handelt, wenn er seine Aufmerksamkeit von den ihn bestürmenden Schreckgespenstern der Zukunft ablenkt. Nicht ohne Weisheit hat die Vorsehung über die Dinge, die da kommen werden, einen dichten Schleier gebreitet. Aber in Zeiten ganz außerordentlicher Gefahr, wo alles gewagt werden muß, um alles zu gewinnen, kann es notwendig und heilsam sein, durch einen einzigen schnellen Griff den Vorhang zurückzureißen, der den gähnenden Abgrund verbirgt, um durch ein jähes Entsetzen in sich und andern die äußerste moralische Kraft zu wecken und noch in letzter Minute die Lage zu retten. Freilich ist das ein nur spärlich verwendbares Mittel, das eben allein in der höchsten Not gestattet ist und durch Abnutzung sofort seine Wirkung verliert. Doch ist es unleugbar, daß der Mensch z. B. in plötzlicher Todesgefahr Leistungen vollbringt, deren er sonst nicht fähig wäre.

Wenn die Tapferkeit in erster Linie als eine Kraft der Seele bezeichnet wird, so darf das nicht zu der Ansicht verleiten, als ob es nur auf die innere Gesinnung ankäme und die äußere Tat gleichgültig wäre. Wohl spielen sich die schwersten sittlichen Kämpfe auch des Tapferen in der stillen Kammer des Gewissens ab, das menschliche Herz ist der Schauplatz der größten Siege und der schmählichsten Niederlagen; aber das äußere Verhalten ist das Spiegelbild des Innern, es offenbart die Stärke oder die Schwäche des Entschlusses. Das ist wohl zu beachten, damit niemand sich schon deshalb für einen Helden halte, weil er in Träumen und Wünschen die gefährlichsten Abenteuer

[2] Vgl. Ambrosius, De offic. I, c. 38 (ML 16, 79); Cicero, De offic. I, c. 23, 81.

besteht. Die Tapferkeit des wirklichen Lebens ist eine wesentlich andere als die Tapferkeit der Phantasie, des Theaters und der Literatur. Höher als der Schwung der Gedanken und Worte gilt die kraftvolle, wortlose Tat. Sehr gut bemerkt ein bedeutender Theologe des 17. Jahrhunderts[3], indem er das Gesagte auf das religiöse Gebiet anwendet und vor naheliegenden Selbsttäuschungen warnt: „Es ist leicht, fern vom Schuß zu sagen: ‚Ich werde gern für Christus das Martyrium, Folter und Geißelung, Hitze und Kälte usw. erdulden'; aber wenn es wirklich Ernst wird, Hitze oder Kälte peinigt, die Glieder zerrissen werden, dann erscheinen jene Qualen in einem ganz andern Licht als anfangs in der bloßen Vorstellung. Deshalb gebe ich gerne zu, daß ein stärkerer, festerer und daher weit verdienstlicherer Wille dazu gefordert wird, um diese Qualen in Wirklichkeit mit Gleichmut zu ertragen, als er hinreichend war, um im Chor oder in der Zelle vor dem Bilde des Gekreuzigten jenen frommen Entschluß oder Vorsatz zu fassen." Darum muß auch der Tapfere beständig an der Stählung seines Willens arbeiten und sich bewußt bleiben, daß vom Vorsatz bis zur Ausführung noch ein weiter Weg ist.

Die Seele der Tapferkeit ist die Liebe zu dem Gut, für das gekämpft und gelitten wird. Von diesem Zielgut empfängt sie ihren Beweggrund, ihr Feuer, ihr Ausmaß und ihre Begrenzung. Tapferkeit ist also niemals Selbstzweck. Der heilige Thomas[4] sagt daher: „Die Tapferkeit sucht in der Überwindung der Gefahr nicht die Gefahr, sondern die Verwirklichung des Gutes der Vernunft." Nicht irgendwelcher Einsatz des Lebens ist der Sinn der Tapferkeit, sondern nur der Einsatz für ein entsprechendes wahres Gut. Je größer also die Anstrengungen und Opfer sind, die gefordert werden, desto höher muß das Gut sein, für das sie gebracht werden; desto stärker muß aber auch die Liebe sein, die zu solchen Anstrengungen und Opfern fähig und bereit ist. Daher ist die Stunde der Bewährung zugleich die Probe auf die Kraft und Reinheit der Liebe und auf die Echtheit der Tapferkeit. Nicht so sehr daß er kämpft, leidet und stirbt, sondern wofür er die Opfer bringt, bestimmt den Wert und die sittliche Rangordnung des Menschen. Diese Erkenntnis bewahrt vor Fehlurteilen. Deshalb weist Augustinus[5] darauf hin, daß für das Martyrium nicht das Leiden, sondern die gerechte Sache entscheidend sei; denn wenn es auf die Leiden allein ankäme, dann würden die Martyrer von vielen Räubern und Verbrechern übertroffen. Eine Tapferkeit vollends, die sich zum Werkzeug der Ungerechtigkeit erniedrigt, zerstört ihr eigenes Wesen. Schon die Stellung der Tapferkeit als dritte Kardinaltugend deutet an, daß sie wie die Klugheit, so auch die Gerechtigkeit zur Voraussetzung hat. Es leuchtet ohne weiteres ein, welch ungeheure Wucht und Kraft der Tapferkeit zufließt, wenn sie aus den höchsten religiösen Motiven gespeist und zu einem sich selbst entäußernden Dienst für Gott und seine Sache emporgehoben wird.

Der eigentliche Feind der Tapferkeit ist die Furcht, und dieser Feind bedroht jeden Menschen. Wer sich brüstet, das Wort Furcht stehe nicht in seinem Lexikon, wiederholt entweder gedankenlos eine hohle Phrase, oder aber er täuscht sich selbst oder will andere täuschen. In irgend einem verborgenen Winkel der Seele lauert ständig die Angst und wartet nur auf die Gelegenheit, in einem unbewachten Augenblick ihr Versteck zu verlassen und ihr verwirrendes Spiel zu beginnen. Darüber ist in der neueren Zeit so viel geschrieben worden, daß es sich erübrigt, die Angst als ein oder das Grundgefühl der menschlichen Natur nachzuweisen. Wohl sind die Übel, die Furcht erregen, bei den einzelnen Menschen verschieden, auch liegt die Furchtschwelle bald höher, bald tiefer; aber jeder Mensch hat eine Stelle, wo er verwundbar ist, und um diese Stelle kreist seine Furcht und seine Empfänglichkeit für Furcht. An dieser Stelle ist er am leichtesten angreifbar und wird ihm die Verteidigung und das Standhalten am schwersten. Hier sind innere Widerstände zu überwinden, und zwar nicht nur einmal, sondern dauernd. Daher ist es notwendig, die Seele gegen diesen innern Feind, den Feigling in der eigenen Brust, zu wappnen, dies um so mehr, als es in Wirklichkeit keine Gefahr gibt, die nicht durch die Einbildungskraft noch gesteigert werden könnte.

Dabei ist wohl zu beachten, daß die Empfindung der Furcht der Tapferkeit nicht widerspricht, sondern geradezu von ihr vorausgesetzt wird; denn die Furcht ist die Witterung um die Nähe der Gefahr. Tapfer ist nicht der Unwissende, der mit einem Blindgänger ahnungslos spielt oder wie ein Nachtwandler an Abgründen vorbeischreitet. Der Tapfere weiß um die Gefahr, um den Druck, der von der Schwere der heranreifenden Entscheidungen ausgeht, und um die Ungewißheit, die wie ein Bleigewicht jeden Entschluß und seine Ausführung belastet. Darum kennt er die Furcht, auch das Pochen des Herzens und das Jagen der

---

[3] Arriaga (1592—1667), Disputationes theologicae in 1, 2, disp. 16, sect. 4, n. 24 (Antwerpen 1644, III 162).

[4] De virtut. card. 1, 4 ad 5: „Fortitudo non intendit inhaerere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis." Ebenso S. th. 2, 2, q. 124, a. 3 c; q. 125, a. 2 ad 2; q. 126, a. 2 ad 1; q. 129, a. 5 ad 2.

[5] In Ps. 34 II 13: „Martyres non facit poena, sed causa" (ML 36, 340); ebenso In Ps. 68, 9 (ML 36, 848).

Pulse; aber er bändigt dieses Gefühl durch die Kraft seines Geistes, daß es ihn nicht überwältige[6].

Der Meistergriff im Kampf gegen die Furcht ist das „agere contra", d. h. das mutige Angehen gegen sie, das Sich-gefaßt-machen auf das Schwerste, Härteste, Bitterste. Mit unüberbietbarer Treffsicherheit und Knappheit sagt Thomas[7]: „Es ist der Tugend eigen, auf den äußersten Grenzfall den Blick zu richten." Da aber unter den zeitlichen Übeln der Tod als die gänzliche Vernichtung der irdischen Existenz das größte ist, so liegt in der Überwindung der Todesfurcht der eigentliche Sieg der Tapferkeit. Nicht als ob dem Menschen nicht auch andere Übel hart zusetzen könnten, aber in der Überwindung der Todesfurcht werden sie mit überwunden. Wer bereit ist, für seine Sache in den Tod zu gehen, dem kann niemand und nichts etwas anhaben; er steht, was den Gipfel der Tapferkeit bezeichnet, unerschütterlich mitten in den größten Gefahren. Wer aber vor dem letzten, schwersten Opfer zurückbebt, büßt damit die beste Kraft seiner Seele ein; er ist in allen seinen Entschlüssen gehemmt und schon im voraus geschlagen, weil er seinen Weg nicht bis zu Ende gehen will. Darum bemerkt Joseph Pieper[8], indem er den scholastischen Gedanken meisterlich in die Sprache der Gegenwart überträgt: „Alle Tapferkeit steht im Angesichte des Todes. Tapferkeit ist im Grunde die Bereitschaft zu sterben, genauer gesagt: die Bereitschaft zu fallen, das heißt: im Kampfe zu sterben.... Eine ‚Tapferkeit', die nicht hinabreicht bis in die Tiefe der Bereitschaft zu fallen, ist in der Wurzel verdorben und ohne Wirklichkeitsmacht."

Das bleibt auch dann wahr, wenn das wirkliche Leben Fälle aufweist, die diesem Grundsatz zu widersprechen scheinen. Es kommt nämlich vor, daß derselbe Mensch, der z. B. in Ausübung seiner Berufspflicht ohne Zaudern die Gefahr des Todes auf sich nimmt, aus Furcht vor Ungnade oder Verspottung nicht den Mut findet, für seine innerste Überzeugung offen einzutreten. Hier liegt zweifellos eine Trübung des Charakters und auch der Tapferkeit vor. Meistens wird die nähere Untersuchung einerseits eine vitale Energie oder einen großen Ehrgeiz, anderseits einen Mangel an geistiger Selbständigkeit und dementsprechend eine starke Abhängigkeit von dem Urteil der andern als Ursachen dieser widerspruchsvollen Erscheinung ergeben (vgl. S. th. 2, 2, q. 131, a. 1 ad 3).

Wie groß und zahlreich die Schrecken sein mögen, die von außen auf den Menschen eindringen und ihm Furcht einjagen, der eigentliche Sitz und Quellort der Furcht ist seine Seele. Daher kommt die schwerste Bedrohung der Tapferkeit jederzeit von innen. Am gefährlichsten ist wohl der Zweifel, der den Tapferen mitten in der Verfolgung seines Zieles oder in der standhaften Erduldung der Pein befallen kann, ob er auf dem rechten Weg und nicht vielleicht das Opfer einer Verblendung sei. Dieser Zweifel kann wie ein Axthieb gegen die Wurzel seiner Kraft wirken und einen Taumel von beklemmender Ratlosigkeit und Angst auslösen. Da in solcher Verwirrung und Umnebelung oft Zeit und Muße zur Überlegung und Beratung fehlen, so vermag nur ein Grundsatz von einem höheren Standpunkt, der über das stürmische Gewoge der schwankenden Eindrücke, Meinungen und Stimmungen emporragt, Festigkeit und Sicherheit zu gewähren. Es läßt sich dabei allgemein der Rat anwenden, den Clausewitz[9] in einer derartigen Lage dem Feldherrn gibt; denn es ist bemerkenswert, daß sich der preußische General hier ganz in Übereinstimmung mit den Lehrern des geistlichen Lebens befindet. Er empfiehlt den „Grundsatz, bei allen zweifelhaften Fällen bei seiner ersten Meinung zu beharren und nicht eher zu weichen, bis eine klare Überzeugung dazu zwingt. Man muß stark sein in dem Glauben an die bessere Wahrheit wohlgeprüfter Grundsätze und bei der Lebhaftigkeit der augenblicklichen Erscheinungen nicht vergessen, daß ihre Wahrheit von einem geringeren Gepräge ist. Durch dieses Vorrecht, welches wir in zweifelhaften Fällen unserer früheren Überzeugung geben, durch dieses Beharren bei derselben gewinnt das Handeln diejenige Stetigkeit und Folge, die man Charakter nennt." Wie man im Sturm nicht den Piloten wechseln soll, so auch nicht seine Grundsätze und seine in ruhiger Sammlung gefaßten Entschlüsse. Wer in gefährdeter Lage einer klaren Linie und eines festen Planes ermangelt, wird naturgemäß ein Opfer seiner eigenen Haltlosigkeit; er wird sich bald gezwungen sehen, das Gesetz des Handelns vom Feind zu empfangen, und geht fast unausweichlich seiner Niederlage entgegen.

Weil die Tapferkeit sich vorzüglich in der Überwindung der Furcht zeigt, hat man mit einem Seitenblick auf das schwächere Geschlecht die Tapferkeit eine männliche Tugend genannt. Das kann nicht den Sinn haben, die Frau von ihr auszuschließen; es will nur besagen, daß die Tapferkeit in besonderem Maß die Sache des Mannes ist. Dieser Vorstellung widerspricht aber nicht selten die Wirklichkeit. Mag dem Mann im Wagen (aggredi) ein gewisser Vorrang gebühren, so übertrifft ihn doch die Frau im geduldigen, ausdauern-

[6] S. th. 2, 2, q. 126, a. 2 c: „Ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat, quod oportet et quando oportet."

[7] S. th. 2, 2, q. 123, a. 4 c: „Ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum."

[8] Vom Sinn der Tapferkeit (Leipzig 1934) 29 f.

[9] Vom Kriege I[3] (Berlin 1867) 58.

den Ertragen von Leiden (sustinere) und im mutigen Überwinden der Menschenfurcht. Ewig denkwürdiges Sinnbild: die frommen Frauen unter dem Kreuz Christi, während die Männer ihr Heil in der Flucht gesucht hatten.

Die Tapferkeit steht in besonderer Beziehung zum Sieg, ja sie ist der normale Weg zu ihm; denn sie stellt sich mit allen ihren Kräften in seinen Dienst und wehrt den Widerständen, die sein Kommen verhindern könnten. Sie hält stand in dunklen Stunden und harrt aus, auch wenn die Übel nicht weichen wollen und das ersehnte Ziel immer weiter in die Ferne rückt. Vor allem beugt sie der Verzagtheit vor, welche die eigene Sache verloren gibt, ehe sie verloren ist, und durch Mangel an Mut und Einsatz auch tatsächlich zum Scheitern bringt.

Aber selbst die größte Tapferkeit bietet keine unfehlbare Bürgschaft für den Sieg. Auch der Held kann nicht einfachhin das Schicksal zwingen. Ja noch mehr! Die Tapferkeit umschließt nicht nur die Bereitschaft zu fallen, sie ist in innerster Seele dem Untergang verwandt. Die Menschen, die unentwegt zu ihrer Pflicht stehen und sich durch Lob oder Tadel der andern nicht beirren lassen, sind am ehesten dem Verdacht, der Mißgunst, der Verfolgung ausgesetzt. Gerade die Tapfersten wagen sich am weitesten vor, gerade die Besten fallen. Damit erschließt sich das tiefste Geheimnis aller Tapferkeit. Je höher sie steigt, desto mehr nähert sie sich der Todesweihe und weist über sich selbst hinaus. Der Unglaube muß hier verstummen; er kann in solch rätselhaftem Schicksal nur Nacht, nur die Finsternis der Sinnlosigkeit und des Nichts erkennen. Das Christentum antwortet auf das große Rätsel, indem es die menschliche Sinnlosigkeit durch die göttliche Weisheit überbietet. Es gehört ja, wie der Philosoph Friedrich Paulsen[10] einprägsam geschrieben hat, zu den unvergänglichen Wahrheiten, die das Christentum verkündet hat: „Die Welt lebt durch den freiwilligen Opfertod des Unschuldigen und Gerechten.... Es bleibt die tiefste geschichtsphilosophische Wahrheit: die Völker leben dadurch, daß die Besten und Selbstlosesten, die Kräftigsten und Reinsten sich selbst zum Opfer darbieten. Was die Menschheit an höchsten Gütern besitzt, durch solche ist es erworben und mit Verkennung, Mißachtung, Ausstoßung, Tod gedankt worden. Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte des Martyrertums." Aber das christliche Martyrertum endet nicht in dumpfer Verzweiflung; es ist überstrahlt von dem Glanz des Ostermorgens. Im Kreuz ist Heil, und zwar überschwengliches Heil; denn die Kämpfe und Leiden dieser Erde sind nichts im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an denen offenbar wird, die Gott lieben und ihre Liebe durch Tapferkeit bis zum letzten beweisen.

[10] System der Ethik I [12] (Stuttgart 1921) 161.

DAS VOLK ALS ORDNUNGSWIRKLICHKEIT

Von Alfred Delp S. J.

„Dieses ist der Sinn der heutigen Unruhe in der Welt: Völker werden Nationen. Völker erwachen zum Bewußtsein ihrer Eigenart, zum Bewußtsein der Sendung und Aufgabe, die schon schlechthin mit der Tatsache gegeben ist, daß jedes Volk eine Sondergestaltung des Menschheitsgedankens ist, daß jedes Volk eine Sonderpersönlichkeit, eine Sonderformwerdung des Menschengeistes von besonderer Prägung und Eigenart darstellt."[1] Mit diesen Sätzen versuchte G. Schmidt-Rohr vor einigen Jahren das gärende Geschehen der Gegenwart auf eine Grundformel zu bringen. Jene wenigen Jahre, vor denen dieser Versuch unternommen wurde, liegen eine ganze geschichtliche Stunde zurück, und die Unruhe, die er deuten wollte, hat sich zu geschichtsbildender Macht verdichtet und die Menschheit in Entscheidungen gezwungen, welche die Bedingungen unseres Lebens auf lange Zeit hinaus formen werden. In diesen Entscheidungen mißt sich Volk an Volk, jedes seine Existenz und seine Zukunft wagend.

[1] Georg Schmidt-Rohr, Die Sprache als Bildnerin der Völker (Jena 1932) 283.

Wir Menschen der Gegenwart sind in diese Entscheidungen miteinbezogen als Glieder unseres Volkes. Ganz vorgängig zur eigenen Stellungnahme wird der eiserne Gang der Geschehnisse bis in unser persönlichstes Leben spürbar. Das Volk, dessen Blut wir tragen und dessen Geist und Kultur wir atmen, das uns sonst vorbewußt in sein Ganzes einbezog, stellt sich in seinen Forderungen und in seinem Schicksal, in das wir unabdingbar verflochten sind, als ausdrückliches Thema.

I. Volk als Begriff

Wer vom Volk spricht und seine Wirklichkeit finden will, muß über sich selbst hinausgehen. Der Mensch ist immer mehr als er selbst. Er ist mehr als ein jeweiliger Fall konkreter Individualität in seiner Einzigkeit, Einmaligkeit und Verschlossenheit in sich selbst. In dieser Sicht auf das Individuelle wird wohl ein Wesentliches des Menschen getroffen, eine Wirklichkeitsschicht, die ein Ursprüngliches und Eigenartiges des Menschen aussagt. Wer es aber dabei bewenden läßt, nimmt den

Menschen doch zu flach und zu klein. Der Mensch reicht weiter als nur in seine Verschlossenheit hinein. So gehört z. B. die Transzendenz, der Überstieg des Menschen über sich hinaus in den Raum des Ewigen und Absoluten, genau so ursprünglich und natürlich zum Wirklichkeitsbestand des Menschen wie seine Einkehr in sich selbst. Dies alles nicht verstanden im psychologistischen Sinn der Tendenz und Intention, sondern als seinsmäßiger Sachverhalt.

Auch im Bereich des Innerweltlichen ist der Mensch mehr als er selbst. Die innerweltliche Wirklichkeit, die mit dem Begriff Mensch umschrieben ist, bedeutet mehr als eine Summe von Einzelexistenzen, von denen jede zwar einer überweltlichen Ordnung transzendent verbunden wäre, die aber innerhalb der Welt nur eine Menge eigenständig abgegrenzter Wirklichkeiten darstellten. Der Mensch ist in der Welt nicht nur in der unmittelbaren und unvermittelten Begegnung von Ich und Wirklichkeit. Er ist in der Welt innerhalb vorgegebener Ordnungen, und aus der Vermittlung des Raumes gefügter Ordnung begreift er die Wirklichkeit.

Der Rückzug des Menschen auf sich selbst bedeutet immer eine Auswanderung aus der Fülle des Seins, auf die Dauer eine Verstümmelung und Verkümmerung. Wenn Aristoteles den Menschen ζῷον πολιτικόν nennt, so will er damit sagen, daß zu seiner ganzen Wirklichkeit die Begegnung mit dem Du gehört, und darüber hinaus die Existenz in der größeren Welt, im öffentlichen Raum, in der Verantwortung für allgemeine Sorgen, in der Gebundenheit an allgemeine Ordnung und Pflicht.

Die Ordnungen, denen der Mensch untertan ist, bedeuten eine Mehrzahl von Bindungen und Verpflichtungen, die nicht immer in vollkommene Übereinstimmung zu bringen sind. Wie überall, so offenbart sich auch hier das Gesetz der Beschränkung von Einsicht und Kraft, und ebenso das Ineinander von naturhaftem Gesetz und schöpferischer Freiheit. So ist z. B. die Bindung in ein staatliches Leben eine naturhafte Notwendigkeit für den Menschen. Trotzdem besagt diese Notwendigkeit nichts über die Form der besonderen Staatlichkeit, in die der Mensch einer geschichtlichen Stunde gebunden ist; sie entbindet ihn nicht von der harten und oft kämpferischen Mühe um neue Formen und Gestaltungen des staatlichen Lebens. Die Erfüllung der naturhaften Notwendigkeit ist in jedem einzelnen Fall weithin der geschichtlichen Entwicklung und der schöpferischen Formkraft der Berufenen überlassen.

Ebenso ist die gleichzeitige Bindung in die Ordnung von Staat und Kirche für den Christen eine naturhafte Notwendigkeit. Die konkrete Form dieses Miteinander und Ineinander zweier Ordnungsgefüge läßt sich wieder nicht auf eine allgemeingültige Formel bringen. Staat und Kirche werden sich im einzelnen Menschen und in der einzelnen Generation immer um eine neue Form des Zusammenlebens zu mühen haben, oft in freundschaftlichem und einigungswilligem Dialog, oft in gespannter Dialektik.

Dieses geschichtliche Auf und Ab der Erkenntnis und wechselnden Verwirklichung der Anerkennung gilt eigenartigerweise auch für die Ordnungsgefüge, die an die Grundlagen unserer Existenz rühren: Gemeinschaft, Familie, Religion, Volk. Ursprüngliche Ordnungsgrößen unseres Lebens können zwar der Wirklichkeit und Wirksamkeit nach nie ganz verschüttet werden, sie werden sich immer wieder bemerkbar machen und durchsetzen. Wohl aber können sie bewußtseinsmäßig bis zur Vergessenheit verlorengehen. Eine geschichtliche Betrachtung z. B. gerade der oben angeführten Spannungseinheit Staat—Kirche wird auf die Dauer entdecken, daß es sich nicht immer nur um ein Gespräch Staat—Kirche handelte, obwohl es bewußtseinsmäßig nur zwischen diesen beiden Größen geführt wurde. Abstrakte Staatlichkeit und abstrakte Kirchlichkeit wären oft leichter in eine Einheit zu bringen gewesen. Es handelte sich oft gar nicht um ein Gespräch zu Zweien, die Eigenart der das Gespräch führenden Menschen, die persönliche und die gruppenmäßige Eigenart, meldete sich als dritte Größe zu Wort. Gerade die Gespräche zwischen Staat und Kirche wurden oft durch die „heimliche Partnerschaft des Volkes", das, ohne klar im Bewußtsein zu stehen, sich als Wirklichkeit zur Geltung brachte[2], besonders schwierig und verwickelt.

Damit ist gesagt, daß sowohl das Volk als Wirklichkeit wie auch das Bewußtsein vom Volk dem Gesetz der Geschichtlichkeit untertan ist, das alles innerweltliche Leben beherrscht. Völker sind alt. In einem berechtigten Sinn muß sogar gesagt werden, Völker sind ewig. Und trotzdem wird sich die Frage nach ihrem Wert und ihrer Würde immer neu stellen. Mag auch die gleiche Sache im Lauf der Geschichte schon oft abgehandelt sein, und mag die Überlieferung klare und leuchtende Erkenntnisse zu ihrer Aufhellung zur Verfügung halten, begriffen werden Frage und Gefragtes erst, wenn eine neue geschichtliche Lage sich ernsthaft und notgedrungen um sie kümmert. Es scheint fast, daß sich jeder Kulturkreis und jede geschichtliche Epoche die grundlegenden Erkenntnisse über die Lebenswirklichkeiten neu erarbeiten müssen. Mögen die Menschen einer geschichtlichen Lebensganzheit vorher auch noch so spürbar unter dem Einfluß bestimmter Größen gelebt und gehan-

[2] Vgl. Max Hildebert Boehm, Das eigenständige Volk (Göttingen 1932) 192.

delt haben, ausdrückliches Thema werden diese Größen erst auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung.

Diese Entwicklung des Bewußtseins hält fast immer gleichen Schritt mit einer Vollendung der betreffenden Lebensgröße selbst. Bestimmte Größen unserer Wirklichkeit sind unabdingbar und von Anfang in fertiger Kraft und Eindringlichkeit gegeben, z. B. die transzendente Beziehung zu Gott in der Religion, die innerweltliche Bindung an den andern Menschen in Freundschaft, Kameradschaft, Genossenschaft, Familie. Andere Ordnungsgrößen werden erst zu ihrer Stunde notwendig und wirklich, z. B. der Staat und seine Ordnung, die Schule als selbständiger Ort der Bildung und der Wissensvermittlung. Das Volk, nach dem wir hier fragen, nimmt eine mittlere Stellung ein. Da es einerseits tief hinabreicht in die biologischen Urgründe des Lebens, beginnen Geltung und Wirkung seiner Kräfte schon am Anfang, in der Familie, in der Tradition des Blutes. Andererseits aber bedarf es zur Entstehung seiner vollen Wirklichkeit einer gewissen Menge gleichblutständiger Menschen und darüber hinaus der vom gleichen Blutstand bedingten geistigen, geschichtlichen und politischen Leistung. So entfaltet es sich erst ziemlich spät zur eigenständigen Größe, die auch im Bewußtsein der von ihr umgriffenen Menschen sich durchsetzt[3].

Was ist nun ein Volk? Wie stellt es sich uns, aus dem schöpferischen Dunkel des geschichtlichen Werdens auftauchend, vor? Es mag verwegen oder überflüssig erscheinen, eine Tatsache von solch lebendiger Urtümlichkeit und geschichtlicher Lebendigkeit in die Kühle eines Begriffes bannen zu wollen. Das Volk wird immer mehr sein als sein Begriff. Es wird immer als lebendiges Geschehen sich ereignen, als geschichtliche Macht wirken, als Sehnsucht um die Herzen werben und als Aufgabe die Männer verpflichten, solange es wirklich lebt. Sollte der Begriff einmal seine letzte Wirklichkeit werden, dann ist es tote Erinnerung, versunkene Herrlichkeit, erloschene Kraft. Dennoch muß, was das Gemüt ergreift und um Hingabe und Dienst wirbt, auch dem prüfenden Blick des Geistes standhalten. Das Volk, dem der Volksgenosse verbunden und verpflichtet ist, bleibt dem Gesetz des Werdens untertan, solange es wirklich ist, aber es ist doch in seiner jeweiligen Form und vor dem jeweiligen Bewußtsein eine bestimmte, gefügte geistige Größe.

Der Begriff Volk nimmt einen breiten Bedeutungsraum ein in unserem Bewußtsein und hat einen langen Weg voller Bedeutungswechsel hinter sich. Zwischen der in unserer Sprache zuerst belegten Bedeutung[4] im Sinne einer geschlossenen Gruppe von Kriegern — diese Bedeutung hielt sich bis ins 18. Jahrhundert hinein — und dem heutigen Inhalt liegt ein weiter Weg. Zwar erhielt der Sinn des Kriegsvolkes schon bald eine auch heute wieder gültige Ausweitung auf die Krieger auch in ihrem außerkriegerischen Dasein, auf die Gesamtheit der kriegsfähigen Männer (und später auch ihrer Angehörigen), die durch Sprache, Abstammung, politische Organisation, gemeinsam besiedelten Raum verbunden waren. Doch wurde diese Bedeutung, die der Ansatz zu einem ganzheitlichen Volksbegriff sein konnte, verschüttet durch die Vielzahl anderer Bedeutungen, die das Wort gewann und behielt. Da wurde und wird Volk genannt jede durch irgend eine Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung zusammengebundene Menge, da steht das Ehevolk neben dem Schmiedevolk, da nennt man Volk die sozial niedriger geachteten oder auch niedriger stehenden Klassen im Gegensatz zur „Gesellschaft", zu den Gebildeten. Die Zeiten des staatlichen und fürstlichen Absolutismus machen aus dem Volk den bunten Haufen der oft willkürlich nur nach den Grundsätzen der Staatsraison zusammengerafften und zusammengepreßten Untertanen; Volk ist der unbeamtete, in keiner Weise am Regiment beteiligte, ihm nur als Objekt ausgelieferte Mensch. Als Gegensatz und Gegenentwicklung nennt dann die Französische Revolution Volk die unterschiedslose Masse der Staatsbürger, ohne Namen, ohne Titel, ohne eigene Würde und Verantwortung, nur Masse und Anspruch.

In all diesen Bedeutungen ist Volk kein Ordnungsbegriff und wird unter diesem Namen keine Ordnungswirklichkeit verstanden. Es handelt sich immer nur um Stückwirklichkeiten, die aus einem bestehenden Ganzen herausgelöst und überbewertet sind. Volk aber meint ein Ganzes, das alle seine Teile umgreift und in seiner Art kein Höheres über sich kennt.

Damit ist eine erste Bedeutung von Volk ausgemacht: Volk meint eine Lebensganzheit, die alle in ihr beschlossenen Teilwirklichkeiten umgreift und sie durch ein Eigentümliches verbindet. Dieses Eigentümliche, Gemeinsame verwirklicht sich nicht in allen Gliedern in gleicher Weise, aber keines der Glieder, das Anspruch darauf erhebt, im Volk zu sein, darf außerhalb seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit stehen.

Die Teilmomente der Eigenart, die eine

[3] Vgl. M. H. Boehm a. a. O. 47 u. 53. — Walter Kampe, Die Nation in der Heilsordnung (Mainz 1936) 15 ff. — Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht I (Berlin 1868) 14 ff. — G. Schmidt-Rohr a. a. O. Teil I. — Friedrich Ratzel, Politische Geographie (München 1897) 155 ff. 333 ff.

[4] Vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch XII 2, 454—468. — Waldemar Mitscherlich, Volk und Nation: Handwörterbuch der Soziologie (Stuttgart 1931) 644 bis 652. — W. Kampe a. a. O. 22 ff.

Gruppe von Menschen zum Volk prägen, sind nun herauszustellen[5]. Dabei können wir die von Hellpach gebrauchte, auf eine längere Tradition zurückreichende Einteilung der Gesichtspunkte zu Grunde legen: Volk als Naturtatsache, als geistige Gestalt, als Willensschöpfung.

Volk ist zunächst Naturtatsache. Ohne den naturhaften Untergrund bringt keine Kultur und keine willentliche Anstrengung ein volkhaftes Gebilde hervor. Naturhafte Grundlage des Volkes ist zunächst der gemeinsame Blutstand, die Geschlechts- und Artgemeinschaft. Wo diese im gemeinsamen Siedelraum, unter dem gleichen Klima und gegen gleiche Widerstände der Natur sich längere Zeit bewährt, sind die Ansätze und Möglichkeiten der Volkwerdung gegeben[6].

Ansätze und Möglichkeiten, aber noch nicht mehr. Denn Blut und Boden genügen nicht zur Volkwerdung. Es muß das Bewußtsein der gemeinsamen Art und des gemeinsamen Raumes dazukommen, und von ihm bedingt die gemeinsame, eigene Art und Leistung des Geistes[7]. Das erst macht auf die Dauer Volk wirklich und bestandfähig, was wir seine Kultur nennen, seinen Geist, seine schöpferische Kraft und deren Gestaltungen. Die physische Zeugung muß getragen und begleitet sein von der geistigen Einheit und Tradition, die, ohne die Wurzelfühlung mit den naturhaften Gründen verlieren zu dürfen, das Eigene eines Volkes erst endgültig bildet und im Raum des Dauerhaften verfestigt. Kulturelle Brüche und geistige Überfremdungen sind oft für den Bestand eines Volkes deshalb gefährlicher als biologische Irrtümer.

Blut und Geist, beide weisen dem Volk den Weg in die Geschichte. Gemeinsam gemeistertes oder erlittenes Schicksal, gemeinsam überwundene Not und gemeinsame geschichtliche Leistung erzeugen eine letzte Verfestigung des Volkes zu einem Ganzen, das man wohl einmal gewaltsam zerreißen, das auch einmal durch eine geschichtliche Fehlentscheidung sich trennen kann, das aber nie mehr innerlich zerfallen, sondern sich immer wieder zusammenfinden wird oder — untergeht.

Die Verwurzelung des Volkes in der Geschichte bildet den Übergang von der erdhaften Urwüchsigkeit des Volkes zu seiner willentlichen Erstrebung und Pflege. Die Volkwerdung artverwandter Gruppen und Stämme kann gefördert werden durch den willentlichen Einsatz von Politikern und Volksführern, sie kann das Ergebnis willentlich gesetzter Ordnung und staatlicher Gemeinschaft sein[8]. Nur muß diese willentliche Tendenz zum Volk über den machtmäßigen Einsatz hinauswachsen und in Fühlung gelangen mit den urtümlichen Naturkräften und geistigen Kulturkräften.

Der Begriff des Volkes stellt uns das Volk vor als eine Aussonderung aus der Menschheit, eine Sondergruppe von Menschen, die durch gemeinsamen Blutstand, gemeinsamen Raum, gemeinsame geistige Leistung und gemeinsame geschichtliche Bewährung zu einem Lebensganzen eigener Art wurde und aus ihrem Dasein und Sosein das Recht besitzt, der eigenen Art gemäß zu leben, die eigene Art zu sichern und zu fördern.

Das Volk ist eine Besonderung des Menschheitsganzen, nicht aber eine völlige Herauslösung aus der Menschheit und eine Sprengung des menschheitlichen Zusammenhanges. Die Menschheit existiert in Völkern und nur in Völkern, die verschiedenartig und verschiedenwertig sind. Es bleibt nun eine letzte Ergänzung zum Begriff des Volkes zu geben, die Antwort auf die Frage, was das Eigenwertige des Volkes sei. Soweit es sich um Bindung und Pflicht zum Volk handelt, ist davon später zu sprechen, hier handelt es sich um seinsmäßige Tatsachen.

Volk ist auf naturhafte Tatsachen gegründete geistige Sonderart[9]. Wie der Mensch überhaupt erst im Geist voll er selbst und seiner mächtig wird, so wird auch die letzte Prägung der volklichen Eigenart in einer naturhaft begründeten geistigen Eigenart liegen. Die Kraft des Geistes liegt aber in der Erkenntnis, in der Wertung, in der Entscheidung und in der schöpferischen Gestaltung. Nach den Gesetzen geistiger Tätigkeit wirkt sich die Sonderart des tätigen Prinzips auf das von diesem Prinzip getragene Leben aus. Aus der ganzen Wirklichkeits- und Wertfülle werden bestimmte Güter mit Vorliebe, oft bis zur Ausschließlichkeit, vorgezogen, bei gleichen Objekten werden bestimmte Gesichtspunkte hervorgehoben, die schöpferischen Werke tragen die Spuren des schaffenden Grundes an sich. Der Lebens- und Kulturzusammenhang, in dem der Mensch als Glied seines

---

[5] Vgl. M. H. Boehm a. a. O. 17 ff. — W. Kampe a. a. O. 22 ff. — Alfred Vierkandt, Familie, Volk und Staat (Stuttgart 1936) 37 ff. — Willy Hellpach, Einführung in die Völkerpsychologie (Stuttgart 1939) 1 ff. — E. Hurwicz, Die Seelen der Völker (Gotha 1920) 23 ff. — G. Schmidt-Rohr a. a. O. 208 ff.

[6] Über die Entstehung des germ. Rechtes und der polit. Ordnung auf Grund solcher Verhältnisse vgl. O. Gierke a. a. O. I 14—85. — Allgemeine Bedingungen der Volkwerdung vgl. E. Hurwicz a. a. O. 35 ff. — Über den Einfluß des deutschen Bodens auf das deutsche Volk und seine Geschichte: Friedr. Ratzel, Deutschland ([4] Berlin 1920) 137 ff.

[7] Vgl. M. H. Boehm a. a. O. 47 f. 53 f.

[8] Über den Staat als volkbildende Macht vgl. G. Schmidt-Rohr a. a. O. 252 ff. — Über die Förderung des deutschen Volksbewußtseins durch die Tatsache des mittelalterl. Reiches vgl. Andreas Pfennig, Zur Soziologie der Volksidee: Volk im Werden 1940, Heft 1/2, 23 f.

[9] Vgl. M. H. Boehm a. a. O. 38 ff.

Volkes steht und dessen persönlichen Besitz er sein Volkstum nennt, bedeuten ein solches Auswahlprinzip der Objekte, der Gesichtspunkte, der Wertigkeiten. Natürlich kann sich dieser Perspektivismus bis zum völkischen Nominalismus und Subjektivismus übersteigern. Aber das besagt nichts gegen die Tatsächlichkeit dieses Perspektivismus und gegen seine Berechtigung und Notwendigkeit. Die Schöpfung wird immer nur in Teilmomenten wirklich und mitgeteilt, und im Zusammen der Teilstücke, nach ihrer Art und Wertigkeit aktiv oder passiv, führend oder geführt, erfüllt sich die Harmonie des Ganzen[10].

Die letzte größere, aus sich selbst lebensfähige Gruppe, in der die Menschheit jeweils existiert, ist das Volk. Zu einem Volk gehört der Mensch durch sein Volkstum, das heißt, durch Mitbesitz des gleichen Blutes, des gleichen Raumes, der gleichen Kultur, der gleichen Geschichte und durch die Mitbereitschaft zum Einsatz für dieses relative Lebensganze. Durch dieses Volkstum aber ist der einzelne hineingenommen in eine Eigenart des Lebens und Erlebens, des Gestaltens und des Stiles, der Blickrichtung und des Wertens, die zwar den Zusammenhang mit der Gesamtwelt und die allgemeinen Gültigkeiten nicht sprengt, ihnen aber in eigenbedingter Sicht und Absicht begegnet.

II. Volk als Idee

Volk als Begriff: das bedeutet gedankliche Erfassung und lehrhafte Bestimmung. Innerhalb der durch diesen Begriff bestimmten Wirklichkeit und unter ihrem Einfluß steht jedes Menschenleben. Das aber ist noch nicht die volle Mächtigkeit des Volkes, als verschwiegenes Apriori alles Leben zu beeinflussen. Erst wenn das Volk zur Idee wird, zur bewußten Größe, zur geistig bewegenden Macht, die als Maß und Norm erkannt wird, entfaltet es sich zur vollen Wirklichkeit und zur Geschichte schaffenden Macht.

Daß Völker als Völker sich der Geschichte stellen und nicht nur aus dem Besitz, sondern auch aus dem Bewußtsein ihrer Wirklichkeit leben und handeln, geschieht im abendländischen Kulturkreis erst in den letzten Jahrhunderten. Die Idee des Großvolkes scheint z. B. im Altertum ganz zurückzustehen hinter dem Gedanken des Großstaates oder des Großreiches. Die Griechen z. B. fanden sich bei aller Höhe ihrer geistigen Begabung und bei aller Größe ihrer geistigen und politischen Leistung nicht zu einem Volk zusammen. Eine gewisse Einheit war gegeben durch die bei mancher Verschiedenheit doch einheitliche Sprache und durch den Kulturstolz, der den Nichtgriechen einfach als Barbaren empfand. Für volkspolitische Folgerungen reichte diese Haltung nicht aus. Die Stadtstaaten und ihre Eifersuchts- und Verfassungskämpfe füllen die griechische Geschichte. Trotzdem kennt Aristoteles z. B. den Begriff des ὁμοεθνής „Volksgenossen“[11], der auf Grund der gemeinsamen Abstammung mit den andern bestimmte, gleiche Rechte hat, also ein Begriff, der sich zu unserem Volksbegriff hätte entfalten können.

Ähnlich liegen die Verhältnisse für das späte Rom. Allerdings mit dem Unterschied, daß der reine Staatsgedanke Endpunkt der politischen und rechtlichen Entwicklung ist. Der Weg vom ius latinum zum ius gentium über das ius foederatorum war zugleich der Siegeszug des reinen Staatsgedankens über den ursprünglichen Volksgedanken. Für den civis Romanus fällt die Rombürtigkeit als Vorbedingung weg. Der populus Romanus, der bis zuletzt als Regierungs- und Rechtssubjekt immer noch mit in Erscheinung trat, war immer mehr ein Stand, eine Klasse, aber nicht mehr das Volk, weder im demokratischen noch im völkischen Sinn.

In diesem durch hartes und abstraktes Recht geformten und geführten späten Rom sind wichtige Entscheidungen für das weitere Schicksal der Volksidee gefallen. Innerhalb der römischen Ordnung bildete sich jene Zweigleisigkeit der Ordnungen aus, die sich bis in das 19. und 20. Jahrhundert durchhielt und die auf der einen Seite durch ein Recht geführt wurde, das auf der abstrakten, allgemeinen natura humana aufgebaut wurde, in der andererseits innerhalb dieser Rechts- und Staatsordnung die natürlichen Verhältnisse der Abstammung, Verwandtschaft usw. in Sitte, Sprache und Brauch ihr eigenes Recht sich schufen. Das konkret geltende römische Recht selbst war immer viel weniger abstrakt und starr, sondern dem Einfluß der es tragenden lebendigen Volkskörper offen. Es war eben doch das römische Volk, das in seinen führenden Menschen der Schöpfer seines Rechtes wurde und seine gebundene Geistigkeit in ihm darstellte[12]. Dabei ist zu beachten, daß wir in der Beurteilung der konkreten Gestalt und Verwurzelung des römischen Rechtes uns nicht zu ausschließlich an das zu Beginn der Neuzeit in Deutschland rezipierte Recht halten dürfen. Dieses rezipierte Recht ist ein rekonstruiertes Gelehrtenrecht, das kein volles Bild des gelebten allgemeinen römischen Lebens gibt. Es gab da eine Fülle außerrechtlicher Bindungen an Familie, Verwandte usw., die die starren Züge des römischen Lebens bedeutend mildern[13].

[10] Vgl. E. Hurwicz a. a. O. 11/12.

[11] Vgl. Aristoteles, Rhetorik, Buch 2, Kap. 6. Nik. Ethik, Buch 8, Kap. 1 u. Kap. 10 (11).

[12] Vgl. Rudolf Jhering, Geist des römischen Rechtes (Leipzig 1852—1865) bes. Bd. I. — Otto Gierke a. a. O. III 34 ff.

[13] Vgl. Fritz Schulz, Prinzipien des römischen Rechts (München u. Leipzig 1934) 161.

Es war für die Folgezeit von großer Bedeutung, daß die Bindung an das Volk als unabhängig von der Bindung an Staat und Imperium in diesen außerrechtlichen Raum verlagert wurde. In Rom geschah denn auch die Subsumierung des Verhältnisses zum Volk und der Bindung an dieses unter die Grundhaltung der pietas durch Ciceros bekannte Definition: „pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benevolens officium et diligens tribuitur cultus“ [14]. Diese Bestimmung bleibt der Ausgangspunkt der Erörterung der volklichen Bindung bis zum ausgehenden Mittelalter.

Das Ergebnis der römischen Entwicklung und Haltung ist dieses: die Bindung an das Volk ist keine staatsrechtliche und politisch formende Größe. Sie ist aber wohl eine lebendige Wirklichkeit und eine geschuldete Grundhaltung dem Lebensganzen gegenüber. Der Wirkraum der Volksidee ist der Raum der Kultur, der Sitte, der Sprache, des Brauches, der Religion.

An dieser Grundhaltung und diesen grundsätzlichen Verhältnissen ändert sich auf Jahrhunderte nichts. Staaten entstehen und vergehen und mit ihnen Völker und Stämme, diese aber nicht im eigenen Namen, sondern als Glieder, Körper, Inhalte großer Reiche. Die germanischen Stämme erscheinen vor den Toren der antiken Welt und brechen diese auf. Sie überwinden die Träger der bisherigen Staatlichkeit und werden zum größten Teil von der alten Form selbst überwunden. Selbst die germanischen Reiche des Westens unterliegen weithin römischen Überfremdungen und tragen durch die unüberwundene Fremdheit zweier Konzeptionen von Anfang an den Keim zum Ende in sich [14a]. Die nordischen Stammestümer lösen sich zwar nicht aus ihrem überkommenen, vorbewußten Erbe, sie entfalten aber ebensowenig ihr überkommenes, auf der Stammesidee und der gemeinschaftlichen Bindung und Haftung erbautes politisches Dasein zur volksgebundenen Staatsfähigkeit. Die Volksidee wirkte nicht rechts- und staatsschöpferisch. Das Volk und das Volkhafte lebte innerhalb und unterhalb der politischen Form. Es formte wohl den Stil, die Lebensart der Menschen, es formte weithin auch das Rechts- und Gemeinschaftsleben der untergeordneten Gliedgemeinschaften, es setzte sich immer stärker im Bewußtsein der Menschen durch, so daß auf den Universitäten und Konzilien die große Gemeinschaft sich „nach Nationen“ gliederte: aber es fand nicht die neue Gestalt und Prägung, und schließlich mußte, um dem entwickelten Leben überhaupt gewachsen zu sein, auf das von den Gelehrten rekonstruierte römische Recht zurückgegriffen werden.

Der praktischen Gestaltungskraft der Volksidee entsprach ihre theoretische Verarbeitung und Gültigkeit. Es bleibt bei der in Rom geschaffenen Lage. Naturhaftes Volk und abstrakter Staat bleiben beide im Blickfeld, werden aber kaum in direkte Beziehung zueinander gebracht. Der Gedanke einer Verpflichtung an das Volkhafte als der bluthaften Heimat des Menschen bleibt irgendwie im Bewußtsein der Menschen, die Begründung dieser Bindung durch die Haltung der den Ursprüngen geschuldeten pietas wird weiter vertreten [15], ohne sich organisch zu einer volkhaften Staatsidee zu entfalten.

Kennzeichnend für diese geistige Lage ist die Literatur, die sich am ausgiebigsten mit der politischen Ordnung befaßt, die mittelalterlichen Fürstenspiegel [16]. Wohl geht öfter von Rechten des gesamten Volkes die Rede, aber es handelt sich fast immer um das Staatsvolk, die Einwohner des oft willkürlich, aus reinen Nützlichkeits- und Machterwägungen zusammengebrachten Territoriums. Die Fürstenspiegel bieten fast ausschließlich Staats- und Fürstenethik. Nur in den Grundsätzen des Ritterstandes ist das Blut, die volkliche Abstammung und Echtheit noch von Bedeutung [17]. Allgemein war die geistige Kraft bezüglich der politischen Ordnung voll beschäftigt mit dem Streit um aristotelische oder voraristotelische Begründung und innere Verwirklichung der staatlich-politischen Ordnung (eigene Form und relative Eigenständigkeit oder reiner Exemplarismus hinsichtlich des regnum Dei, der Kirche usw.), mit der Begründung und Rechtfertigung der Fürstengewalt, mit den Fragen des Verhältnisses zwischen politischem Reich und dem Gottesreich, die seit des Augustinus „De civitate Dei“ die Geister immer wieder beunruhigten und manchmal zu kurzschlüssigen Scheinlösungen verführten. Fast ausschließlich an der Peripherie des Reiches, in Spanien, oder schon außerhalb seines Raumes, in Skandinavien, findet der Gedanke der ursprunghaften Bestimmtheit des Menschen auch eine Beziehung zum Politischen. In der spanischen Literatur hält sich der Gedanke der „naturaleza“ als zu berücksichtigender und berechtigender Größe durch [18]. Und der norwegische Königsspiegel ist wohl das einzige Zeugnis, in dem der Gedanke des Volkes die gesamte Ordnung bestimmend beeinflußte [19].

Bezeichnend für die ganze Ideenlage ist das Ver-

[14] M. T. Cicero, De inventione 2, 54.

[14a] Vgl. O. Gierke a. a. O. I 85 ff. 149 ff.

[15] Vgl. z. B. Augustinus, Contra Academ., B. 3, Kap. 16. De civ. Dei, B. 9, Kap. 1; B. 10, Kap. 1. De div. quaest., quaestio 31. De utilitate credendi, q. 12.

[16] Vgl. zum Folgenden: Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters (Leipzig 1938).

[17] Vgl. Berges a. a. O. 90 ff.

[18] Ebd. 94 u. bes. 264 ff.

[19] Ebd. 163 ff.

hältnis der beiden Gedanken, des politisch-staatlich-rechtlichen und des völkischen, im Schrifttum des Aquinaten. Sein Werk „De regimine principum" hält auch hier die klassische Höhe, die Thomas als Abschluß und geistige Formulierung seiner Epoche allgemein erreicht hat. Es kennt nur Staatsethik, Staatsvolk und ist ganz auf Folgerungen aus der ratio universalis des Menschentums und der Staatlichkeit aufgebaut. Daneben liegt unverbunden in der „Summa theologica"[20], wieder im Zusammenhang mit der pietas, das Gedankengut zu einer Volksethik bereit und ist in selten erreichter Klarheit eigenständig aus dem Ursprungsgedanken der bluthaften Gemeinschaft begründet.

Daß in den Zeiten der Aufklärung, des allgemeinen Naturrechts und der territorialen Fürstenherrschaft der Boden für eine Entwicklung der Volksidee nicht günstiger wurde, ist selbstverständlich. Bis in das 19. Jahrhundert dauert diese Verschüttung des Konkreten unter das Allgemeine. Wie unbeholfen steht doch z. B. noch Kant, Richtiges ahnend und mit Überkommenem mengend, vor der Idee des Volkes, während er doch wie kaum ein Philosoph von der Eigenart seines Volkes und seiner Landschaft umschlossen und geprägt war, und während doch zu seiner Zeit überall der Boden sich lockerte für eine neue gedeihliche Entwicklung und Geltung dieser Wirklichkeit. Er schreibt über das Volk: „Unter dem Wort Volk (populus) versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, in so fern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder der Teil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation (gens); der Teil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heißt Pöbel (vulgus), dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottiren (agere per turbas) ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschließt."[21]

Das 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert der sich zur vollen Entfaltung und Geltung bringenden Volksidee. Zunächst ausgehend von der Literatur, dem privaten Bewußtsein, erobert das Volk sich die Lehrstühle der Professoren und schließlich auch die Machtsphäre der Herrschaft und Führung. Erweckt von den Gewaltschlägen Napoleons, der Europa unter eine Hand beugen wollte und in dessen Gefolgschaft die französischen Begriffe reisten, nach denen der Mensch außer Mensch höchstens nach Staatsbürger sein konnte, erwachten die Völker zu sich selbst. Dieses Erwachen wurde gefördert und gesteigert durch die gleichzeitig und teilweise bedingt durch das politische Geschehen sich ereignende Revolution des gesamten Lebens gegen den abstrakten Rationalismus und Schematismus der Aufklärung.

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Stufen der Entwicklung des Volksbewußtseins darzustellen[22]. Es mögen nur einige wichtige Etappen und wenige wichtige Namen genannt werden. Selbstverständlich darf nicht erwartet werden, daß die einzelnen Denker schon einen abgerundeten Volksbegriff mitbringen. Gemeinsam ist allen als tragender Grund eine echte Liebe und Begeisterung und ein sicheres Gefühl für die naturhafte Begründung des persönlichen, gemeinschaftlichen und politischen Lebens. Das Ergebnis ist oft noch schwankend, unsicher, mehr Sehnsucht als Erfüllung.

So hat z. B. Herder seinen grundlegenden Begriff des Volksgeistes, an dem alle europäischen Völker wach geworden sind, nie systematisch dargelegt. Die Idee vom Volksgeist war das unausgesprochene Apriori seiner Arbeiten, das oft nur in gelegentlichen Bemerkungen als Grundsätzliches und Allgemeingültiges ausgesprochen wird. Und doch wurde gerade durch die Lehre vom Volk, daß es ein ursprüngliches Gewächs sei und seinen eigenen Geist in sich trage, daß es seinen Charakter, seine Sprache, Kultur, Sitte, ja selbst den Gang seiner Geschichte aus Eigenem mitbringe, daß das Volk dem eigenen Staat zustrebe und die Verankerung in der Nation dem Staate Unsterblichkeit verleihe, Herder der Lehrer Europas und besonders seiner jungen Völker[23].

In alle Schichten dringt der Volksgedanke, von allen Seiten und aus allen Berufen erstehen ihm Verkünder. Nur wenige schreiben thematisch über die Idee als solche, wie etwa Jahn[24] in sei-

[20] Vgl. Thomas v. A., Summa theologica 2, 2, qq. 80 101 122. (Leider wurde in der Tradition diese eigenständige Ausrichtung auf das Volk oft übersehen und der Ursprungsgedanke und die daraus folgende „väterliche Beziehung" des Volkes zum Volksglied zu rasch auf den Staat übertragen.)

[21] Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 2. Teil, Anthrop. Charakteristik. Akademie-Ausg., Bd. 7, S. 311. Die folgende Charakteristik der Völker begnügt sich mit einer beschreibenden Verhaltenslehre. Stellenweise treffender die Aussagen in „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (Bd. 2, S. 243 ff.) und einige Bemerkungen aus dem Nachlaß (Bd. 15, 2, n. 1343 ff.).

[22] Vgl. Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat (4 München u. Berlin 1917). — Ders., Die Entstehung des Historismus. Bd. II: Die Deutsche Bewegung (München u. Berlin 1936). — Paul Kluckhohn, Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Herder und Möser bis Grimm (Berlin 1934). — Ders., Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat (Leipzig 1935). — Hubert Becher, Das Volkhafte in der Romantik und in der Gegenwart, in dieser Zeitschrift 127 (1934) 90 ff.

[23] Vgl. z. B. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: 7, 1; 8, 2; 9, 2; 9, 4; 11, 5; 12, 6; 13, 4—7; 15, 3.

[24] Friedrich Ludwig Jahn, Deutsches Volkstum (Lübeck 1810).

nem „Deutschen Volkstum“ (das dieses Wort in der deutschen Sprache einbürgert). Ob nun die Brüder Grimm sich um die deutsche Sprache mühen, ob die historische Rechtsschule sich um eine Neubegründung des Rechts sorgt[25], ob die Dichter eine idealisierte Vergangenheit heraufbeschwören, die Volkskundler wie W. H. Riehl sich die Gestalt aus Land und Leuten erfragen und erwandern, oder ob die Patrioten sich in den politischen oder auch kriegerischen Tageskampf stürzen: das Schlußergebnis ist immer eine neue Liebe, eine neue Begeisterung, ein neues Bekenntnis zum Volk. Das Volk beginnt seine Herrschaft, immer als tragende Idee, wenn auch nicht immer so klar und grundsätzlich verkündet wie bei Görres, der in seinem „Rheinischen Merkur“ mitten im Tageskampf Formulierungen prägt, die dauernde Gültigkeit behalten.

Den Höhepunkt erlebte dieser Siegeszug einer Idee auf den Berliner Lehrstühlen in den Gedanken Fichtes und Hegels. Fichtes „Reden an die deutsche Nation“[26] enthalten gewiß nicht die völlige Lehre Fichtes über das Volk, wurden aber für die wirksame Volksidee von größter Bedeutung, weil sie in einer völkisch gespannten und geladenen Stunde in das schöpferische Bekenntnis eines großen Geistes ausmündeten[27] und die Volksidee in unmittelbare Beziehung zu einer konkreten politischen Situation, die nur aus der Kraft dieser Idee zu meistern war, brachten. Fichtes Volksidee ist in sich immer noch eine kulturelle Idee, und so ist der größte Teil der „Reden“ eine nationale Erziehungs- und Bildungslehre. In der achten Rede: „Was ein Volk sey“, findet diese Auffassung ihre Begründung, indem das Volk als der Mutter- und Heimatboden des geistigen und sittlichen Lebens erscheint, der eine göttliche, ewige Kraft in sich birgt; dieses Ewige im Volk gibt der staatlichen Ordnung, die ins Zweitrangige absinkt, erst einen höheren Sinn und Zweck. Das Volk ist ewiges Urgeschehen, „das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort geistig und natürlich erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen Gesetz der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht“[28]. Geist und Natur sind die polaren Gründe des Volkes, Recht, Gesetz und Ordnung werden von diesen erhoben und geadelt, haben aber noch keine ursprüngliche Begründung aus ihnen gefunden. Diese Einordnung der Volksidee in das politische Leben und Geschehen ist der Dienst Hegels an der Volksidee. Zunächst mag es befremdlich erscheinen, bei einem Denker, der so im Ruf der Abstraktheit steht wie Hegel, Beiträge zur Volksidee zu erwarten. Aber das war ja gerade sein Thema: das Verhältnis des Konkreten zum Allgemeinen, des Geschehenden zum Absoluten. In Hegels Werken liegt zerstreut eine ganze Volkslehre vor[29]. Die Nationalität nennt Hegel den „Grund alles lebendigen Lebens“[30]. Im Gang der Geschichte, in der Entwicklung des Weltgeistes bedeuten die Völker eigenständige Individuen[31]. Sie sind Träger eigenständiger Prinzipien, aus denen ihre kulturelle Besonderung sich ergibt[32]. Völker sind langen Lebens, eine lange Dauer des vorbewußten Daseins ist ihnen beschieden, bevor sie zu ihrem eigenen Bewußtsein gelangen und das Wort erhalten zu ihrem eigenen geschichtlichen Auftrag[33]. Schließlich beharren sie nur noch als geschichtliche Restbestände, deren lebendiger Geist und lebendiger Auftrag aufbewahrt ist in der Tiefe des allgemeinen Lebens[34]. Dazwischen aber liegt ein Besonderes, der Auftrag eines Volkes, seine geschichtliche Stunde, da es Epoche machen muß und kraft geschichtlicher Sendung führt und herrscht und andere ihm untertan sind[35]. Die Form aber, in der ein Volk seine Erfüllung findet und fähig wird, seinen geschichtlichen Auftrag auszuführen, ist der Staat, der eigene Staat, in dem das Volk zu sich kommt und sein Geist, sein Prinzip in objektives Werk übergeht[36].

Hegel hat trotz mancher Zweideutigkeit in der Bestimmung des Volksgeistes als einem einmaligen und als einem beharrenden Prinzip dem Volk seinen organischen Platz im Kosmos angewiesen. Er hat es zur fruchtbaren, schöpferischen, eigenständigen Idee gemacht und es doch nicht aus dem Universum herausgerissen. Er hat es zum schöpferischen Urgrund, zum Ort des Geistes erklärt und es doch nicht zur Heimstätte zuchtloser Schwärmerei und Staatsfeindlichkeit entarten lassen, sondern es in eine konkrete Beziehung zum Staat, zur politischen Ordnung gebracht. Und doch wurde es nicht jeder staatlichen Willkür ausgeliefert, sondern ihm das Recht auf seinen Staat, der ja die Vollendung seines Bewußtseins werden soll, zugesprochen. Bei Hegel ist das Volk Ordnungswirklichkeit geworden, und was nach ihm kam, war

[25] Vgl. F. C. v. Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (1814).

[26] J. G. Fichte, Werke VII (Berlin 1846).

[27] Vgl. F. Meinecke, Nationalstaat 93 ff.

[28] Fichte a. a. O. 381.

[29] Zum Folgenden vgl. Haering, Hegel I (1929) 21 ff. — Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat (München 1920). — Hegel, Volk, Staat, Geschichte. Eine Auswahl. Vgl. die Einleitung von Friedrich Bülow 1—90. — F. Meinecke, Nationalstaat 278 ff.

[30] Hegel, Heidelberger Antrittsrede, Jubiläumsausgabe, Bd. 17, S. 20.

[31] Philosophie der Geschichte, Bd. 17, S. 89.

[32] Einleitung zur Philosophie der Geschichte, ebd. 101 113/114.

[33] Ebd. 96.

[34] Ebd. 117 ff.

[35] Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 347 (Bd. 7).

[36] Ebd. § 349.

Vollendung, Ausgleich dieser Setzung. Was nach ihm kam, war konkrete Ausgestaltung, Überwindung der nach dem Wiener Kongreß wieder auflebenden aufklärerischen Staatsgedanken, war politischer Umweg in die Regierungsformen nach den Revolutionen von 1848 und wurde schließlich geschichtliche Wirklichkeit.

III. Volk als Ordnung

Das Volk hat sich in maßgebenden Schichten des abendländischen Bewußtseins als Ordnungsgröße durchgesetzt. Das heißt, es hat die Menschen gezwungen, die tatsächliche und immer gültige Beeinflussung des Lebens von der volklichen Bindung und Verwurzelung her anzuerkennen. Darüber hinaus ist die Erkenntnis durchgebrochen, daß innerhalb des innerweltlichen Wertkosmos das Volk einen echten und bevorzugten Ort einnimmt, daß die Lösung bestimmter Fragen vom Volk her entschieden oder daher die volkliche Eigenart wenigstens stark berücksichtigt werden muß.

Volk als Ordnung: das bedeutet demnach eine zweifache Aussage, eine zweifache Behauptung. Das bedeutet, daß das Volk eine der Ordnungen des Lebens ist, denen wir vorbewußtseinsmäßig verbunden sind, und das bedeutet, daß das Volk eine bewußtseinsmäßig anzuerkennende und viele unserer Lebensäußerungen regelnde und wertende Größe bedeutet.

Volk als Ordnung: das ist Volk als Lebensgrund, Volk als prüfende Norm, Volk als Träger von bindendem Anspruch und Recht.

Volk als Lebensgrund: die Menschheit existiert nicht als solche, sondern sie ist nur wirklich in untergegliederten Gruppen. Ihre Einheit ist Wirklichkeit, aber sie ist Wirklichkeit nur als analoge Realität in ihren Gliedern. Diese Analogie hält sich durch bis zu den letzten Repräsentanten der Idee Mensch, bis zum letzten Individuum. Die Menschheit ist aber nicht unmittelbar in die Einzelnen aufgegliedert, sondern zunächst in relativ eigenartige und eigenwertige und eigenständige Untergruppen, deren oberste und letzte das Volk ist. Die Menschheit existiert in Völkern und, was den biologischen Typus angeht, nur in Völkern, das heißt, in blutsverwandten und blutsverträglichen Gruppen. Mischungen gegensätzlicher Partner scheidet die Natur wieder. Zwar gibt es Verschiebungen der Volkstümer, Rezeptionen, Neuverschmelzungen vom Biologischen, Geistigen und Geschichtlichen her. Der wirkliche Mensch aber existiert immer in einem volklichen Ganzen, an das er rein seinsmäßig gebunden ist.

Diese seinsmäßige Bindung reicht bis in die letzten Grundlagen der menschlichen Wirklichkeit. Sie rührt nicht nur das Biologische an, sondern ebenso ursprünglich das Geistige. Und zwar auch hier wieder nicht nur das Bewußtsein durch erziehungsmäßige, infolge der Existenz in diesem bestimmten kulturellen und geschichtlichen Raum erfahrene Einflüsse. Auch im Geistigen ist die volkliche Eigenart rein seinsmäßig grundgelegt. Geist und Leib sind aufeinander abgestimmt, und die Seele entsteht in Hinordnung auf den Körper, den sie beleben und vergeistigen soll. Viele ihrer Qualitäten stammen aus dieser Hinordnung[37]. Das bedeutet, der Menschengeist ist ursprünglich volklich gebunden und bestimmt.

Die volkliche Bestimmung des Geistes vertieft sich, wenn wir die Lebensbedingungen des Menschengeistes beachten. Er ist in allen seinen Lebensäußerungen an den biologischen Partner gebunden. Selbst die reinste Idee bedarf des sinnlichen Ursprungs und des sinnlichen Phantasmas. Unbeschadet der Tragfähigkeit des Menschengeistes für das Allgemeine und Absolute ist doch jede seiner Tätigkeiten qualitätsmäßig und perspektivisch sinnlich, das heißt also auch biologisch und volklich bestimmt. Es kann nicht bestritten werden, daß für den Erkennenden z. B. „seine Intention auf ‚das' Wahre nur einen Pol seiner wirklichen Haltung ausmacht. Es gehört nicht viel erkenntniskritischer Scharfsinn und nur ein wenig jener mit der Aufklärung aus der Mode gekommenen geschöpflichen Demut dazu, um festzustellen, daß unser Wissen Stückwerk bleiben muß, weil der erkennende Mensch von seinem geschichtlichen und räumlichen Standort aus, eingesperrt in alle Begrenztheiten und Besonderungen seiner Individualität, immer nur einen einzigen Ausschnitt des Wirklichen schauen, übersehen und darstellen kann. Denn der Erkennende ist nicht die ‚Einheit der Apperzeption' (Kant), das ‚reine Ich' (Fichte), der ‚Weltgeist' (Hegel), sondern höchstens eine Person. Seine Erkenntnis hat einen Ursprung, an dem auch sein Volk beteiligt ist. Sein Erkennen steht unentrinnbar auch unter volklichen Voraussetzungen, die unser geschärfter realistischer Blick nicht mehr zu übersehen wermag."[38]

Wenn man bedenkt, wie stark die Beeinflussung unseres gesamten geistigen Lebens durch biologische Konstitution, körperliche Verfassung, soziologische Verflechtung, geschichtliche Lage und kulturelle Tradition ist, und daß all diese Einflußgrößen entweder direkt volkliche Einflüsse sind oder vom Volkhaften her bestimmt werden, dann wird ersichtlich, wie sehr der Mutterboden des geistigen, schöpferischen und gestaltenden Lebens völkisch durchblutet ist. Dabei ist immer zu beachten, daß dies alles keine Herauslösung aus den allgemeinen Werten und Geltungen bedeutet, wohl aber einen eigenen Stil, diese all-

[37] Vgl. Thomas v. A., Kommentar zum Römerbrief cap. V, latio 3 (ad Rom. 5, 12).

[38] M. H. Boehm a. a. O. 243.

gemeinen Geltungen zu sehen, eine engere Bezogenheit auf manche Schichten dieses Allgemeinen, eine eigene Art, sie in sichtbares Werk umzusetzen. Es braucht nur erinnert zu werden an die tiefe Verwandtschaft, die zwischen der Eigenart eines Volkes, seiner Sprache[39], seinem Denken, seinem ganzen kulturellen Leben besteht, um zu begreifen, wie tief unsere gesamte Wirklichkeit dem Volke verpflichtet ist.

Volk ist Lebensgrund. Aus dem gesegneten Schoß seiner Mütter sind wir geboren, und aus der Mächtigkeit seiner Kraft und seiner Art leben, schaffen und formen wir.

Volk als prüfende Norm: Die Wirklichkeit ist immer auch eine Verpflichtung. Sein bedeutet immer auch Sollen. Das alte Wort: „agere sequitur esse", bedeutet auch: „esse postulat agere". Wo immer ein Leben die Baugesetze seiner Wirklichkeit übersieht, vernachlässigt oder verneint, verstümmelt und gefährdet es sich selbst. Das bedeutet, daß bei der starken Bindung unseres gesamten Lebens an den volkhaften Urgrund eben das volklich Bedingte auch für die bewußte Lebensgestaltung von Bedeutung ist. Volk bedeutet ja „einen in weitestem Sinn geistigen Zusammenhang. ... Volk in diesem Sinn verwirklicht sich in einer gemeinsamen Kulturaussonderung, die wir Volkstum nennen, dieses Volk wird von einem gemeinsamen und arteigenem Geist getragen, für dessen bildliches Maß und Ziel die Bezeichnung Volkheit vorgeschlagen worden ist. Durch dieses Volkstum und den Geist dieser Volkheit entsteht dann zumindest zielbildlich eine Volksgemeinschaft, die ihre eigene gesellschaftliche Form aus sich heraustreibt. Zugleich verwirklicht sie sich in Sitte und Recht und prägt dem einzelnen Volksgenossen eine bestimmte Haltung auf, die in völkischem Sinn auf Blut und Art hält."[40]

Es gehört so zum gesunden Leben, daß es ein gerades und echtes Verhältnis zu den Eigenwerten und Eigenarten und Eigenleistungen seines Volkes hat. Diese Forderung liegt noch vor der politischen Ordnung und ist unabhängig von der staatlichen Form allein durch die Tatsache der Volkszugehörigkeit gestellt. Und da Volk über das Biologische hinaus eine geistige Wirklichkeit darstellt, muß gerade im geistigen, im kulturellen Leben diese Bindung an das Eigene spürbar werden. Dies um so mehr, je mehr ein Mensch geistigen Lebens fähig und zu ihm berufen ist.

Deswegen ist die erste Leistung, die neben den biologischen Selbstverständlichkeiten zu vollbringen ist, daß der geistige Mensch im geistigen Raum seines Volkes zu Hause sei, daß er ein ursprüngliches Verhältnis habe zur Geschichte seines Lebensganzen und sie als ihn persönlich angehend, sein Leben mitformend begreift. Daß er in ehrlicher Begegnung mit den echten geistigen, kulturellen, künstlerischen Leistungen, die im Raum und aus der Kraft dieses Volkes vollbracht wurden, sich auseinandersetze.

Dies alles bedeutet nicht Verengtheit, die den Wert und die Bedeutung fremder Anregung verkennt. Aber die Antwort wird immer eine eigene sein. Auch dann wird es eine eigene Art und ein eigener Stil sein, wenn es sich um die gesollte Annahme einer allgemeinen Wahrheit und Ordnung, etwa der Offenbarung, handelt[40a]. Gerade da, wo es sich um die höchste Leistung des Geistes und der Kultur handelt, in der Religionsübung, beim Gebet, beim Gottesdienst, darf eine echte Verbindung von allgemeinem Gehalt und eigener, persönlicher Gestalt nicht ausfallen. Ein Versagen bedeutete außer vielem anderen auch eine Gefährdung der dauerhaften und tiefen Aufnahme des Objektiven und Allgemeinen selbst.

Das Volk ist Lebensgrund und relativ gültige Norm für viele Gebiete des persönlichen und allgemeinen Lebens.

Volk als Träger von Recht und Anspruch: dies bedeutet die tiefste und verpflichtendste Bindung an die Ordnungswirklichkeit Volk. Es braucht hier nicht die alte Frage Einzelmensch—Gemeinschaft unter der Rücksicht des Volkes neu abgehandelt zu werden. Gerade ein Volk, das Wert auf die eigene Erhaltung und Entfaltung legt, wird seine eigene Wirklichkeit nicht vernichten und verderben, weder indem es den letzten Wirklichkeitsträger, die volksgebundene Person, in den Abgrund der Vermassung stürzt, noch indem es ihn in die Einöde und Wüste der Vereinzelung verlaufen läßt.

Aber gerade als Mutterboden der Gesundheit des einzelnen hat das Volk ein Recht auf bestimmte Haltungen und Leistungen. Als Begründung dieser Rechte kann auf die in der katholischen Tradition dem Volke geschuldete Haltung der pietas, die eine Rechtsverbindlichkeit bedingt, verwiesen werden[41]. Diese pietas ist mehr als eine Stimmung, eine vage Gesinnung, sie ist eine Haltung der Ehrfurcht und Verantwortung gegenüber den Quellen und Gründen des Lebens.

Es bleibt nur noch zu fragen, worauf das Recht

---

[39] Vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Einleitung. — G. Schmidt-Rohr, Die Sprache als Bildnerin der Völker. Bei aller Einseitigkeit der Gesamttendenz ist die Funktion und Bedeutung der Sprache gut dargestellt. — J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation, 4. Rede. — M. H. Boehm a. a. O. 226 ff.

[40] M. H. Boehm a. a. O. 38.

[40a] Vgl. Karl Adam, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum: Theol. Quartalschr. 114 (1933) 40 ff.

[41] Vgl. Thomas v. A., Summa theol. 2, 2, qq. 60 80 101 ff. 122. — F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg 1878) 614 618.

des Volkes Anspruch erhebt und wie weit es reicht.

Zunächst wäre zu sprechen von der Ehrfurcht, die dem Volke als der Heimat des Lebens geschuldet wird. Diese wird sich äußern in der oben geschilderten Haltung zu den Werten und Leistungen der Geschichte und der Kultur. Aber die Bindung reicht weiter. Das Volk ist eine eigenständige Größe der Naturordnung[42]. Das heißt, es verdankt seine Existenz, seine Eigenart und somit das Recht, zu sein und so zu sein, keiner andern innerweltlichen Macht und Ordnung, sondern der Tatsache seiner Wirklichkeit. Und es hat deswegen allen andern innerweltlichen Instanzen gegenüber das Recht auf die Behauptung und Verwirklichung seines eigenen Wuchses und damit auch ein Recht auf Prüfung und Scheidung. Zwischen echten objektiven Ordnungen, die sich im Raum ihrer Zuständigkeit halten, z. B. zwischen der Ordnung des Volkes und der Ordnung der Offenbarung, wird kein echter Gegensatz möglich sein, da sie beide aus der gleichen Heimat stammen, dem schöpferischen Wort Gottes.

Mit diesen Gedanken ist ein echtes Volksrecht begründet, das andere Rechte begrenzt und ausschließt. Die staatliche Ordnung z. B. hat niemals die Möglichkeit, das Leben des Volkes zu erdrücken, seine Kultur zu verschütten unter Überfremdungen usw. Volksrecht ist vorstaatliches Recht und wird durch staatliches Recht nicht aufgehoben[43].

Von hier aus sind die Glieder des Volkes gehalten, dem Volk die Möglichkeit echter Volklichkeit zu sichern. Hier ist jede Minderheitenpolitik und jedes Minderheitenrecht auf volklich-kulturelle Autonomie begründet. Hier ist sogar die echte Möglichkeit einer Irredenta gegeben. Freiheit zu eigener Entfaltung, zu eigener Kultur, eigener Sprache und eigener Sitte ist ein Recht, zu dessen Erreichung die Glieder des Volkes gebunden sind. Daß sich diese Erreichung selbst wieder innerhalb der allgemeinen Gerechtigkeit zu halten hat, ist klar.

Die Bindung an das Volk ist eine jener Bindungen, deren Pflichten nie schematisch festlegbar und mathematisch aufzählbar sind. Sie wechseln mit der wechselnden Lage des Rechtsträgers. In ruhigen Zeiten können sie erschöpft sein in den Haltungen der Ehrfurcht und Treue zu Art, Kultur und Sitte. Die Gerechtigkeit der pietas ist eine Gerechtigkeit, deren sachliche Leistungen wechseln und wachsen mit der wechselnden und wachsenden Bedürftigkeit des Rechtsträgers[44]. So kann diese Gerechtigkeit ebenso ursprünglich wie die kulturelle Treue unter Umständen den Kampf um den eigenen, volksgetragenen Staat einschließen wie in Zeiten äußerster Not und Bedrohung des Volksganzen den äußersten Einsatz und das äußerste Wagnis.

Das Volk reicht tief in unser Leben, und wir sind tief und ursprünglich dem seinigen verhaftet. Beide leben voneinander und bedingen einander, keines darf zur Gefahr des andern werden. Im Volk stehen wir vor einer echten und unabdingbaren Ordnungsgröße unseres Lebens. Das Volk trägt an sich die Würde der Mutter, der Heimat des Lebens. Die höchste Weihe und Würde aber haben die Völker daher, daß sie Gedanken Gottes sind und aus der Ewigkeit stammen. Es ist ein Eigenes mit ihnen gemeint. Sie sollen auf ihre Weise und in ihrer Art Repraesentatio Gottes sein, teilweise und beitragsweise Darstellung seiner Größe und Herrlichkeit. Es liegt ein Glanz des Ewigen über ihnen, und wer ihnen zur rechten Ordnung und echten Würde verhilft, ehrt Gott in seinem Werk.

[42] Vgl. M. H. Boehm a. a. O. 37 f. 64 f. 177 ff. 213 ff. 265 ff. In der Herausarbeitung der ursprünglichen und eigenständigen Ordnung des Volkes liegt die Hauptleistung dieses vorzüglichen Buches.

[43] Vgl. Th. Meyer, Institutiones iuris naturalis, tom. II (Freiburg 1900) n. 338 ss.

[44] Vgl. Pesch, Prael. dogm. IX 242 ff.

SCHAU IN DAS VOLK DURCH FAMILIENFORSCHUNG

Von Josef Demleitner

Jedes Kulturvolk hat zu jeder Zeit die genealogische Frage gestellt. Auch bei uns ist die Frage nach den Ahnen nicht erst von gestern. Das germanische Recht verlangt Ahnenprobe bei jeder Rechtsverleihung, wie der Sachsenspiegel ausweist. Die Helmschau bei den Turnieren war Ahnenprobe. Von der 4. Ahnenprobe kam es zur 16. Ahnenprobe, die gesteigert wurde bis zur 32. Ahnenprobe bei der Aufnahme in Rittergesellschaften und Domstifte. Die prunkvollen Genealogien der Regenten und Fürstenhäuser wirkten aneifernd auf den gesamten Adel. Dem Adel hat es im Lauf der Zeit das durch Reichtum und mancherlei Freiheiten selbstbewußte Bürgertum der Städte nachgetan, und mit Beginn der Renaissance sehen wir in den prunkvollen wappengeschmückten Epitaphien und Totenschildern in unsern Kirchen, in dem Wappenschmuck der Burgen, Schlösser und Patrizierhäuser das Verständnis und den Stolz auf eine stattliche Ahnenreihe und die Verbindung mit angesehenen Geschlechtern.

Der einfache Mann, der Handwerker, Bürger

und Bauer waren noch nicht miteinbezogen in den vornehmen Kreis derer, welche Ahnenprobe ablegen mußten, Schild und Wappen führten. Aber auch in diesen Kreisen der unteren Bevölkerung regte sich schon bald das Standesbewußtsein und das Bestreben, unsaubere Elemente aus ihrem Lebenskreise fernzuhalten. Als Bürger und Meister konnte bei den Zünften nur aufgenommen werden, wer „ehrlicher" (d. h. ehelicher) Geburt und frei von Leibeigenschaft" war. Darüber mußte vor Gericht Brief ausgestellt werden. Aber auch beim Bauern, dem nur selten durch Fürstengunst Wappenbrief zuteil wurde, kommt der Stolz auf eine große Sippe noch heute zum Ausdruck, besonders bei einer Hochzeit, wo er seinen ganzen Reichtum zeigt und mit der Zahl der Hochzeitsgäste prunkt. Fast noch mehr aber, wenn ein Familienoberhaupt stirbt. Da wird die ganze Verwandtschaft zum Kirchgang geladen und geht beim Gottesdienst streng nach dem Grad der Verwandtschaft um den Hochaltar zum Opfer. Das ist bäuerliches Ahnen- und Sippenbewußtsein.

Familienforschung nach wissenschaftlichen Grundsätzen datiert bei uns erst seit etwa 150 Jahren. 1788 hat der Göttinger Professor Johann Christoph Gatterer seinen heute noch wertvollen „Abriß der Genealogie" herausgegeben, in dem er die Grundsätze kritischer Beweisführung für jede genealogische Behauptung fordert. Die Zeit nach Gatterer war für die Genealogie nicht günstig. Das ständische Selbstbewußtsein, die Individualität wurde niedergehalten. Aber wie als Reaktion gegen den liberalen Zerstörungsprozeß wurden 1869 und 1871 die ersten genealogisch-heraldischen Vereine gegründet: „Herold" in Berlin und „Adler" in Wien, in denen sich freilich fast nur Träger adeliger Namen zusammenfanden.

Das war die Zeit, wo die Gebrüder Grimm tief in die deutsche Volksseele schauten, Wilhelm Riehl durch Wandern die deutsche Landschaft und das deutsche Volk kennen lernte, wo Archivdirektor August Sperl die „Fahrt nach der verlorenen Urkunde" unternahm und der Riehlschüler Kurat Frank in Kaufbeuren durch seine „Deutschen Gaue" das Verständnis für Volk und Volkstum in die Schul- und Pfarrhäuser und damit in das Volk trug, wo der Württemberger Arzt Ludw. Finckh seinen familiengeschichtlichen Erfahrungen mit poetischem Schwung ein feines Gewand zu geben wußte. Daneben haben Hunderte und Tausende in stiller mühevoller Forschungsarbeit die Geschichte ihrer Familie zusammengetragen, Familienverbände gegründet, zu Vereinen sich zusammengeschlossen und ein reiches Schrifttum geschaffen. Es waren schon nicht mehr die Adeligen und Hochgestellten allein, die sich um die Geschichte ihrer Familie kümmerten, es regte sich auch im Bürger- und Bauerntum der Wunsch, etwas zu erfahren vom Woher und Wohin der Vorfahren. Immer aber war noch der egozentrische Standpunkt bei allen Familienforschern maßgebend. Das eigene Geschlecht, die eigene Sippe wurde erforscht. Um das große Ganze, um die innern blutmäßigen Zusammenhänge des Volkes kümmerte man sich nicht.

Allmählich setzte auch hier eine Wandlung ein. Seit 1900 etwa und noch mehr seit dem furchtbaren Erlebnis des Weltkrieges, wo so viele Adelsgeschlechter mit dem Heldentod des letzten männlichen Sprossen erloschen und viele uralte Bauernhöfe mit der Hingabe aller Söhne verwaisten, wo die Besseren des Volkes vor den Greueln und der Schmach der Gegenwart sich in die Vergangenheit flüchteten, da ging eine gewaltige geistige Bewegung durch das ganze Volk: zurück zur Heimat, zurück zur Familie. Blitzlichtartig sah man sich vor einem Abgrund, man erkannte den falschen Weg, den man gegangen war durch Loslösung von der Scholle und Verindustrialisierung des Lebens. Man erkannte, daß wir diesmal nur durch den Opfermut der deutschen Mutter, die dem Vaterland viele gesunde Söhne geboren und in der strengen Zucht christlicher Lebenshaltung erzogen hatte, den Feind von der Grenze fernhalten konnten, daß aber mit der zunehmenden Verstädterung und dem Kleinhalten der Familie dem Vaterland die größten Gefahren drohen. Hatte schon der Reichsstatistiker Friedrich Burgdörfer in trockenen Zahlen auf die drohende Gefahr hingewiesen, so hat Hermann Muckermann in eindrucksvoller Weise mit seiner „Naturtreuen Normalfamilie" den Weg zu einem gesunden und starken Deutschland gezeigt und überall, wo er seine Rednerkanzel aufschlug, tiefsten Eindruck beim Publikum hinterlassen.

Durch die neue nationale Bewegung in Deutschland wurde der Familienforschung eine neue große Aufgabe gestellt. Der bisher mehr oder weniger egozentrische Standpunkt der Familienforschung soll ausgeweitet werden zum demozentrischen. Nicht mehr der einzelne Mensch, die einzelne Familie soll zum Gegenstand der genealogischen Untersuchung sein, sondern das ganze deutsche Volk in allen seinen Schichten und Ständen und Gliederungen soll untersucht und nach seinen Zusammenhängen dargestellt werden. Nicht bloß die Familie der Gegenwart wie das etwa im Familienstandszeugnis geschieht, sondern auch rückwärts in die Vergangenheit, soweit die Quellen, das sind zunächst die Pfarrmatrikeln, reichen, sollen alle Beurkundungen in innern blutmäßigen Zusammenhang gebracht werden. Kurz, es soll eine deutsche Volksgenealogie geschaffen werden. Ziel und Zweck derselben ist zunächst, daß jeder deutsche Volksgenosse seinen Stammbaum und seine Ahnentafel und jeder Erbhof seine Hofgeschichte erhalte, daß dem Städter der Weg zur ursprünglichen Hei-

mat gezeigt und dem Bauern die Liebe zur Scholle gestärkt werde. Es ist klar, daß durch solche Untersuchungen auf breitester Basis und nach gleicher Methode eine Reihe wichtiger Wissenschaftszweige wie Rassenbiologie, Erbbiologie, Soziologie u. a., welche auf solche Untersuchungen angewiesen sind, größten Nutzen hätten. Je breiter die Unterlagen sind, auf welcher solche Untersuchungen angestellt werden, desto sicherer wird das Ergebnis sein.

Die Schaffung einer solchen Volksgenealogie ist durchaus möglich, weil die Unterlagen hierfür vorhanden sind in unsern Pfarrmatrikeln, den primären und unersetzlichen Quellen jeglicher Familienforschung. Während sich in Italien schon aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts solche Matrikeln finden und daran anschließend sich in Frankreich und Spanien eine Reihe von Taufregistern vor 1500 erhalten haben, ist bei uns in Deutschland, wo einzelne Synoden schon im 15. Jahrhundert Taufregister gefordert haben, erst durch das Konzil von Trient auf Führung von Tauf-, Trauungs- und Sterberegistern gedrungen worden, nachdem die Reformatoren bezw. die betreffenden Landesherren solche bereits angeordnet hatten. Man kann sagen: je weiter nach Norden, desto später setzten die Matrikeln ein. In Rußland erst 1764[1]. Viele Matrikeln hat der Dreißigjährige Krieg vernichtet, noch mehr sind bis heute durch widrige Umstände verloren gegangen. Doch genügt der Bestand an Pfarrmatrikeln über die letzten 300 Jahre, eine Volksgenealogie zu schaffen. Ob es aber gelingt, dies in absehbarer Zeit fertig zu bringen, muß sich erst erweisen. Jedenfalls ist die Aufgabe vordringlich, weil bei der bisherigen starken Inanspruchnahme die Matrikeln in kurzer Zeit zu Grunde gehen werden. Für das Gelingen ist eine einwandfreie, nicht komplizierte Methode und ein präzises Arbeiten unerläßlich.

Etwas Ähnliches, was wir hier anstreben, haben bald nach dem Konzil von Trient einzelne Provinzialkonzilien für rein seelsorgliche Zwecke in den sogen. Familienbüchern gefordert, in welchen die einzelnen Familien nach Name, Alter und Stand der Familienglieder dargestellt werden sollen, so die Synoden von Konstanz 1567, Salzburg 1569, Prag 1605, Köln 1612. Diese Ergänzung bezw. blutmäßige Zusammenfassung des Inhaltes der eigentlichen Matrikeln konnte sich zwar nicht allgemein durchsetzen, aber immerhin haben sich aus der Zeit um 1600 solche Familienbücher erhalten, die auch späterhin fortgesetzt wurden, besonders in den südbayerischen Diözesen und in Württemberg. Seit etwa 1800 besitzen die meisten Pfarreien derartige Familienbücher, die für den Forscher besonders deswegen wertvoll sind, weil sie außer den bloßen Namen und Zahlen, wie sie die Matrikeln liefern, noch allerlei (nicht amtliche) Bemerkungen zu den einzelnen Personen und Familien aufweisen und somit erwünschten Aufschluß geben über religiös-sittliche Zustände, Abwanderung, Besitzveränderung, wirtschaftliche Verhältnisse usw. Besondere Verdienste hat sich um Schaffung solcher Familienbücher Benefiziat Stefan Glonner († 1901) erworben, der für sieben zum Teil große Pfarreien in der Umgebung von Bad Tölz in musterhafter Genauigkeit und Übersicht Familienbücher seit Beginn der Matrikeln bis heute angefertigt hat. In neuerer Zeit sind verschiedene Familienforscher einen Schritt weiter gegangen und haben durch Benützung der staatlichen Archive, besonders der reichen Bestände der ehemaligen klösterlichen Grundherrschaften, die pfarrlichen Familienbücher nach der Tiefe und Weite ausgebaut und damit der Familien- und Volkstumsforschung wertvolle Dienste erwiesen.

Es ist ein wunderbarer Blick, der sich einem auftut, wenn man sich in die Familiengeschichte nur eines einzigen Dorfes, eines ganzen Gaues vertieft. Wir hatten bisher nur ganz vage und vielfach falsche Vorstellungen vom innern Aufbau und blutmäßigen Zusammenhang unseres Volkes trotz der vielen einzelnen Familiengeschichten, die vorliegen. Es ist hier ähnlich wie bei der Pflanzenkunde. Wer nur einzelne Blumen aus dem Boden nimmt, preßt und im Herbarium sammelt, kommt nicht weit. Erst wenn er ein Rasenstück hernimmt und mit der Pinzette Stück um Stück loslöst, ganz gleich, ob es ein hochstengeliger Schierling ist oder ein unscheinbares Moos, wenn er die Lebensbedingungen und den organischen Aufbau der einzelnen Pflanze untersucht, mit Reagenz und Mikroskop arbeitet, gewinnt er tiefere Einsicht. So verschieden das deutsche Landschaftsbild sich darbietet: sturmumtobte Meeresküste und rauhes Hochgebirge, weitgedehnte norddeutsche Tiefebene und langgestreckte schwäbisch-bayerische Hochebene, landschaftlich, geologisch, genealogisch und politisch buntes Mitteldeutschland, so sind auch die Menschen dieses Landes verschieden nach ihren stammlichen Gegebenheiten, nach ihrer Siedelung in Stadt oder Land, nach ihren wirtschaftlichen und geistigen Gebundenheiten, sie sind ähnlich einem bunten Perserteppich voller Kontraste und als Gesamterscheinung doch harmonisch. Die Rückseite läßt all die tausend Bindungen erkennen. So zeigt auch die Volksfamilienkunde die Auswirkungen der einzelnen Blutverbindungen und läßt den Einfluß des Milieus auf die Gestaltung des Volkskörpers erkennen.

Hier sei nur ein ganz kleines Teilgebiet unseres Volkes näher betrachtet, das Herrschaftsgebiet des ehemaligen Klosters Benediktbeuern. Reines Bauernland altbayerischen Stammes mit Bergen,

[1] Heydenreich, Handbuch der praktischen Genealogie (Leipzig 1913).

Almen und Seen, viel Wald und wenig Getreidebau, viel Einödhöfen und wenig geschlossenen Siedlungen und mitten drin das ehemalige Benediktinerkloster Benediktbeuern, das seit seiner Gründung um 740 bis zu seiner Aufhebung 1803 der geistige Mittelpunkt der ganzen Gegend war und durch seine Schulen und Werkstätten die geistigen und künstlerischen Kräfte im Volke weckte und damit das flache Land mit der Stadt im geistigen Gleichgewicht erhielt, durch seine Mustergüter die Landwirtschaft förderte und durch eine einsichtsvolle patriarchalische Wirtschafts- und Bevölkerungspolitik einen gesunden kräftigen Bauernstand erhalten und auch dem kleinen Mann durch Siedelung auf engerer Scholle ein auskömmliches Dasein ermöglicht hat. Nur so konnte es geschehen, daß so viele Familien auf ihren Höfen durch Jahrhunderte seßhaft geblieben sind, nicht minder alt und ehrwürdig wie die Ritter auf ihren Burgen und die Patrizier in den Städten, immer Träger des blutmäßigen Volkstums und der volksmäßigen Überlieferung. Nur haben die Bauern auf ihren Höfen den Stürmen und Wandlungen der Zeit besseren Widerstand geleistet als jene auf ihren Stammsitzen. Es läßt sich zwar nicht erweisen, aber man darf annehmen, daß es Bauernhöfe gibt, welche bis in unsere Zeit, wenn auch nicht dem Mannesstamm nach, so doch im Blut seit der Landnahme in der gleichen Familie geblieben sind, nachdem wir in unserem Gebiet eine Reihe von Familien haben, welche seit einem halben Jahrtausend, d. i. seit der Fixierung der Familiennamen nachweislich im Mannesstamm sich auf dem gleichen Besitz gehalten haben, gar nicht zu zählen jene vielen Familien, welche ebenso lange dem Blute nach auf der gleichen Scholle sitzen[2].

Ein Beispiel: Die wald- und bergumschlossene Jachenau[3], eine Rodungssiedelung des Klosters Benediktbeuern, angefangen im 12. Jahrhundert, abgeschlossen gegen 1500, zählte um 1900 etwa 500 landwirtschaftliche Einwohner in 60 Anwesen. Um 1270 waren es 17 Großbauern, welche durch Hofteilung und Fortsetzung der Rodung 1494 auf 22 Höfe und mehrere Sölden angewachsen waren. Durch weitere Teilung waren es 1688 bereits 36 Höfe und 17 kleinere Güter geworden, wozu um 1700 noch 7 Neusiedler mit Wald und geringer Landwirtschaft kamen, so daß 1805 außer den 36 Bauern sich die kleineren Anwesen auf 24 vermehrt hatten, eine Zahl, die bis heute gleichgeblieben ist, nur daß außer einem Gasthaus und 3 Beamtenhäusern in allerneuester Zeit eine Anzahl von Leerhäuslein (Arbeiter!) dazugekommen sind. Folgende Zusammenstellung mag dieses zähe Festhalten an der heimatlichen Scholle zeigen:

Im Besitze der gleichen Familie (des gleichen Blutes) sind seit 450—500 Jahren bis heute geblieben 7 Familien, seit 350—450 Jahren 9 Familien[4], seit 200—350 Jahren 7 Familien[5]. Noch mehr müssen wir staunen, daß 21 Familien durch Jahrhunderte im Mannesstamm bis in unsere Zeit sich gehalten haben. Hier seien diese Familien (Höfe) in der Reihe der Hausnummern namentlich aufgeführt: Nr. 1: Sachenbacher seit 1447 bis heute. — Nr. 2: Sachenbacher seit 1447 bis 1717, wo durch Heirat der Tochter die Oswald kamen, die noch heute im Mannesstamm den stattlichen Hof innehaben. — Nr. 9: Öttl seit 1621 (Neugründung!) bis heute. — Nr. 10: Hohenreuter 1583 bis 1911, wo der letzte Hohenreuter als Junggeselle stirbt und der Hof zertrümmert wird. — Nr. 12: Bichler 1630—1906, geht an die Tochter über. — No 13: Oswald 1680 bis heute. — Nr. 16: Rauscher 1725—1904. Ledig. Geht an eine Nichte über. — Nr. 17: Bichlmayr 1590—1919, geht an die Tochter über. — Nr. 24: März 1495 bis 1882. Ledig. Geht an eine Nichte über. — Nr. 26: Oettl 1541 bis heute. — Nr. 27: Tanner 1652 bis heute. — Nr. 29: Orterer (= Amort[6]) vor 1441 bis 1876. Ledig. Geht an eine Nichte über. — Nr. 30: Rautmann 1530 bis 1810, geht an einen Neffen über. — Nr. 31: Tanner 1529 bis heute. — Nr. 32: Tanner 1487 (letzte größere Rodung) bis heute. — Nr. 33: Tanner 1727 bis heute. — Nr. 39: Schöffmann 1736 (Neugründung) bis heute. — Nr. 49: Krinner[7], vor 1441 bis 1659. Durch Heirat der Tochter folgen die Riesch, welche den prächtigen Hof bis heute ungeschmälert inne haben. — Nr. 51: Krinner 1640

[2] Ein ähnliches zähes Festhalten finden wir auch beim Handwerk. Die Bschlagngaul (Beschlag den Gaul!) und Schwinghammer (Schwing den Hammer!) betreiben heute noch das Schmiedehandwerk wie einst ihr Ahn zur Zeit der Namengebung. Die gleiche Beobachtung würde man machen bei der näheren Untersuchung der vielen so plastischen Befehlsnamen im altbayerischen Stammesgebiet. Auch bei den Müller in den verschiedenen Namenszusammensetzungen finden wir, daß sie vielfach dem Gewerbe ihrer Ahnen treu geblieben sind.

[3] Der Verfasser hat die Einwohnerschaft der Jachenau und anderer angrenzender Pfarreien seit Beginn der Matrikeln in Stammreihen zusammengestellt und auf Grund umfangreicher archivalischer Forschungen die Genealogie bis etwa 1440 weiter verfolgt und die wirtschaftlichen Verhältnisse dargestellt.

[4] Von dieser Reihe wird ein Hof 1892, ein anderer 1911 verkauft.

[5] Von dieser Reihe wird ein Hof 1865, ein Kleinhäusel 1896 verkauft.

[6] Von diesem Hof stammt der kurf. bayer. Hofmaler Kaspar Amort († 1675). Sein Bruder Christoph († 1681) läßt sich als Kunstschreiner bei Danzig nieder, wo das Geschlecht noch heute blüht. Ferner P. Eusebius Amort, reg. Chorherr von Polling (1692—1775), und der bayerische Gelehrte und Parlamentarier Dr. Georg v. Orterer († 1916).

[7] Die Krinner (geruner) sitzen schon 1270 auf einem Urhof, vielleicht obigem, in der Jachenau.

bis 1911, geht an die Tochter über. — Nr. 52: Oettl 1577—1892. Der Hof wird verkauft[8].

Im benachbarten kleinen Walchensee haben sich die einzigen vier Bauernhöfe, die seit rund 1450 im Besitz der Zwerger sind, im Mannesstamm erhalten bis 1810, 1821, 1871, 1889. Die drei ersten gehen an eine Tochter über, nur der letzte kam in fremden Besitz, weil der letzte Inhaber ledig blieb. Ähnliche, wenn auch nicht so günstige Besitzverhältnisse würden wir im ganzen bayerischen Oberland finden, d. h. im Gebiet der Einödhöfe.

Da ergibt sich von selbst die Frage, welch starke Kräfte mögen zusammengewirkt haben, die Menschen des Alpenvorlandes so fest an die Heimatscholle zu binden, daß sie allen Widerständen zum Trotz wie sturmerprobte Wettertannen durch die Jahrhunderte ausgehalten haben. Sicher liegt dieses zähe Festhalten im altbayerischen Stammescharakter begründet. Dazu aber kommt noch das starke Auf-sich-selbst-angewiesen-sein der Einödbauern und Gebirgsbewohner in jeder Lebenslage. Das macht selbständig, widerstandsfähig und eigensinnig. Der harte Kampf um das Dasein auf klimatisch rauhem und landwirtschaflich magerem Boden, wo Wald und Wiese und Wasser nur bei harter, entsagungsreicher, oft gefahrvoller Arbeit und bei einfacher Lebensweise ein auskömmliches Dasein bieten, erzieht zu gesunden und ausdauernden Menschen. Der Menschenschlag ist dinarisch mit stark nordischem Einschlag, jener Typ, den wir aus den Defregger-Bildern kennen. Durch die Abgeschlossenheit des Tales bedingt, hat in der Jachenau seit Jahrhunderten eine starke Inzucht geherrscht, ohne daß sich dadurch schädliche Folgen gezeigt hätten[9]. Es war eben das Keimgefüge der Ehepartner gesund und die Lebenshaltung einfach und natürlich. Die streng kirchlichen Ehevorschriften haben ohnedies eine Verbindung unter nahen Blutsverwandten ausgeschlossen. Jedenfalls hat sich unter dem Einfluß der Umwelt im Lauf von vielen Geschlechtern ein Menschenschlag herausgebildet, der sich den gegebenen Verhältnissen angepaßt und die innere und äußere Kraft aufgebracht hat, sich unter allen Umständen auf dem angestammten Hof zu halten, jene Kraft, die wir heute mit Blut und Boden bezeichnen. Artfremdes Blut ist in dieses Bauernvolk nie hereingekommen, stammesfremdes Blut in kaum nennenswerter Weise. Das Gebirge hat sich stets als ein frischsprudelnder Lebens- und Kraftquell des Volkes erwiesen, als ein Kraftreservoir, das immer wieder viel gesundes Blut an das von Krieg und Seuchen hart mitgenommene Unterland und die Städte abgeben konnte.

Die tiefste Ursache dieser Kraft aber dürfen wir sehen in der intensiv kulturellen Durchdringung und religiös bedingten Haltung des Volkes unter dem ein Jahrtausend langen gleichmäßig erzieherischen Einfluß der Benediktinerklöster wie Benediktbeuern und Tegernsee, die schon im eigenen Interesse auf ein kulturell und wirtschaftlich gesundes Bauerntum bedacht waren. Man sieht ganz deutlich, wie nach der Klosteraufhebung das kulturelle, sittliche und wirtschaftliche Leben des Alpenvorlandes zurückging, wie die alten Bauerndynastien zerfielen und ein allgemeiner Niedergang eintrat.

Es muß auffallen, daß von den oben angeführten 21 Anwesen, die im Mannesstamm so lange ausgehalten haben, allein schon 5 dadurch in andern Besitz übergegangen sind, weil der letzte Besitzer ledig geblieben ist. Das ist eine Erscheinung, die erst nach der Klosteraufhebung auftritt. Bei den Tausenden von Hofübergaben im Herrschaftsgebiet von Benediktbeuern ist mir nur ein einziger Fall bekannt, daß Geschwister unverheiratet den Hof weiterbewirtschaftet haben, während nach der Säkularisation sich dies wie eine verheerende Seuche weitum verbreitet hat. Die Grundherrschaft hat mit Bedacht darauf gesehen, daß jeder Hof seiner Familie erhalten blieb, hat bei großer Schuldenlast „saniert", in Krisenzeiten seine Viehställe und Getreidekästen geöffnet und vom Recht der Abstiftung nur ganz selten Gebrauch gemacht, den Abgestifteten aber voll entschädigt. Für die Wirte gab es strenge Polizeistunde und für die Trinker eventuell Wirtshausverbot. Die Grundherrschaft hat verlangt, daß jeweils der tüchtigste Sohn den Hof erhalte, und daß er eine „rechte Heirat" mache. Gewöhnlich, aber durchaus nicht immer, hat der älteste Sohn den Hof bekommen und sich seine Braut aus einem ebenbürtigen Hof der Umgebung geholt. Instinktiv hat man dabei auch auf gutes Blut gesehen. Vor dem Klosterrichter, im Beisein und mit Rat der nächsten Verwandten wurden die Übergabebedingungen festgelegt, die Pfründe der Eltern und die Aussteuer der Geschwister ausgemacht. Daß die Bedingungen auch erfüllt wurden, beweisen die gerichtlich niedergelegten Quittungen. Nie wurde der Besitz zur Aussteuer der Geschwister angetastet. In jeder Generation hat der Hof so viel ertragen, daß die

[8] Die durchschnittliche Kinderzahl dieser Bauern beträgt pro Generation 7,2, von denen 57 Prozent zur Ehe kamen. Übergroße Kinderzahl war ebenso selten wie Kinderlosigkeit. Zwischen einer und der andern Geburt besteht besonders in früherer Zeit ein Abstand von zwei bis drei Jahren. Muttertod ist gegenüber dem Unterland auffallend selten.

[9] P. Karl Meichelbeck († 1734) von Benediktbeuern, der die Jachenau gut kannte, sagt von ihren Bewohnern: „Proles eorum pleraeque quasi nobili sanguine prodiissent, famosae, instructionis perquam capaces" (Meichelbeck, Hist. Frising. I 313). Es ist nicht zu verkennen, daß im 19. Jahrhundert hier wie anderswo unter dem starken Alkoholeinfluß eine Minderung der rassischen Gesundheit und der wirtschaftlichen Kraft eingetreten ist.

Kinder zeitgemäß und standesgemäß ausgesteuert werden konnten. Der Bauer Georg Riesch in der Jachenau Nr. 49 (∞ 1698, † 1758) hatte 16 Kinder, von denen außer dem Hofnachfolger 13 zur Heirat kamen und zusammen 5700 fl mit standesgemäßer Aussteuer erhielten, während der übernehmende Sohn nur mit 1000 fl als Altenteil für die Eltern belastet wurde. In der vorausgehenden Generation (∞ 1659) waren es 10 Kinder, von denen sich 8 verheirateten, und in der nachfolgenden Generation (∞ 1750) 11 Kinder, von denen 2 klein starben, 6 sich verheirateten und 3 ledig blieben. Unter diesen war P. Ulrich Riesch O. S. B. Dr. u. j., Universitätsprofessor in Ingolstadt († 1839). Der gleiche Hof ist wie alle andern Höfe heute nicht mehr in der Lage, die Kinder auch nur annähernd auszusteuern.

So reizvoll es ist, den blutmäßigen Zusammenhängen einer Dorfgemeinschaft, eines ganzen Gaues nachzugehen, ebenso wichtig und aufschlußreich ist es, die Verbreitung und Leistung einer einzelnen Familie aufzuspüren. Die Zwerger vom Walchensee waren von jeher Bauern und Fischer. Der Ahnherr ist Kunz der Zwerger, der sich um 1425 zu Walchensee mit Agnes Geruner (Krinner) von Jachenau Nr. 49 verheiratete. Die Nachkommen hausten nicht bloß bei 400 Jahren und mehr im Mannesstamm auf ihren Höfen am Walchensee, sondern erlangten auch weithin besonderen Ruhm als Fischer. Geistliche und weltliche Herrschaften holten sich Zwerger als Hoffischer. An 43 Gewässern in Süddeutschland und Österreich sind die Walchenseer Zwerger als Fischer nachzuweisen. 1491 finden wir den Peter Zwerger von Walchensee als Fischmeister zu Schliersee, dessen Nachkommen auch als Stukkatoren und Baumeister (Hofbaumeister Philipp Zwerger) durch den Bau von Kirchen in die Kunstgeschichte eingegangen sind. Andere Zwerger finden wir schon sehr früh als Fischkäufler in Wien. Einem von diesen, dem k. Hoffischer Georg Zwerger wird 1588 ein Sohn, Johann Augustin, geboren, der Propst bei Sankt Stefan und Kanzler der Universität wird, 1727 den Reichsadelsstand mit dem Titel „von und zu" erhält und in seinem reichen Testament († 1648) seine Anhänglichkeit an die Sippe und die Heimat des Vaters am Walchensee zum Ausdruck bringt. Eine andere Linie Walchensee—Plansee—Reutte hat sich weit in Tirol und Vorderösterreich verbreitet, kam in landesfürstliche Dienste und zählt eine Reihe hoher und höchster Verwaltungsbeamten. Eine Linie siedelte in Südtirol. Aus ihr ging hervor der Fürstbischof Johannes Zwerger von Seckau (* 1824 in Altrei unweit Trient, † 1893 in Graz), von Papst und Kaiser ausgezeichnet, vom Volk wie ein Heiliger verehrt. In Weiterverfolgung der Sippe würde sich zeigen, daß hohe und höchste Persönlichkeiten unserer Zeit Zwergerblut in sich haben. Als Bluterbe zeigt sich bei den Zwergern seit vielen Generationen bis heute eine besondere Anlage für Musik und Bauwesen.

Eine ganz ähnliche Entwicklung wie die Zwerger am Walchensee haben ihre Nachbarn, die Jocher von Joch am Kochelsee aufzuweisen. Ebenso alt wie die Zwerger sitzen auch sie bis ins 19. Jahrhundert im Mannesstamm auf ihrem Hof mit Mühlwerk, idyllisch zwischen Berg und See gelegen. Wie die Zwerger so erhalten auch die Jocher 1532 von den bayerischen Herzögen Wilhelm und Ludwig Wappenbrief als Anerkennung für die Aufnahme, welche die beiden Herzöge gelegentlich ihrer Jagden am Herzogstand in diesen Höfen fanden. Die Jocher haben auch Bergbau getrieben in den heimatlichen Bergen. Einer von ihnen, Christoph Jocher († 1592), wird durch Fürstengunst Pfleger in Mauterndorf und durch Glück und Tüchtigkeit einer der reichsten Gewerken der Steiermark. Seine Söhne erwerben Schlösser und Hofmarken, werden in den Freiherrenstand erhoben, vermählen sich mit dem Adel Österreichs.

Schon diese wenigen Beispiele zeigen, daß die Welt der Bauern unserer Gegend durchaus nicht so eng und weltabgeschlossen war, als man sich das gewöhnlich vorstellt. Durch die Klöster hatte auch das gewöhnliche Volk Anteil an der Kultur der Zeit, der frohen Barockkultur. Durch die Flößerei kam fast jeder Bursche bis Wien und viele bis Ungarn. Die Lage an der Handelsstraße (Brenner!) Italien—Deutschland brachte die Leute in Berührung mit der großen Welt, machte aufgeschlossen, unternehmungslustig und führte viele in fremde Länder. Ein ganzer Strom von Händlern und Auswanderern ergoß sich nach Österreich und Ungarn oder in die Gegenden des Rheins bis Holland[10]. Der Maurer Johann Hölbling von Bichl bei Benediktbeuern wandert 1696 nach Wien, wird Vertrauter und Festungsbaumeister des Prinzen Eugen, Mitglied des innern Rats zu Ofen († 1736). Vom Karlbauer zu Edenhof bei Benediktbeuern studieren in drei aufeinanderfolgenden Generationen sechs Söhne. Vier werden Geistliche, einer wird Universitätsprofessor und kurf. bayer. Leibarzt, einer Landrichter. Aus dem kleinen Eglfing

10 Weiteres zu diesem Thema: J. Demleitner, Bäuerliche Bevölkerungsbewegung in Oberbayern, in: Volk und Volkstum, München 1937. Ders., Hofübergabe und Heirat im bayerischen Alpenvorland, in: Volk und Volkstum, München 1938. Ders., Familienkunde und Volkskunde, in: Volk und Volkstum, München 1936. Ders., Auswanderungen im 17. und 18. Jahrhundert aus dem Klostergebiet von Benediktbeuern nach Österreich, in: Monatsblatt der Heraldischen Gesellschaft „Adler", Wien 1923. Ders., Abwanderungen aus dem ehemaligen Klostergericht Benediktbeuern im 17. und 18. Jahrhundert, in: Blätter des Bayer. Landesvereins für Familienkunde, München 1924.

bei Murnau gingen eine Reihe Großkaufleute hervor. Einer (Jos. Dichtl) wird k. russischer Großbankier in Moskau, andere gründen Handels- und Wechselhäuser in Petersburg und Moskau. Bauernsöhne von Eschenlohe und Umgebung hatten Handelshäuser in Madrid, Cadix, Paris, London, Amsterdam, Hamburg, Kopenhagen, Prag usw. Selbst bis Amerika gehen die Handelsbeziehungen. Diese Handelsleute bauen ihrer Heimat zu Eschenlohe eine wunderbare Rokokokirche nach dem Muster und mit den Künstlern von Ettal. Das Hochaltarbild zeigt die Familie ihres Stifters. In dem Weiler Rieden am Staffelsee ist der kurfürstl. Hofkammerrat Andreas Andre († 1807) geboren und sein Neffe, der Geheime Rat Jos. von Utzschneider. Sie alle haben die Verbundenheit mit ihrer Sippe und die Anhänglichkeit an die Heimat durch reiche Vermächtnisse an die Verwandten und Stiftungen für Kirche, Schule und Arme bekundet. Wollte man in diese Betrachtung noch hereinziehen die Holzschnitzer im Passionsdorf Oberammergau, die Geigenmacher zu Mittenwald, die Stukkatoren von Wessobrunn, die Hinterglasmalerei und die Tölzer Kästen und nicht zuletzt die Gelehrtenarbeit in den stillen Klosterzellen, welch farbiges Kulturbild würde sich da auftun in einer geographisch engbegrenzten Gegend, die man den „Pfaffenwinkel" nannte. Hunderte von Namen wären zu nennen. Die Klöster Benediktbeuern, Ettal, Polling waren wirtschaftlich und geistig die Mittelpunkte. Es ist schon manches schöne Buch über diese äußern Kulturerscheinungen geschrieben worden, die tieferen innern Gründe, die geistigen und blutmäßigen Zusammenhänge im Volk, die Kraftlinien aufzuzeigen, die zwischen Bauerntum und Kloster bestehen, das wäre Aufgabe der Familienforschung.

Dieses ganze Kulturbild hat sich im 19. Jahrhundert stark gewandelt. Die Aufhebung der Klöster war für unsere Gegend in mehrfacher Beziehung ein Schlag, von dem sie sich lange nicht erholen konnte. Das flache Land wurde aller Bildungsmöglichkeiten beraubt. Haben z. B. in der Pfarrei Polling im 18. Jahrhundert sechzig studiert und im 19. Jahrhundert nur ein einziger, so ist das ein Maßstab für die ganze Gegend. Durch die Klöster wurden gute Talente entdeckt und gefördert, konnten in den hochstehenden Klosterschulen zu Benediktbeuern, Ettal, Polling umsonst oder gegen geringes Entgelt studieren, ohne daß ein Zwang ausgeübt wurde, in den Orden einzutreten. Die Aufnahmebedingungen in Benediktbeuern z. B. waren geradezu rigoros. Ebenso verhängnisvoll waren die wirtschaftlichen Folgen. Nachdem durch die Aufhebung der klösterlichen Grundherrschaft die kluge und milde Bevormundung der Untertanen in Wegfall gekommen war und die Bauern damit die zweifelhafte Freiheit erhielten, mit ihrem Hab und Gut zu schalten und zu walten, wie ihnen beliebte, ging das große Bauernsterben an. Hunderte von wuchtigen Einödhöfen und ganze Weiler, feudale Maierhöfe und Bauernwirtschaften wurden vom Staat und von Privaten aufgekauft, in Herrschaftsgüter umgewandelt oder zertrümmert, dem Erdboden gleichgemacht, Äcker und Wiesen aufgeforstet. Die ganze Gegend südlich von München hat dadurch wirtschaftlich und landschaftlich ein anderes Bild bekommen und wurde in ihrer völkischen Geschlossenheit gestört. Der Dreißigjährige Krieg hat dem Bauerntum auf die Dauer nicht solche Wunden geschlagen als diese Gütermetzgerei des 19. Jahrhunderts. Es wäre aufschlußreich, einmal der Frage nachzugehen, wieviel bäuerliche Besitzungen dadurch in die Hand nichtbäuerlicher Elemente übergegangen, wie viele dieser Höfe ganz vom Erdboden verschwunden sind. Dann aber auch die wichtige Frage, was aus den Familien geworden ist, die vom Heimatboden gelöst, meist in die Stadt gezogen sind. Sie sind geworden wie ein Stein, der aus dem Felsen gebrochen, von den Wogen fortgetragen, bald da bald dort abgelagert und wieder weitergetragen wird, bis er schließlich ganz verschwindet. Bevölkerungspolitisch war dieses Bauernlegen und die Verstädterung des Landes von den verhängnisvollsten Folgen. Die Herrenhöfe haben keine Kinder. Das Reichserbhofgesetz vom 29. Sept. 1933 hat diesem abscheulichen Handel mit dem Heimatboden einen Riegel vorgeschoben. Schade, daß es notwendig war!

Die Familienforschung läßt tief hineinschauen in das Volk, in das geheimnisvolle Auf und Nieder der Zeiten und Menschen. Aus den Schicksalen unserer Vorfahren könnten wir lernen. „Das gilt im großen für alle Völker.... Das gilt im kleinen für den einzelnen: wer den Fluch der Sünde und den Segen ernster Lebensführung in den Gestalten seines eigenen Geschlechtes so ganz erkannt hätte, der besäße die besten Waffen im Kampf ums Dasein und gegen eine materialistische Weltanschauung und ließe sich diese Waffen von keinem Teufel entreißen" (Archivdir. Aug. Sperl).

DAS NEUE BÜRGERLICHE GESETZBUCH ITALIENS[1]

Von Ivo Zeiger S. J.

„Während in Europa ein neuer Krieg entbrennt, der in schicksalhafter Verkettung seiner Ereignisse die Völker erfaßt, arbeitet das faschistische Italien in geschlossener heiterer Ruhe, im Bewußtsein seiner Kraft und umfassenden Sendung, mit gesteigerter Hingabe an den aufbauenden Werken des Friedens. Die Abfassung unseres neuen Bürgerlichen Gesetzbuches, Wesensausdruck für den gesitteten Fortschritt eines Volkes, das um die ewigen Werte menschlichen Geistes weiß — und eine seiner erhabenen Kundgebungen sind Recht und Gesetz —, schreitet ohne Aufenthalt ihrem Abschluß entgegen; es soll ein Werk sein, das die faschistische Regierung schaffen wird nach den ruhmreichen Überlieferungen Roms."

Mit diesen Worten leitete der italienische Großsiegelbewahrer, Justizminister Grandi, seinen Bericht ein, den er bei der jüngsten Teilveröffentlichung des Codice Civile am 26. Oktober 1939 seinem Souverain erstattete.

Wie auf andern Gebieten, so ging auch im Bereich der Gesetzgebung das faschistische Italien mit Umsicht und Kraft an den Neubau, den weiten klassischen Linien getreu, die Landschaft und römische Kunst seit Jahrhunderten in die Volksseele zeichneten. Der ersten notwendigen Neuordnung kurz nach der Machtübernahme 1922 folgte eine Teilsozialgesetzgebung und Ordnung des Arbeitsrechts; inzwischen war in aller Stille ein Werk herangereift, das zu den bedeutungsvollsten der italienischen, ja der Weltgeschichte gehört: die Lateranverträge und das Konkordat mit dem Heiligen Stuhl vom Jahre 1929. Damit war eine der empfindlichsten Wunden in der italienischen Volksseele geschlossen, eine der peinlichsten Rechnungen aus der vergangenen liberalen Zeit beglichen. Bereits im folgenden Jahre 1930 erschien das neugefaßte Strafrechtsbuch, wenige Jahre später wurde die Landesverfassung durch die Schaffung der faschistischen Ständekammer (Corporazioni) auf eine zeitgemäßere Basis gestellt. In dieser Zeit war es auch, wo der Duce seinen Mitarbeitern den Auftrag erteilte, an die Neuherausgabe des Bürgerlichen Gesetzbuches zu gehen. Sein Umbau mußte um so dringlicher erscheinen, je größer der geistige Abstand geworden war, der die neue Zeit von den ideellen Grundlagen des alten Codice Civile trennte. Wie bekannt, stand ja Werden und Aufbau des italienischen Einheitsstaates im 19. Jahrhundert unter der geistigen Herrschaft des demokratischen, liberalen Frankreich. Die leitenden Staatsmänner und einflußreichen Gelehrten des Landes suchten und fanden ihre Anregungen bei der lateinischen Schwester jenseits der Alpen. Das galt auch für Rechtspflege und Rechtswissenschaft.

Zum Teil lagen gerade auf diesem Gebiet zwingende Gründe vor. Wie ein machtvoll geschlossenes Denkmal rechtsschöpferischer Kraft stand vor den Augen der Juristen das für seine Zeit meisterhafte Werk des großen Korsen, der Code Napoléon. Er zog die Blicke aller Staatsmänner auf sich und rief zur Nachahmung auf; an ihm lernte, studierte man und begeisterte man sich.

Wohl hat die italienische Rechtswissenschaft auch damals ihre Eigenständigkeit zu wahren gewußt, denn sie hütete ein unvergleichliches Erbe, das an Weisheit immer noch unübertroffen dastand, das römische Recht. Der nationale Aufstieg und die völkische Erneuerungsbewegung, durch die Staatwerdung Italiens geweckt, haben die Liebe zum heimatlichen Recht noch genährt. Sie fand in ihrem Streben auch wertvolle Helfer und warme Freunde, jedoch nicht so sehr in Frankreich als vielmehr an der deutschen Rechtswissenschaft. An unseren Hochschulen arbeiteten damals Gelehrte von Weltruf an der geschichtlichen Durchforschung des klassischen römischen Rechts, angeregt und geleitet von einem Mommsen und C. v. Savigny. So zog es immer mehr junge italienische Rechtsstudierende an Deutschlands Universitäten, unter ihnen auch Contardo Ferrini, der uns Katholiken besonders nahesteht, da er mit dem Ruhm des gelehrten Forschers den Adel eines heiligen Laienlebens verband und, so Gott will, vielleicht schon bald die Ehre der Altäre genießen wird. Für einen Augenblick sah es so aus, als ob die italienische Rechtswissenschaft sich endgültig dem deutschen Einfluß zuneigen wollte.

Schließlich mußte man jedoch erkennen, daß eine derartige Zusammenarbeit mehr oder minder auf die geschichtliche Forschung beschränkt blieb. Die praktische Rechtspflege stand nach wie vor unter französischem Geist. Denn hier sprachen Tatsachen und Notwendigkeiten des Tages: Infolge der französischen Besetzung unter Napoleon galt in weiten Gebieten der Apenninenhalbinsel der Code Napoléon; ihn mußte man in der Rechtsprechung anwenden, seine Bestimmungen regelten das bürgerliche und öffentliche Leben des Volkes. Da ferner die Einheitwerdung des Staates wesentlich von der politischen Mithilfe Frankreichs bedingt war, lag es nahe, daß Staatsleitung und Verwaltung in innerer Verbindung mit dem Verbündeten blieben.

Aus dieser geschichtlichen Lage entstand das

[1] Amtliche Ausgabe: Codice Civile, Libro primo; Libro delle Successioni e Donazioni. Roma, Libreria dello Stato 1939.

Bürgerliche Gesetzbuch, das seit 1865 vom savoyischen Königshaus dem werdenden Italien in weitschauender Weisheit geschenkt wurde. 75 Jahre hat der Codice seinem Volk und in seiner geschlossenen Einheit dem Einswerden der Nation gedient. Aber jedes Gesetzwerk beginnt an dem Tag zu veralten, an dem es verkündet wird. Es ist ja nur rechtliche Festlegung und genormter Ausdruck einer augenblicklichen Machtlage und Denkweise. Mit der Verschiebung seiner geistigen Grundlage muß notwendig eines Tages das Bedürfnis sich ergeben, seinen Inhalt dem neuen Denken und den geänderten Tatsachen anzugleichen.

Das italienische Bürgerliche Gesetzbuch von 1865 stand im wesentlichen auf den ideellen Ergebnissen der großen Französischen Revolution: Freiheit, Menschenrechte, Individualismus, wirtschaftlicher und staatspolitischer Liberalismus. Napoleon hatte sie in seinem Code mit den Grundelementen des römischen gemeinen Rechts zu einer Einheit zu verschmelzen gesucht und damit den Gesetzestyp des bürgerlichen Jahrhunderts geschaffen, er, der unbürgerlichste der Staatsmänner. Seinem Vorbild folgten nach Form und Geist fast alle modernen Staaten Europas und der Neuen Welt, zuletzt noch Deutschland im BGB 1900, Schweiz und schließlich sogar Japan. Damit war noch einmal dem alten römischen Recht die Herrschaft über die Welt gesichert — zum drittenmal bereits in der Rechtsgeschichte —, aber auch die revolutionäre Weltanschauung Frankreichs zur Weltmacht geworden. Individualismus und Liberalismus bestimmten ebenso die Wirtschaftsweise wie Rechtsordnung. Und man glaubte sich beglückt dabei. Die warnenden Stimmen katholischer Gelehrter wurden als voreingenommen abgelehnt, als hinterwäldlerisch verlacht, die mahnenden Worte eines Pius IX. und des großen Leo XIII. verhallten ungehört.

Nur noch die Tatsachen konnten die einseitigen, übertriebenen Lehren des individualistischen Liberalismus in ihrer Unhaltbarkeit erweisen, und sie leisteten dies nur allzu bald und gründlich. Marxismus und Kommunismus, Weltkrieg und Völkerkrise offenbarten immer mehr, daß das stolze Gedankengebäude des 19. Jahrhunderts brüchig geworden war, und führten zur Wiederentdeckung verschütteter Begriffe: gebundene Ordnung, Gemeinschaft, soziales Empfinden. Die europäische Welt hätte sich den weiten und schmerzvollen Umweg ersparen können, wenn es im 15. und 16. Jahrhundert gelungen wäre, das damals noch nicht erstorbene germanische Sozialrecht und die wertvollen Elemente des Kirchenrechts zu erhalten und auf die neuen Bedürfnisse hinzuordnen. Aber damals zog man es vor — man müßte heute sagen: in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit, wenn man nicht wüßte, daß der Haß immer kurzsichtig macht —, die Rechtsordnung der mittelalterlichen, christlichen Völkerwelt beiseite zu schieben, um an ihre Stelle ein fremdes Herrenrecht und eine einseitige Diesseitsdogmatik zu setzen.

So kam, was kommen mußte: ein Umbau der Wirtschaft und des völkischen Lebens auf neuer Grundlage, und im Gefolge davon das Werden neuer Rechtsordnungen, neuer bürgerlicher Gesetzbücher. Zuerst kam Rußland, allerdings mit einem völlig bolschewistischen Recht. In unserem Vaterland sind durch die Gesetze des Dritten Reiches die Werte eines nationalen Volkssozialismus als Bausteine bereitgelegt für ein neues Volksgesetzbuch, die ein großes und Großdeutschland würdiges Rechtsgebäude erhoffen lassen.

In dieser geschichtlichen Situation muß man nun den neuen Codice Civile Italiano sehen, um ihn in seiner ganzen Bedeutung zu erfassen. Bisher sind zwei schmale Heftchen erschienen über das Personen- und Sukzessionenrecht. Die ersten 21 Artikel handeln vom Grundsätzlichen über Gesetz und Gesetzesanwendung; ihnen folgt das 1. Buch über die Personen, Personenstand, Ehe und eheliches Vermögensrecht, Kindverhältnis und väterliche Gewalt, Pfleg- und Vormundschaft; daran schließt sich als eigenes Buch die Rechtsordnung der Erbfolge, Hinterlassenschaft und anderer letztwilliger Verfügungen. So bildet das Ganze eine gewisse innere Einheit: die kleinsten Bausteine von Volk und Staat, nämlich der Einzelmensch in seinem Leben und in seinem Fortleben nach dem Tod: Familie, Kind und Privatvermögen.

Die technische Vorarbeit stand, der Dynamik und Geradlinigkeit faschistischen Wesens entsprechend, unter dem Gesetz, einfach, sachlich klar, möglichst ohne Verzögerung das Ziel zu verwirklichen. Demgemäß wurde von unnötigen und verschleppenden Großdebatten möglichst abgesehen; ein Fachausschuß arbeitete zunächst einen Vorentwurf aus, der einer größeren Öffentlichkeit zum Studium unterbreitet wurde. Aus ihm erwuchs sofort der Hauptentwurf, der dem Parlament zur Prüfung vorlag. Aus den Ergebnissen dieser Beratung schuf dann der Justizminister, in letzter freier Führerentscheidung, den endgültigen Wortlaut.

Die geistige Grundlinie, die den Codice beherrschen soll, hat Justizminister Solmi in seinem amtlichen Bericht vom 12. Dezember 1938 so umrissen: „Die Regierung will dem italienischen Volk ein Gesetzbuch geben, geboren aus dem Geist der faschistischen Revolution, angepaßt an die Bedürfnisse unserer Zeit, in ehrfürchtiger Wahrung der mehrtausendjährigen Rechtsüberlieferung Roms, die das edle, unveräußerliche Erbgut unserer italienischen Rasse ist."

Zähes, kluges Festhalten am guten Alten, und kraftvoller Einbau der neugewonnenen faschistischen Staatsauffassung sind die Pole, in deren

Spannungseinheit der Codice Civile geschaffen ist. Wir Deutschen machen uns im allgemeinen ein ungenaues Bild vom italienischen Volkscharakter; die meisten wissen nicht, daß dieses bewegliche, leichtbeschwingte und leichterregte Völkchen gar nicht so sprunghaft, umstürzlerisch ist; der Römer — und jeder echte Italiener fühlt sich stolz als Romano — steht im Gegenteil allen Neuerungen sehr vorsichtig gegenüber, er besitzt ein ausgeprägtes Gefühl für Überlieferung und geschichtliche Stetigkeit, zäh und unbeweglich hält er fest an einmal gewonnenen Erfahrungen, an bewährten Einrichtungen und Formen seines Lebens. So zäh, daß es dem Außenstehenden als Unnachgiebigkeit und Hartnäckigkeit erscheinen kann. Aber gerade darin sieht er — und die lange Geschichte seines Staatswesens hat ihm das bewiesen — seine Kraft, die Gewähr seiner Überlegenheit und der Ewigkeit seines völkischen Wollens.

Mit diesem Beharrungsvermögen verbindet er einen klaren, praktischen Sinn, kluges Maßhalten und weiß in gesetzgeberischer Weisheit das Wesentliche vom Wandelbaren zu scheiden. So schafft er Werke, die den ernsten, übersichtlichen und gerade deshalb so eindrucksmächtigen Formen seiner Baukunst gleichen.

Man wird sich daher nicht wundern, wenn dieses neue Bürgerliche Gesetzbuch das alte Recht auf weite Strecken beibehält. Immer wieder stößt man bei Lesung der Beratungsergebnisse auf den Satz: „Hier bleibt der überkommene Text gewahrt", oder: „Es genügt, wenn das alte Gesetz im neuen Geist gesehen, gewertet und angewandt wird." In einem katholischen Land, in dem kirchlicher Glaube, christliche Überlieferung und Sitte Gemeingut des völkischen Gesamtlebens sind, gehört die Rücksicht auf das katholische Lehrbewußtsein und das kirchliche Recht zu den ersten Erfordernissen des Gesetzgebers. Darum spricht der Justizminister bei der Erklärung der Einzelgesetze nicht selten davon: „Hier steht unsere Gesetzgebung in vollem Einklang mit dem kanonischen Recht", oder: „Wir glaubten, den bisherigen Gegensatz zum Kirchenrecht als fernerhin untragbar beseitigen zu sollen." Und doch fühlt man an allen Stellen heraus: er spricht als stolzer Vertreter seines souveränen Staates, der seines Eigenwertes sich bewußt ist, nicht aus einfacher politischer Rücksicht auf die Augenblickslage, sondern von der Einsicht geleitet in die innere Richtigkeit katholischer Überlieferung.

Besonders eindrucksvoll offenbart sich dieses Festhalten am Alten in jenem Rechtsinstitut, das die Keimzelle von Volk und Staat schützend umgibt. Als in der freimaurerisch-liberalen Ära Italiens ein Großangriff auf die Heiligkeit des Ehebandes angezettelt und schließlich sogar zu einem Volksentscheid aufgefordert wurde, antwortete der gesunde Volkssinn mit einem überwältigenden Nein gegen jede Neuerung: Die Ehe bleibt unauflöslich! Italien gehört heute zu jenen ganz wenigen Staaten, die in ihrem Recht eine Lösung des Ehebandes nicht kennen. Klar und markig steht auch im neuen Codice der Satz: „Nur der Tod des einen Ehegatten löst die Ehe." Dieses Volk, das bei seiner Heißblütigkeit die Tragik einer unglücklichen Ehe und des Geschlechtlichen überhaupt nicht weniger empfindet als andere, hält mit überraschender Selbstverständlichkeit und Klarheit an diesem göttlichen Grundgesetz fest, das ihm Kirche, gesund-natürliches Empfinden und bittere Geschichtserfahrung in die Seele geschrieben haben.

An dieser Stelle traf sich das christliche Traditionsbewußtsein mit dem entschlossenen Wollen des Faschismus. Er rechnet ja zu seinen heiligsten Anliegen die Erhaltung und Stärkung des Familiensinnes, Schutz der Volksgesundheit und sittlichen Kraft, Erziehung zu Opfermut und Treue. Dementsprechend sind in das neue Gesetzbuch an mehreren Stellen, besonders bei der Regelung der Familienbesitzverhältnisse, bei Erbschaft und letztwilligen Verfügungen höchst lehrreiche Bestimmungen eingebaut, die den einzelnen seiner Verantwortung gegenüber Ahnenerbe, Familie und kommendem Geschlecht bewußt werden lassen. Aus vielem sei nur ein bezeichnendes Beispiel herausgegriffen: Nach dem alten Codice von 1865 konnte, in echt individualistischer Auffassung, der Erblasser über sein Vermögen beliebig verfügen; seinen gesetzlichen Kindern brauchte er nur die Hälfte des Gesamtvermögens hinterlassen, unabhängig von der Zahl dieser Kinder. In einer Familie mit nur einem Kind mochte dies vielleicht nicht zu hart erscheinen; anders dagegen, wenn fünf und mehr Kinder sich in die zurückgebliebene Vermögenshälfte teilen mußten, während irgend ein fremder Günstling des verstorbenen Vaters die andere Hälfte voll genießen konnte. Im neuen Gesetzbuch ist unter Wahrung des freien Verfügungsrechts ein Teilungssystem vorgeschrieben, das zum mindesten keines der Kinder in eine nachteilige Stellung gegenüber dem außenstehenden Erbempfänger kommen läßt. Der Familienvater ist damit in klarer Form an seine erste Pflicht erinnert, Vater und Sorger seines Geschlechtes zu sein.

Hier berührten wir bereits ein anderes Anliegen der faschistischen Gesetzgebung: an die Stelle des ungesunden Individualismus und Egoismus ein völkisch-christliches Gemeinschaftsbewußtsein zu setzen. Tatsächlich streben auch die Gesetze über Eigentums- und Verfügungsrecht, über Testament und Schenkung nach einer gesunden Ein- und Unterordnung der Sonderwünsche des einzelnen unter die höheren Forderungen der staatlichen Volksgeminschaft.

Am entschlossensten ist mit den letzten Resten des individualistischen Denkens und einer liberalen Staatsauffassung in jenen Fragen aufgeräumt worden, die Würde und Vorrang des Staates betreffen. Bei der Regelung des Personenstandes, gesetzlichen Wohnorts der Ehegatten, Vertrags- und Formrecht, Anerkennung von Fremdrecht auf italienischem Boden und Stellung fremder Staatsbürger wurde jeweils jene Lösung gewählt, die am klarsten und wirksamsten dem nationalen Selbstbewußtsein entspricht. Wenn man die Gesetzestexte und beigegebenen Erklärungen liest, hat man den Eindruck: Hier spricht ein Volk, das jede Spur eines seichten Internationalismus abgeschüttelt hat und in stolzer Kraft seiner Würde sich bewußt ward. Es kann daher auch kein Zweifel aufkommen, wie die Entscheidung ausfiel bei der Frage, ob in einem Bürgerlichen Gesetzbuch unter den juristischen Personen auch der Staat aufgeführt werden soll: „Eine Norm des Bürgerlichen Gesetzbuches, die den Staat in eine Linie mit den übrigen juristischen Personen stellen würde, hätte nicht nur geringen praktischen Wert, sondern würde vor allem jene überragende Vorrangstellung antasten, die der Staat im gesamten Rechtsleben einnimmt."

Das Wenige, das wir andeuten konnten, ließ bereits genügend den hohen Wert des neuen Codice Civile erkennen: er verspricht ein adeliges Werk rechtsschöpferischer Weisheit zu werden, würdig der großen römischen Tradition. Römisch vor allem in seiner maßvollen Haltung. Jeder übereilten Neuerung, jedem umstürzlerischen Experimentieren abhold, haben einst die Prätoren altehrwürdige Gesetze in elastischer Handhabung den Zeitbedürfnissen angepaßt, stets kraftvoll sich der Grundgesetze römischen Rechtsdenkens bewußt. Und derselbe Sinn für Harmonie und Schönheit, der in den italienischen Kathedralen verschiedenste Stilarten zu bezaubernder Einheit verschmolz, der einige Jahrhunderte früher die scheinbar unübersehbare Vielfalt von Gesetzen zum eindrucksvollen Gebäude des Corpus Juris Civilis verband, geht nun daran, im neuen Bürgerlichen Gesetzbuch die Werte der Vergangenheit mit dem besten Wollen der Gegenwart zu vermählen.

UMSCHAU

HUMANISMUS

Für die Zeit der deutschen Klassik und Romantik war Wilhelm v. Humboldt derjenige, in dem ein endgültiges Ideal des Humanismus sich zu formen schien. Humboldts Briefwechsel mit Schiller und sein Nachruf auf ihn (1830), seine große Abhandlung über Goethes „Hermann und Dorothea" (1797/98) und seine Sprachstudien über die Urvölker der Menschheit bannten die Grundrichtungen von Klassik und Romantik in das Eine, was der Nachruf auf Schiller formuliert: „Die Herstellung der Totalität in der menschlichen Natur durch das Zusammenstimmen ihrer geschiedenen Kräfte in ihrer absoluten Freiheit" (VI 501)[1]. Der scharfe Gegensatz dazu erscheint in Nietzsche. Für ihn sind „Schiller, Wilhelm v. Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling" ein „weicher, gutartiger, silbern glitzernder Idealismus, welcher vor allem edel verstellte Gebärden und edel verstellte Stimmen haben will, ein Ding, ebenso anmaßlich wie harmlos, beseelt vom herzlichsten Widerwillen gegen die ‚kalte' oder ‚trockene' Wirklichkeit" (IV 180)[2], „eine falsche Antike wie die Canovas, etwas zu glasiert, weich, durchaus der harten und häßlichen Wahrheit nicht ins Angesicht zu sehen wagend, tugendstolz, vornehmen Tones, affektvoller Gebärde, aber kein Leben, kein echtes Blut" (XI 110).

Dieser Gegensatz prägt sich zunächst in der Weise aus, wie in dem Freundespaar Wilhelm Dilthey und Paul York v. Wartenburg einerseits der Humanismus Humboldts seine letzte Vollendung erhält, anderseits aber in einer Art, in der deutlich Nietzsche erscheint. Das spricht aus dem Briefwechsel zwischen Dilthey und Paul York[3] und aus dem „Italienischen Tagebuch" Paul Yorks[4]. Dilthey führt die Humboldtsche Bindung zwischen Individualität und Universalität bis ins Religiöse: „Was einmal hat geschehen und erlebt werden können, und war es auch in Christus, das ist in der Menschennatur gegründet, sonach im religiös Universellen" (Briefwechsel 146). Aber ebenso muß er gestehen: „Nietzsche hat doch wirklich das furchtbare Wort der Zeit ausgesprochen" (ebd. 238). Und so wendet sich ihm (aber wohl in der stärkeren Beeinflussung durch Paul York) das „religiös Universelle" des Menschen in ein solches, das deutlich den Nietzsche-Menschen des Übergangs und Untergangs zur besondern Form hat: „das Heldenhafte und Religiöse in der Menschennatur, die sich selber wegwerfen kann" (ebd. 146)[5]. Noch ausgesprochener geschieht das bei Paul York. In eins mit den eigentlichsten Intentionen Humboldts sieht er die „Humanität" als „Leben" im Unterschied zu „Sein" (ebd. 203): „Daß die gesamte psychophysische Gegebenheit nicht ist, sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit" (ebd. 71). Diese „Humanität" stellt das „Italienische Tagebuch" gegen ein „eleatisches Denken" im Katholizismus, für den alles totes Sein würde: „Im Gegensatz hierzu fordert die Humanität ... eine einheitliche Gestaltung des Mannigfachen" (ebd. 217). Humanität ist darum eine solche

[1] Ges. Schriften (Akad. Ausgabe). Berlin 1903/12.
[2] Werke (Leipzig 1901 ff.).
[3] Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York v. Wartenburg (Halle 1923).
[4] Graf Paul York v. Wartenburg, Italienisches Tagebuch, Neue Ausgabe. (XX u. 242 S.) Leipzig 1939, Koehler & Amelang. M 4.80
[5] Vgl. vom Verfasser „Crucis mysterium" (Paderborn 1939) S. 19 ff.

der „Transzendenz", d. h. eines je neuen Über-hinaus, im Gegensatz zu „Metaphysik": „Transzendenz gegen Metaphysik! Das lehrt die Erfahrung gesteigerten und bereicherten Lebens" (ebd. 42). Indem aber so Paul York deutlich in der Linie des Nietzsche-Menschen steht (der dieser je gesteigerte Mensch ist), ist er auch offen zu dessen tieferen Zügen. Es erscheint der Mensch des „fruchtbaren Widerspruchs": „Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit" (ebd. 249). Es erscheint der Mensch der „Auferstehung im Tod": „die Tiefe des Todesgefühls" gegen eine „Seligkeit" als „Form der Äternität" (Italienisches Tagebuch 78 47). Es erscheint schließlich sogar der Mensch des „absoluten Gehorsams": „klarer, königlicher Wille des Regiments tut der Welt not. Regieren ist wie Leben unteilbar. Ja oder Nein, ein Drittes ist nicht gegeben" (Briefwechsel 32). Und darum schaut Paul York in das Ende der alten Humanität: „Der moderne Mensch, d. h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden" (21. 8. 1889, ebd. 83). Es war der „Fortgang ... von einer bodenlosen ratio zur Impetuosität des Triebes, womit das Leben in seiner niedrigsten Art zum Rechtsgrund des Lebens gemacht ist. Von da muß es nun endlich wieder aufwärts gehen, — aber wohl nicht ohne viel Blut und Unglück" (13. 1. 1887, ebd. 66). Die Richtung, die er kommen sieht, zeichnet er im „Italienischen Tagebuch": „Menschlichkeit und damit Weltlichkeit sind die Bedingungen der Widerständlichkeit, also auch der Aktion" (ebd. 219). Indem in Paul York die Humanität Humboldts in die Nietzsches eingetaucht erscheint, formen sich die Linien, die zu dem Menschen führen, dem Heidegger die Formel gab: der grundsätzlich rein weltliche Mensch, aber in der Aktion im Abgrund der Widersprüche.

Diese Entwicklung spiegelt sich im heutigen Kampf um die Humanität: in der Literatur um Humboldt und in der Literatur um einen Humanismus überhaupt. Der Kampf um das Bild Humboldts gibt sich in der Abfolge der Schriften über ihn: von Spranger über Kähler, Heinemann, Bäumler zu Rantzau. — Spranger[6], in echter Vollendung der Wege Diltheys, sieht als Grundbegriff Humboldts nicht die „Individualität als solche", sondern die „individuelle Idealität" (206), d. h. er „fand ... die Einzelcharaktere, indem er das allgemeine Menschenideal in seine einzelnen Seiten zerlegte und jede zum Grundzug einer besondern Individualität machte" (219). So wird es ein „universaler Symbolismus" (327), und „die ideelle Individualität ist nur ästhetisch faßbar" (431). — Um eben dieses Ideell-Ästhetischen willen sieht Kähler[7] in Humboldt ein „Ausweichen vor der Wirklichkeit in die Idee" (92). An Stelle des „Gewicht der Tat" herrscht das „Gleichgewicht" (359) des nur „theoretisch radikalen Individualismus" (141) eines „aristokratischen Individualisten" (30). — Heinemann[8], im Gegensatz dazu, zeichnet Humboldt, auf Grund seiner Sprach-Philosophie, als „erste Anthropologie der historischen Existenz" (LXXVII). Im Gegensatz zu einem ideellen Wesen ist der Mensch nach Humboldt das „sprechende Wesen": „der antike Mensch wird primär von der Welt angesprochen und spricht wieder mit ihr.... Der mittelalterliche Mensch spricht primär zu Gott.... Der neuzeitliche Mensch ist der primär mit den Menschen redende" (LXXVI f.). — Bäumler[9] sichtet schärfer hinter dieser „historischen Existenz" den „Mann des Willens" (107), aber eines hintergründlichen Willens, der „durch scheinbares Gewährenlassen" wirkt (108) und dadurch den Anschein einer „passiv-ästhetischen Grundhaltung seiner Seele" erweckt (107). So ist der „Begriff der Kraft" der „beharrende Grundbegriff des Humboldtschen Denkens" (111). — Rantzau[10] vollendet diese Sicht. Humboldts „Weltanschauung" ist „keine ästhetische", sondern „eher ... eine energetische" (25), und dies mit einem besondern „Sinn für das Ehrfurchtgebietende, ja erschreckend Erhabene" (33). Pindar und die römische Landschaft sind Symbol. Pindar für „eine ... vorweltlich-mythische Erhabenheit" (33), die römische Landschaft für „eine großartige, fast schon heiter erhabene Ruhe gegenüber allem Schweren und Schmerzlichen" (63). —

Die notwendige Ergänzung zu dieser Entwicklung des Bildes Humboldts ist dann die heutige Literatur um einen Humanismus überhaupt[11]. — Der Verlag „Die Runde", der ausdrücklich einem neuen „dritten" Humanismus dienen will, stellt in dem reichen Buch Ernst v. Schencks über E. T. A. Hoffmann dem klassischen Humanismus Humboldts den schärfsten romantischen gegenüber, in den Jakob Böhme und Baader am tiefsten einwirkten (188 ff. usw.). Hoffmann erscheint als „echter Mystiker, ein Schweiger vom Letzten, das er schaute, der große Humorist und Humanist" (716), aber als einer, der „durch sein Werk und auch durch sein Leben wie kaum ein anderer Dichter oder Denker seiner Zeit das Problem der Existenz, der ausgestoßenen aber erwählten Kreatur, wirklich existential, d. h. aus dem radicale der Voraussetzungen der Existenz selber, ihrer letzten Verworfenheit und Verheißung, durchgehalten" (46). So aber gerade öffnet sich in dem „metaphysisch tief verankerten Humanismus" (5), wie er in Humboldt erschien, die dort fast verhehlte Tiefe: „zwischen Mord und Lüge auf diesem irdischen Boden des ewigen Konfliktes das Antlitz der Wahrheit bewahren, unbeirrt sich selbst und seinem eigenen Erkennen treu, demütig das Du aller Dinge und Menschen, vorzüglich aber in unverrückter Treue das auserwählte Du des Schicksals ehrfürchtig achten und hingebend lieben" (575). Aber es ist doch die „Situation des Konfliktes" zwischen dem „magischen Menschen" einer „Verabsolutie-

[6] Eduard Spranger, Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee (Berlin 1909).

[7] S. A. Kaehler, Wilhelm v. Humboldt und der Staat (München 1927).

[8] Fritz Heinemann, Wilhelm v. Humboldts Philosophische Anthropologie (Halle 1929).

[9] Alfred Bäumler, Politik und Erziehung (Berlin 1937).

[10] Johann Albrecht v. Rantzau, Wilhelm v. Humboldt, der Weg seiner geistigen Entwicklung. (VII u. 113 S.) München 1939, C. H. Beck. Geb. M 7.50.

[11] E. T. A. Hoffmann, Ein Kampf um das Bild des Menschen. Von Ernst v. Schenck (XVIII u. 754 S.) Berlin 1939, Verlag Die Runde. M 12.—.

Anthropologische Psychologie. Von Otto Tumlirz. (540 S.) Berlin 1939, Junker & Dünnhaupt. M 14.—

Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Von Romano Guardini. (XV u. 233 S.) Würzburg 1939, Werkbund-Verlag. M 5.—.

rung der Ewigkeit" und dem „profanen Menschen, der die Zeitlichkeit selbst verabsolutiert" (394). Und es ist, tiefer noch, in dem Gegensatz zwischen Brentano und Hoffmann, die „Kluft zwischen einer unbezweifelbaren religiösen Hingabe des Selbst und der vom Religiösen aus immer wieder zweifelhaften Selbstbehauptung" (708).

Die Auseinandersetzung mit diesem „Konflikt" und dieser „Kluft" ist darum das eigentliche Thema der Anthropologien, die Otto Tumlirz und Romano Guardini als Grundlage eines neuen Humanismus entwerfen. Beide zielen auf einen innern, bewegten Ausgleich. Tumlirz formuliert: „Ich und Nicht-Ich, Eigenwelt und Fremdenwelten gehören untrennbar, aber in polarer Spannung und Gegensätzlichkeit zusammen" (77), und bei aller Begründung auf das Naturwissenschaftliche (441) und Rassische (154 ff.) will er doch zuletzt, in besonderer Nachfolge zu Spranger, eine Verwurzelung und Orientierung im „Erleben der Wertwelt" (465 ff.). Guardini aber sichtet ein grundsätzliches Zueinander zwischen Welt und Person, das einerseits als Allheit der Welt sich darstellt (79) und der Mensch darin als „Stück Welt" (56), anderseits aber so, daß „in jeder Person die Entscheidung über den Sinn der Welt" fällt (76). Und die Tiefe davon ist, daß dieses Zueinander von Welt und Person einerseits allein von Christus her sich begründet (59 110 ff.) und die Person insbesondere erst von der Trinität her (183), anderseits aber zu einem „vollen Recht" der Welt (107) und einem ungeschmälerten „Selbstbesitz" der Person (136). Doch dann werden Tumlirz und Guardini geradezu zum Exempel des Konfliktes zwischen dem „profanen" und „magischen" Menschen. Denn für Tumlirz ist „jede Religion in ihrem tiefsten Wesen magisch" (442) und steht darum unter der Kritik des „naturwissenschaftlich geschulten abendländischen Menschen" (441). Bei Guardini aber erscheinen Welt (23 89 f. 110 ff.) und Person (163 183) nicht nur allgemein von Gott her, sondern so sehr als Auswirkung der Menschwerdung, daß die folgerichtig ausgezogenen Linien einen äußersten Supranaturalismus intendieren, in dem die Natur nur Erscheinungsform wird, um freilich umgekehrt in einer supranatural begründeten weltlichen Autonomie sich zu zeigen.

Von hier aus wird die Art verständlich, in der die Anthropologie Arnold Gehlens[12] den Menschen „aus sich selbst" deuten will (2): weder von Gott, Geist, Idee her noch vom „Tier" her: weder also als „Bewegungsrichtung von Gott her" (wie es der Scheler der „Abhandlungen und Aufsätze" sah, und ihm folgend Dacqué, Haecker und Guardini) noch als „Bewegungsrichtung vom Leben her" (wie es der Grundtypus der Entwicklungstheorien ist). Gehlen bestimmt den Menschen gewiß zunächst mit Nietzsche-Scheler als das Wesen, das biologisch „unspezialisiert" (136), ja voller „Mängel" ist (25) und darum ein „Überraschungsfeld" für „Reizüberflutung" (ebd.). Durch eben diese „exponierte Lage" (23) ist aber der Mensch „weltoffen" (24) und auf „Umschaffung und Bewältigung der Natur hin gebaut" (26), während das Tier „eingespannt (ist) in das Drangfeld der jeweiligen Situationen und Situationsveränderungen" (30). So hat der Mensch wesentlich „die Fähigkeit ..., die Grenze der Situation vollständig zu sprengen, sich auf Zukünftiges und Abwesendes zu richten" (39), in der „Führung einer Leistung unabhängig vom Gesamtgehalt der gegebenen Situation am vorentworfenen oder am wieder aufgenommenen Ziel" (155). Diese Form ist seine Gesamtform, so daß alle Unterschiede von Außen-Innen, Geist-Leib, Intelligenz-Wille in sie untergehen und aufgehen. Einerseits ist „die Physis so beschaffen, daß sie zugleich und notwendig Aufgabe ist, so daß aus dem Begriff der menschlichen Natur die Merkmale der Zucht, der Führung, der Verantwortung und des Wertes nicht wegzudenken sind" (429). Anderseits aber ist Seele, Geist, Denken, Wahrheit eben diese „äußere Tatsache der Unspezialisiertheit und Entlastetheit des Menschen von innen gesehen", als eine „Biologie von innen" (203), in der Weise eines „Hiatus zwischen den Bedürfnissen und Antrieben auf der einen Seite und den darin tätigen Handlungen auf der andern" (388). So aber ist Wille „das Urphänomen Mensch selbst" als „eines unspezialisierten, nichtfestgestellten, entlasteten, eines sich selbst thematischen Wesens" (419). Dieser Wille ist wesentlich in sich „unmittelbare vitale Idealität" (370), d. h. eine „im Menschen ... am Werk befindliche Gesetzlichkeit in der Richtung auf ‚mehr Leben'" (367), „eine leitende Thematik des Lebens schlechthin, an der wir mitschaffen" (369).

Darin aber erscheint das ganze Problem des Humanismus, wie es Humboldt sah (wie gerade auch Gehlen auf ihn zurückgreift: 261 ff.). Im Angesicht der Französischen Revolution hatte er 1798, in dem Aufsatz über Religion, verkündet, „daß der Zweck des Menschen im Menschen liegt", mit der Folge einer „grenzenlosesten Freiheit" (I 76). Die Bindung besteht nur, wie er 1791 schreibt, in einem „vereinten und verhältnismäßigen Wirken aller Kräfte" (I 80), als, wie es 1792 heißt, „höchste und proportionierteste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen" (I 106). Aber hier schon erscheint eigentlich schärfer der Mensch nicht als Einheit, sondern als unmittelbares Zueinander von Höhe und Zusammenbruch: „der Mensch genießt am meisten in den Momenten, in welchen er sich in dem höchsten Grade seiner Kraft und seiner Einheit fühlt. Freilich ist er auch dann dem höchsten Elend am nächsten ..., und die Richtung zum Genuß oder zum Entbehren liegt in der Hand des unbesiegten Schicksals" (I 126). Der scheinbar ideale Silberglanz der Humanität wird darum bereits in den Anfängen Humboldts durchsichtig in eine Härte, wie sie eigentlich Blut vom Blut des amor fati Nietzsches ist: „der Gedanke der Möglichkeit der Vernichtung seines Daseins wird ihn nicht schrecken, sobald seine täuschende Einbildungskraft nicht mehr im Nichtsein das Nichtsein noch fühlt. Seine unabänderliche Abhängigkeit von äußern Schicksalen drückt ihn nicht; gleichgültiger gegen äußeres Genießen und Entbehren, blickt er nur auf das rein Intellektuelle und Moralische hin, und kein Schicksal vermag etwas über das Innere seiner Seele" (I 151).

Wie Nietzsche das höchste Menschliche in den „großen Augenblicken grandiosen Zusammenklangs" der „Widersprüche" sieht (XV 336), so heißt es bei Humboldt, ebenfalls 1792: „Alle Situationen, in welchen sich die Extreme gleichsam aneinanderknüpfen,

[12] Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt. (VI u. 471 S.) Berlin 1940, Junker & Dünnhaupt. M 14.—.

sind die interessantesten und bildendsten" (I 138). Eben darum träumt er nicht von einem seligen Aufgehen des Endlichen in ein golden Unendliches, sondern das „Gesetz der endlichen Natur" ist: „nur vermittelst der Schranken zum Unendlichen aufzusteigen, nur durch Materie zur Form, und nur durch Trennung zur Harmonie zu gelangen" (I 357). So steht das Ideal des Menschen in der Bindung der unverwischten Gegensätze: der Differenz der Geschlechter (I 341 ff.), der Differenz der Individuen zueinander und zuletzt und eigentlich in der „Nation" und im jeweiligen „Zeitalter" (I 385). Darum hat das Leben zuletzt reine Dynamik zur Form und eine Dynamik, die lebendiges Zueinander der Glieder einer Gemeinschaft ist: wie für die Sprachphilosophie Humboldts alles Denken nur im und durch das Sprechen sich vollzieht und also rein aktual (V 382 usw.) und dialogisch (V 110 118 374 443 usw.). Geist „ist nur durch Tätigkeit, was er in sich faßt, ist Eins, nur verschieden durch Spannung und Richtung, die oft durch den Impuls verschiedener, je entgegengesetzter Kräfte gegeben wird. Der Gedanke jedes Augenblicks trägt den ganzen, in diese Gestaltung gegossenen Geist" (VI 507). Aber „der Mensch bedarf ... zum bloßen Denken eines dem Ich entsprechenden Du" (V 381). Zwar liegt der „Urtypus aller Sprachen" im „Unterschied der zweiten Person von der dritten.... Ich und Er sind wirklich verschiedene Gegenstände, und mit ihnen ist eigentlich alles erschöpft, denn sie heißen mit andern Worten Ich und Nicht-Ich. Du aber ist ein dem Ich gegenübergestelltes Er. Indem Ich und Er auf innerer und äußerer Wahrnehmung beruhen, liegt in dem Du Spontaneität der Wahl" (V 381)[18]. So kommt Humboldt, der als Prophet eines schrankenlosen Individualismus gilt, dazu, den scharfen Satz zu schreiben: „Der Mensch steht nicht sowohl als ein einzelnes Wesen da, sondern gleicht mehr einem aus einem größeren Ganzen hervorschießenden und eng mit seinem Dasein an dasselbe gebundenen Sprößling" (V 29). Aber die Voraussetzung dafür bleibt, daß umgekehrt der Mensch „den Begriff der Menschheit in der höchsten Stärke und in der größten Ausdehnung" in sich darstelle; und sein Kriterium ist, „welchen Inhalt er der Form der Menschheit zu geben gewußt hat" (II 332).

Darum sind für Humboldt durch sein ganzes Leben nicht nur „Latium und Hellas" (III 139 ff.) das ideale Gleichnis, sondern ebensosehr der Montserrat und die Basken (III 55 ff. 300 ff. IV usw.), bis dazu, daß gerade durch Humboldts Schilderung der Montserrat als Berg der heroischen Klarheit (des „desengañar": III 56 f.) zum Urbild der Gebirgslandschaft des Faust-Schlusses für Goethe ward (III 370 f.): „im Berg von kühner Adler Flug umschwebt", „daß von der Erde Schlacken — sich heil'ge einsam strenggeübter Wille" (IX 216). Doch der unbedingte Dienst der Göttlichen Majestät, für den der Montserrat das eigentliche Symbol ist, ward für Humboldt säkularisiert und anthropologisiert in das Je-immer-Größer des ringenden Menschen: „die wahre Unendlichkeit der göttlichen Kraft beruht auf dem allem Geschaffenen beiwohnenden Vermögen, sich ewig neu und immer größer zu gestalten" (III 139). In dieser Weise tritt zum Symbol des Montserrat das Symbol der griechisch-römischen Antike: „zwischen Idee und Leben zwar ein ewiger Abstand, aber auch ein ewiger Wettkampf. Leben wird zur Idee erhoben und Idee in Leben verwandelt" (III 140). In beiden Symbolen spricht die Idee des „Schicksals": sie „zog" die Religion „von dem Himmel, als einem abgesonderten, uns unzugänglichen Sitze herab, und senkte sie mitten in die Natur, aus deren wundervollen Kräften und ihrem rätselvollen Zusammenwirken doch nur jenes unverstandene Schicksal hervorgehen konnte" (III 153).

„Des Geistes Fesseln seine Flügel werden.
Die Schönheit nur entspringt aus Formenstrenge,
die Wahrheit aus des tiefsten Spähens Enge,
und Freiheit fessellos nie frommt auf Erden."
(April 1833, IX 287.)

„Nur ein Leben aus dem Tod entfalten
ist der Menschheit schmerzumwölktes Walten."
(Februar/März 1806, IX 44.)

*

Im tieferen Gesicht des Humanismus, wie Humboldt ihn begründet hat, zeigt sich selber also auch das Gesicht seines scheinbaren Gegenpols, Nietzsche. Es ist keine einfachhin „reine Freiheit": wie gerade auch Humboldt der Französischen Revolution kritisch gegenüberstand. Es ist auch nicht einfachhin „ideale Menschlichkeit": weil Humboldt, durchaus wie Nietzsche, der lichten Höhe die dunkle Tiefe entgegenstellte, bis zu den seltsamen Plänen einer Pathologie der Menschheit. Es ist auch nicht einmal schlechthin Ersetzung Gottes durch eine „gotthafte Menschlichkeit": weil alles zwar auf ein „unendliches Wirken" geht, aber betont in den „Schranken", ja „Fesseln" der „Endlichkeit".

Das Rätsel dieses Humanismus, der seine schärfste Gestalt in der Tat in Nietzsche zu Heidegger (und Ernst Jünger) hin gewonnen hat, löst sich aber gerade von dieser Gestalt her. Denn sie trägt unverkennbar als ihre Urform die Züge der Menschwerdung, wie das zweite Kapitel des Philipperbriefes und ihm folgend die Christologie Augustins sie zeichnen: Göttliche Fülle in menschlichem Nichts, Göttlicher Reichtum in menschlicher Armut, Göttliche Glorie in menschlicher Schande, Göttliche Heiligkeit tragend die Sünde der Welt, — und dies alles verhüllt in die Erscheinung Göttlicher Außerordentlichkeit in menschlicher Gewöhnlichkeit. Die unendliche Spanne der Gegensätze, wie sie in diesem Geheimnis Gott allein zukommt, ist im Humanismus von Humboldt bis Nietzsche verengt in den menschlichen Raum: zur unendlichen Menschheit im endlichen Menschen, und eben darum entweder zu einer abgeblaßten Unendlichkeit (wie es die tatsächliche Schwäche Humboldts wird) oder zu einer Explosiv-Spannung der Widersprüche (wie es das Schicksal Nietzsches wird). Dementsprechend fehlt die Gestalt Christi bei Humboldt ganz, während sie bei Nietzsche zum Bild für den „Antichrist" genommen ist.

Aus dieser innern Lage des Humanismus aber folgt das Entweder-Oder, das Ernst v. Schenck sichtete: zwischen dem „magischen Menschen" einer „Verabsolutierung der Ewigkeit", und dem „profanen Menschen, der die Zeitlichkeit selbst verabsolutiert". Und der Gegensatz geht folgerichtig auch in das Religiöse selber

[18] Die Ich-Du-Philosophie, wie sie in Martin Buber, Ferdinand Ebner und Romano Guardini heutig ist, ist also in größeren Zusammenhängen Erbe Humboldts.

2. Im Rahmen einer systematischen Erschließung der biblischen Grundbegriffe veröffentlicht E. Walter nach seinen Büchern über die Sakramente in der neuen Herder-Reihe „Leben aus dem Wort" eine bei den Synoptikern beginnende und über Johannes zu Paulus fortschreitende Darstellung der drei göttlichen Tugenden. In der Sicht der Schrift, und damit vom Standpunkt Gottes aus, durchdringen Glaube, Hoffnung, Liebe wie ein Sauerteig das gesamte christliche Leben und sind christologisch-trinitarisch ausgerichtet. Die Verfolgung dieser Gesichtspunkte durch das ganze Neue Testament führt zu einer bis in feinste Verästelungen gelangenden Klärung der Gedanken und gewinnt schließlich eine klare Abhebung von allen andern mehr oder weniger verwandten, aber im Grunde doch säkularisierten Haltungen. Ob das fehlende Schlußkapitel, das die bunte Fülle der Mosaiksteine zu einem übersichtlich durchkomponierten Bildnis des Christen, der glaubt, hofft und liebt, verwenden würde, ein Anzeichen dafür ist, wie die Wende zur Schrift wohl neuen Stoff und frische Antriebe vermitteln kann, aber erst in der Begegnung mit den Anregungen und Bedürfnissen der Gegenwart die fruchtbare Kraft zur Deutung und Zeugung der fälligen christlichen Lebensform gewinnen wird?

3. Obwohl die Religion mit einem Verlassen der Erde beginnt, um Gott zu begegnen, so ist ihr letztes Wort doch ein Sendungsbefehl in die Welt, die Zeugen Gottes braucht. Peterson kommentiert den Philipperbrief im ständigen Hinblick auf die Gefangenschaft des heiligen Paulus und die gefährdete Lage der Christen, wodurch alte oft gelesene Sätze plötzlich von einem Licht getroffen werden, das unbekannte oder vergessene Gesichtspunkte nach vorn rückt und vor allem die Zusammengehörigkeit von Apostolat und Opfer in der biblischen, also urchristlichen Martyrerauffassung an den Tag bringt: Agon und Agonie, der opfervolle Kampf bis zum Tod als besondere Zeugnismöglichkeit, die über eine gesteigerte Überzeugungskraft verfügt.

P. Bolkovac S. J.

MITTELALTERLICHER UND NEUZEITLICHER GEIST

Metaphysische Tendenzen in der Psychologie Diltheys. Von Dr. Joh. Englhauser M. S. F. 8° (VIII u. 94 S.) Würzburg 1938, C. J. Becker. M 3.50

The conception of the Church in the writings and life of the German-English Philosopher Baron Friedrich v. Hügel. A contribution of the sociology of religion. By Richard S. Emrich. gr. 8° (51 S.) München 1939, Ernst Reinhard. M 2.50

Der Thomismus als Identitätssystem. Von Gustav Siewerth. gr. 8° (208 S.) Frankfurt a. M. 1939, Schulte-Bulmke. M 8.—

Abälard, Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Übertragen und hrsg. von Eberhard Brost. 8° (366 S.) Berlin 1939, Lambert Schneider. Geb. M 6.50

Die Begegnung zwischen Geist des klassischen Mittelalters und Geist der Neuzeit geschah vom Denken der Neuzeit her entscheidend bei Eucken: als er für sich und seine Schüler Thomas neu entdeckte. Das zweite, wichtige Stadium ist Heidegger: da er seine ursprüngliche skotistische Position auf die Ebene von Dilthey, Kierkegaard, Nietzsche übertrug. Dem entspricht, von bleibend katholischem Standpunkt aus, die Methode Maréchals, die Fragestellung der Scholastik auf die der Neuzeit zu „transponieren". Aus diesen drei Methoden resultiert die Denkform, wie sie in der heutigen jüngeren Generation nicht wenig lebendig ist.

Englhauser entwickelt von hier aus die „metaphysische Anthropologie" (87), die dem scheinbaren reinen Aktualismus und Typologismus Diltheys zu Grunde liegt. Zwischen „schweigendem Denken" (42) und „schöpferischem Denken" (50 ff.) vollzieht sich die „Einheit von Geist und Natur" (56), aber in der wesentlichen „Eigengehörigkeit" der „Person" (77). D. h. als Metaphysik kristallisiert sich ein absoluter Personalismus heraus: das Personale als solches ist Gott. Es besteht dann ein innerer Atheismus des Sachhaften wie eine immanente Mystik des Personalen. Es ist jener absolut gesetzte Skotismus des Personalen, der als Gewissen oder Innerlichkeit bei Luther lebt, als transzendentales Subjekt bei Kant, hinein in den grundsätzlichen Personalismus des Religiösen in der Gegenwart (von Scheler zu Ebner usw.).

Das hierzu entsprechende Motiv des Geschichtlichen und der personalen Gemeinschaft läßt Emrich bei Hügel deutlich werden, aber leider nur in den Beziehungen zu den Modernisten (Tyrrel, Loisy) und Protestanten (Troeltsch, Sohm, Eucken), nicht in seinem wesentlichen Zusammenhang mit der Theologie Newmans. So ergibt sich ein Hügel, der das Gegenstück zum Humanismus Diltheys ist: nicht das katholische „Gott alles in allem", sondern die „universale Menschlichkeit".

Es geht mithin in den Auseinandersetzungen um den neuzeitlichen Geist zuletzt immer um die Identität zwischen Gott und Mensch, die von der Reformation her seine tatsächliche Grundform ist, die bewußt in Hegel erscheint. Siewerth sucht dieses Entscheidende zu überwinden, indem er kurzweg Thomas selbst auf die Formel der Identität rückführt: „exemplarische (ideelle) Identität" (5 usw.) zwischen Gott und Geschöpf. Dieser objektiven Identität entspricht dann auch eine subjektive im menschlichen Geist: „Vernunft ..., die aus der Tiefe ihrer Gottgeburt das Sein erschaut und in seinen Grund hinein durchschaut" (208). Hegel und Thomas decken sich darum (170). Es ist dann ein extremer Supernaturalismus, der auf der andern Seite ein extremer Naturalismus ist. Das Sein hat eine naturhafte Göttlichkeit (75, 134), und die Schöpfung entsteht als „Entäußerung des einfachen absoluten Seins" (33), aber beides zu einem äußersten In-sich-selbst-stehen der natürlichen Schöpfung: „die Erkenntnis des Gott-Welt-Verhältnisses schwankt unentschieden im sich widersprechenden Grenzbereich der ‚deistischen Differenz' und einer ‚pantheistischen Identität'" (52). Das ist die unausbleibliche Folge davon, daß die Analogie als das wahre Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf nicht nur verlassen ist, sondern umgedeutet wird in eine Identität zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit (114 f.).

Das tiefere religiöse Gesicht dieses Kampfes zwischen Identität und Analogie erscheint gerade in den Dokumenten der Geschichte Abälards, die Brost vorzüglich ediert. In den Briefen Abälards spricht die ganze Tragödie der Identität: der Riß zwischen hochmütigem Aufstieg zum reinen Geist und verachtender

Entwürdigung des Leiblichen. In den Briefen Heloisas wogt zwar die scheinbar nicht zu bändigende Subjektivität der liebenden Frau, aber im unbeirrbaren Instinkt für das unterscheidend Menschliche und so für den wahren Adel der Kreatur in ihrem anbetenden Unterschied zu Gott. Und so ist es gerade Heloisa, und nicht Abälard, die dem Kampf zwischen Identität (der begreifen-wollenden Gleichheit zu Gott) und Analogie (der anbetenden Distanz) den erschütterndsten Ausdruck gibt: „O wenn ich es doch vor Gott verantworten könnte, ich sagte: Gott, wie grausam bist Du zu mir überall! Du Barmherzigkeit, wie unbarmherzig bist Du! Glück, wie unglücklich machst Du!" (92).

E. Przywara S. J.

LEBENSWEISHEIT UND LEBENSKUNST

1. *Seelische Störungen in ihrer Entstehung und Bedeutung, Behandlung und Bekämpfung.* Von Dr. med. Eugen v. Grosschopff. 8° (104 S.) Leipzig 1939, Arnd. Kart. M 3.—
2. *Christentum und gesundes Seelenleben.* Von D. Dr. Georg Siegmund. kl. 8° (184 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Kart. M 2.40
3. *Tagebuch eines Dorfphilosophen.* Von F. X. Gerstner. kl. 8° (141 S.) Waldsassen 1939, A. Angerer. Geb. M 2.70
4. *Der singende Pfeil.* Ein Buch in Briefen. Von Änne Perl. 8° (106 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M 2.80
5. *Theologia ascetica.* Praelectiones, quas habuit L. Hertling S. J. 8° (201 S.) Rom 1939, Univ. Greg. L 15.—

1. Seelische Störungen funktionell nervöser Art, die einer organischen Grundlage entbehren, schildert E. v. Grosschopff. Man ist bei einem Arzt und Praktiker über die skizzenhafte Darstellung überrascht, die beinahe schon die Form von Aphorismen annimmt und deshalb den ernsten Zweifel weckt, ob das im Untertitel angekündigte Ziel erreicht wurde: „Ein Buch für Ärzte, Richter, Anwälte, Lehrer und alle, die seelisches Geschehen in sich und in andern beurteilen wollen und zu lenken haben."

2. Weit übersichtlicher und anschaulicher beschreibt Siegmund Züge aus dem gleichen Kreis: Angst und seelische Zwangsvorstellungen, dazu die Folgen gestauter Affekte und verfehlter Erziehungsmaßnahmen in früher Jugend sowie den Hang zu Rauschgiften. Die Eigenart des Buches liegt in der Verwendung christlicher Grundbegriffe bei der weiteren Erklärung. Für den Ursprung wird weitgehend neben dem Schulderlebnis die Unterdrückung des unbewußten Strebens nach Gott durch rein irdische Zielsetzungen herangezogen; die Heilbehandlung benützt den Glauben an die Führung Gottes und leitet zur geistigen Formung des Lebens an, die in den menschlichen und christlichen Haltungen von Ehrlichkeit, Tapferkeit und einer gelösten wohlwollenden Liebe sinnvolle und erstrebenswerte Lebenswerte sieht.

3. Die Reflexionen Gerstners wecken die Erinnerung an Schiestl-Bilder und Raabe-Plaudereien. Jeder Abschnitt beginnt mit einer Erfahrung: Eine Autofahrt oder Rundfunksendung, bettelnde Kinder, Pappeln am Ausgang des Dorfes, Wald, Glocken und Schnee — all das findet in einem reichen Gemüt gütige Aufnahme und wird zum Spiegel für die innere geistige Welt des Menschen und den ewigen Sinn seines Lebens; allerdings in der Perspektive des Dorfes, das von den Aufgaben und Schwierigkeiten der Menschen in der Stadt Abstand hält, sowie des Alters, dem nach der Last des Tages der heraufziehende Abend die irdischen Dinge abdunkelt und das Angesicht den ewigen Sternen zukehrt, in denen das Eine Notwendige geschrieben steht.

4. Auf das Andere Notwendige, die Meisterung des Lebens in Kraft des Glaubens, zielt Perl mit den Pfeilen ihrer 21 Briefe, die sie an einen Arzt, einen Skikameraden, eine Verkäuferin, einen Kranken, eine Mutter, einen Offizier und an Menschen in andern Berufen und den verschiedensten sonstigen Lebenslagen richtet. Das zarte und innige Gemüt einer Frau aus dem Land an der Mosel spricht hier Worte des Herzens, die gütig und klar, zuweilen nüchtern bis zur Herbheit, immer ehrlich und stark sind und darum das Herz des andern finden und erobern werden.

5. Die wissenschaftliche Darstellung christlicher Lebensweisheit und Lebenskunst ist die Aufgabe der aszetischen Theologie. Über ihre Probleme und Grundsätze unterrichtet in großen Zügen das Buch von Hertling, das 1930 bereits ausführlicher in deutscher Fassung unter dem Titel „Aszetische Theologie" erschien.

P. Bolkovac S. J.

KUNST

Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur. Von Hans Gerhard Evers. gr. 8° (VIII u. 311 S. mit 120 Abb. auf 18 Kunstdruckseiten) München 1939, Neuer Filser-Verlag. Kart. M 9.60

Als „hinstellende" Kunst verfügt die Architektur über Bedingungen ihrer Herkunft, wie sie der Buchtitel nennt. Tod- oder Grab-Architektur ist danach die erste Wurzel, aus der die ihren Gegenständen erst Wirklichkeit vermittelnde Kunst hervorgeht. Säule, Bogen und Gebälk werden als Hoheitszeichen der staatlich bedeutsamen Macht-Architektur angeführt, der zweiten Wurzel, die besonders Geschichte schaffend sich auswirkt. Raum-Architektur, die man früher als einzige und gerade darum einseitig sah, findet ihre Sinndeutung in der Gemeinschaft, der sie dient. — Vielleicht ist der Blick des Verfassers zu sehr vom Kirchlichen weg aufs Staatliche gewandt, was der gerade von ihm behandelten frühchristlichen und romanischen Architektur sicher nicht gerecht wird. G. Kurz S. J.

Die Sprache der Farben. Vom Wesen des Lichts und der Farben in Natur und Kunst. Von Heinrich Frieling. 8° (192 S. u. 6 Abb.) München 1939, Oldenbourg. Geb. M 4.80

Der Gedanke, von biologischer Ganzheit her das Wesen des Lichtes und der Farben zu erfassen, wobei der Verfasser gleichzeitig zum Deuter Goethes wird, erweist sich als glücklich und fruchtbar. Dabei versteht der Biologe, die neue Physik (Planck, Heisenberg) auszuwerten und einzubauen. Wie fruchtbar seine Deutung wird, beweist das Kapitel über die Kunst der Farben, wo sich seine Anschauungen auf künstlerischem Gebiet auszuwirken vermögen. Das Buch ist ähnlich spannend und verständlich geschrieben wie das von Zimmer („Umsturz im Weltbild der Physik"), das nachdrücklich zitiert wird. G. Kurz S. J.

Hans Memling, der Meister des Schreines der hl. Ursula. Text von Paul Lambotte. 4° (34 S. mit 22 farbigen u. 2 schwarzen Tafeln) Wien 1939, Schroll & Co. M 6.—; geb. 7.20

Die Kunst Memlings, der von Geburt Deutscher war, ist flämisch, wie seine Wahlheimat. Unser Buch beschäftigt sich direkt nicht mit dem Gesamtwerk des Meisters, wie es die viel bewunderte Ausstellung in Brügge 1938 geboten hat, sondern mit seinem Hauptwerk, eine Einschränkung, die wir um so williger anerkennen, als der Stil Memlings eine eigentliche Entwicklung nicht sehen läßt. Er bleibt immer der gleiche liebenswürdige, farbenfrohe, auf den Lichtseiten des Lebens (trotz der Marterszenen) wandelnde Meister, berühmt zu seiner Zeit, dann bald vergessen, nun zu bleibendem Ruhm wiedererstanden, wie uns der knappe, aber anregende Text zu berichten weiß.

J. Kreitmaier S. J.

Der Maler Albrecht Altdorfer. Von Otto Benesch. 2. Aufl. gr. 8° (56 S. mit 107 Abb. u. 2 Farbtafeln.) Wien 1939, Schroll & Co. M 5.—, geb. M 6.50

Benesch ist Fachmann in Altdorfer-Fragen; darum war er imstande, auf knapp 28 Seiten alles Wesentliche zu sagen. Daß ich an die Urheberschaft Altdorfers an der „Schönen Maria" nicht recht glaube, habe ich in dieser Zeitschrift 135 (1939) 251—260 ausgeführt. Wenn der Verfasser dem 16. Jahrhundert, dem Anbruch der Neuzeit, „die Aufhebung der mittelalterlichen Dualität von Geist und Materie, die Identität beider, ein kosmisch-pantheistisches Denken" zueignen möchte, so ist das doch eine starke Verkennung der damaligen Geisteshaltung.

J. Kreitmaier S. J.

Deutsches Land zu Dürers Zeit. Von Dr. Max Schott. (Die Kunst dem Volke Nr. 87.) gr. 4° (32 S. mit 52 Abb.) München 1939, Allgem. Vereinigung für christliche Kunst. M 1.10

Es ist reizvoll, zu sehen, wie sich die deutsche Landschaft mit ihrer Vegetation, ihren Bergen, Flüssen, Städten, Dörfern und Burgen in den Augen Dürers und seiner Zeitgenossen widerspiegelte. Das sind nicht photographische Aufnahmen; die Wirklichkeit mußte sich dem Stilgefühl unterordnen, oder es wurden auch mehrere Einzelheiten verschiedener Wirklichkeiten zu einem neuen Ganzen zusammengesetzt. Trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb wird uns das Wesen der deutschen Landschaft deutlicher als durch Lichtbilder.

J. Kreitmaier S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Altheim, Fr., Lex Sacrata. Die Anfänge der plebeischen Organisation. gr. 8° (47 S.) Amsterdam 1940, Pantheon. Kart. 3.40 M.

— u. E. Trautmann, Italien und die Dorische Wanderung. gr. 8° (49 S.) Amsterdam 1940, Pantheon. Kart. 3.40 M.

Antweiler, A., Weg zum Glauben. 8° (168 S.) Köln 1940, Bachem. Kart. 2.50 M.; geb. 3.20 M.

Boßlet, K. M., O. P., Jahresgabe der Missionsärztlichen Fürsorge. gr. 8° (168 S.) M.-Gladbach 1940, Rheinische Druckerei.

Botzenhart, E., Deutsche Revolution 1806/1813. 8° (34 S.) Hamburg 1940, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 1.20 M.

Brentano, P. A. v., Schattengang der Ahnen der Dichtergeschwister Clemens u. Bettina Brentano. gr. 8° (141 S.) Regensburg 1940, Habbel. Geb. 5.80 M.

Brandt, E., Mutter der Arbeiter. 8° (132 S.) Dülmen 1940, Laumann. Kart. 2.80 M.; geb. 3.50 M.

Dänhardt, A., Klerus und Militärdienst. gr. 8° (55 S.) Dresden 1940, Germania.

Dettelbach, H. v., Die inneren Mächte. Bekenntnisse und Bekenner. 8° (219 S.) Salzburg 1940. Pustet.

Fellerer, J., Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger. 8° (311 S.) Bonn 1940, Hanstein. Kart. 10.20 M.

Gaul, H., Manasses I., Erzbischof von Reims. I. Teil. (137 S.) Essen 1940, Industriedruck.

Grüninger, Fr., Heldensymphonie. 8° (280 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 4.50 M.

Hieronimi, M., Zwischen Ende und Beginn. 8° (141 S.) Frankfurt a. M. 1940, Diesterweg. Kart. 2.70 M.

Huizinga, J., Homo Ludens. 8° (345 S.) Amsterdam 1939, Pantheon. Kart. 8.30 M.; geb. 9.80 M.

Kjell Kumlien, Karl Knutsson i Preußen. 1457-1464. 8° (130 S.) Stockholm 1940, Wahlström u. Widstrand.

Kötter, E., Weg des Kindes. gr. 8° (160 S.) Freiburg 1940, Herder. 2 M; geb. 3.20 M.

Krein, D., Die drei Erben vom Haldenhof. 8° (272 S.) Dülmen 1940, Laumann. Kart. 3.50 M.; geb. 4.30 M.

Lanckroroński, L. u. M., Das griechische Antlitz. gr. 8° (72 S.) Amsterdam 1940, Pantheon. Kart. 3.40 M.

Lortzing, J., Der Ordensgedanke außerhalb des Christentums. I. Teil. 8° (96 S.) Fulda 1939, Parzeller. Kart. 2.80 M.

Preradović, P. v., Pave und Pero. 8° (456 S.) Salzburg 1940, Müller. Geb. 6.50 M.

Redslob, E., Des Reiches Straße. 8° (490 S.) Leipzig 1940, Reclam. Geb. 12.50 M.

Reitzenstein, E., Terenz als Dichter. gr. 8° (71 S.) Amsterdam 1940, Pantheon. Kart. 3.40 M.

Rüssel, H., Gestalt eines christlichen Humanismus. 8° (195 S.) Amsterdam 1940, Pantheon. 6.40 M.

Sales, Fr. v., Auf heiligen Bergen. kl. 8° (88 S.) Mainz 1940, Grünewald. Geb. 2.50 M.

Sauer, H., Amt der Christenheit heute. 8° (194 S.) Dresden 1940, Ungelenk. Kart. 4.20 M.

Schaumann, R., Der schwarze König. kl. 8° (48 S.) Mainz 1940, Grünewald. Geb. 1.40 M.

Schnitzler, Th., Christus-Kirche in Passion und Auferstehung. 8° (104 S.) Düsseldorf 1940, Mosella. Kart. 1.80 M.

Schüller, S., Die Aachener Kathedralkirche. 4° (56 S.) Düsseldorf 1940, Mosella. Kart. 2.50 M.

Strathmann, H., Probe des Probetestaments. 8° (96 S.) Leipzig 1940, Hinrichs. 3 M.

Westemeyer, D., Donoso Cortés. Staatsmann und Theologe. gr. 8° (262 S.) Münster 1940, Regensberg. Kart. 6.80 M.

Wurm, A., Der dunkle Teppich. kl. 8° (223 S.) Regensburg 1940, Habbel. Kart. 3 M.; geb. 4 M.

Demnächst erscheint:

Lothar Schreyer

Bildnis des Heiligen Geistes

Auswahl aus den religiösen Klassikern und aus neueren Werken

Großoktav. Etwa 230 Seiten. Gebunden etwa 7.50 Mark

Ein Schau- und Lesebuch. Die Darstellungen sind sowohl Kunstwerke, die dem Menschen den Offenbarungsinhalt im Bild verkünden, als auch solche, in denen die Wirkungen des Heiligen Geistes sinnfällig zum Ausdruck kommen. Daneben bringt Lothar Schreyer sorgfältig ausgewählte Bilder, deren Gesamtdarstellung deutlich das Lichtleben und Lichtwirken des Heiligen Geistes verkündet. Das Buch will, wie das Engelbuch, neben der Lesung und Bildbetrachtung auch der Andacht dienen; es kündet uns vom Wesentlichen unseres Glaubensgutes vom Heiligen Geist und hilft uns, den Weg bis zur Schwelle des Geheimnisses zu gehen, dem Ziel aller Wege und alles Lebens.

Früher ist erschienen:

Bildnis der Engel. Ein Schaubuch und Lesebuch. 2. Auflage. Großoktav. 136 Seiten. Mit 24 Bildtafeln, davon 2 farbige. Gebunden 6.80 Mark.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Pater Germanus vom heiligen Stanislaus C.P.

Gemma Galgani aus Lucca

Das Leben einer Heiligen

Deutsche Bearbeitung von F. Ritter von Lama

Preis brosch. RM. 4.90, geb. in Leinen RM. 5.80

Gemma Galgani ist den Katholiken deutscher Zunge keine Fremde mehr. Groß ist die Zahl derjenigen unter uns, die sie bereits verehren und liebgewonnen haben. Aber die volle, tiefe Kenntnis ihres Lebens, ihres Geistes und ihrer Persönlichkeit konnten uns die Schriften kleineren Umfangs, auf die wir bisher angewiesen waren, nicht vermitteln. Pater Germanus vom heiligen Stanislaus, der ihr Seelenführer war, hat eine umfangreiche und gründliche Biographie der Gemma Galgani verfaßt, und Friedrich Ritter von Lama hat die ungekürzte Veröffentlichung in deutscher Sprache herausgegeben.

Badenia Verlag und Druckerei, A.-G. **Karlsruhe**

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Neuerscheinungen und Neuauflagen

Geschichte der Kirche
in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in Grundzügen. Von Joseph Lortz. 7. u. 8. Aufl. Mit 20 Tafeln. XXII u. 461 S. Leinenband RM. 9.—

„Es ist zu wünschen, daß der gebildete deutsche Katholizismus den Weg zu diesem schönen und wertvollen Buche finde." (Herm. Hefele im „Hochland".)

Caritas Pirckheimer
Ein Lebensbild. Von Dr. Gerta Krabbel. Mit 2 Tafeln. VIII u. 240 S. Kart. RM. 4.80; geb. RM. 5.80

Caritas Pirckheimer, die Schwester des Humanisten Willibald Pirckheimer, war Äbtissin des Klarenklosters in Nürnberg. In schwerer Zeit bewies sie unerschütterlichen Glaubensmut. Die Verfasserin entwirft ein ungemein eindrucksvolles Lebensbild, das, nicht selten in dramatischer Zuspitzung, die geistige und seelische Größe Caritas Pirckheimers erkennen läßt und zugleich im Ausschnitt ein Spiegelbild der gesamten Epoche darstellt.

Die moderne Wertethik
historisch untersucht und kritisch geprüft. Ein Beitrag zur Geschichte und zur Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant. Von Michael Wittmann. VIII u. 362 S. RM. 12.—; geb. RM. 14.—

Wenn die Gegenwart der Wertfrage ein gesteigertes Interesse entgegenbringt, so ist es nicht bloß eine Frage des Wissens, sondern auch des Lebens; ein Kosmos von Werten soll dem Leben Ziel und Norm sein. Dem Wertgedanken den notwendigen Halt zu sichern, darauf kommt dann alles an. In dieser Beziehung wurde die Wertphilosophie durch geschichtliche Verhältnisse in falsche Bahnen gelenkt. Hier setzt der Verfasser ein, um zu zeigen, wie der Wertgedanke haltbare Grundlagen gewinnt.

Religionsphilosophie
Von Bernhard Rosenmöller. 2., durchgesehene Aufl. VII u. 168 S. RM. 4.50; geb. RM. 5.70

„Rosenmöller stellt sich mit diesem Werk in die vorderste Front der Philosophie unseres Zeitalters, und zwar als ein Metaphysiker allerersten Ranges."
(Peter Wust.)

Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Von Alfred Wikenhauser. 2., durchgesehene Aufl. VIII u. 240 S. RM. 4.50; geb. RM. 5.50

„Ein hervorragender und wertvoller Beitrag zur paulinischen Theologie."
(J. Sickenberger in „Theologische Revue".)

Werbeblätter kostenlos *Durch den Buchhandel zu beziehen*

Verlag Aschendorff, Münster i. W.

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.

RELIGIONSGESCHICHTE UND ABSOLUTHEIT DES CHRISTENTUMS

Von August Brunner S. J.

„Zu wiederholten Malen und auf mannigfache Weise hat Gott einst durch die Propheten zu den Vätern gesprochen; am Ende dieser Tage hat er zu uns durch seinen Sohn gesprochen" (Hebr. 1, 1). In diesen Worten der christlichen Urzeit klingt uns der Jubel derer wider, die das erste Auftreten des Christentums persönlich miterlebt haben. Jubel über eine Auserwählung nie dagewesener und unüberbietbarer Art; ein bisher unbekanntes Erlebnis endgültiger Erfüllung; das Bewußtsein, in der vernommenen Botschaft den Inbegriff alles dessen zu besitzen, was an religiösen Werten bis jetzt bruchstückhaft der Menschheit zuteil geworden war, Inbegriff und Ergänzung zugleich. Es ist das Ende der Tage; denn nun kann nichts Höheres und Vollkommeneres mehr erwartet werden. Über das Christentum hinaus gibt es keine Entwicklung, keinen Fortschritt mehr! Zugleich verrät uns der Text den Grund, worauf eine so ungeheure, allem Bisherigen entgegengesetzte Erwartung sich stützte: Die neue Botschaft kam durch den Sohn, den Eingeborenen, der der Erbe ist von allem, weil er mit dem Vater das Weltall erschaffen hat und es durch sein gewaltiges Wort trägt. Sie ist nicht durch einen bloßen Menschen, ein Werkzeug und einen Diener Gottes wie die Propheten vermittelt. Auch nicht eines jener übermenschlichen Wesen, ein Engel, brachte sie vom Himmel; bei aller ihrer Größe sind sie doch bloße endliche Geschöpfe. Sondern sie wurde verkündet vom Sohn, der zu Hause ist in der ganzen geschaffenen Welt, dem alles zu eigen ist, so daß nichts von der Unterwerfung unter seine Herrschaft ausgenommen sein kann (Hebr. 3, 1—6).

Diese Worte wurden nicht niedergeschrieben in einer Welt, die ausschließlich von christlichem Geist erfüllt, die der bunten Vielfalt der Höhen und Tiefen der heidnischen Religionen unkundig war. Im öffentlichen Leben bedeutete das junge Christentum noch nichts. Wo es der Öffentlichkeit gefiel, es zu beachten, da war es durch Spott, Verachtung oder gar Verfolgung, von der der erwähnte Brief bereits spricht. Die Einfachheit seiner gottesdienstlichen Versammlungen konnte sich an äußerer Pracht mit dem Prunk der Tempel, dem Aufwand der Opfer und der künstlerischen Vollendung der Zeremonien der andern Religionen nicht vergleichen. Aber unempfindlich gegen solche Werte war das Herz dieser Neubekehrten nicht. Im Gegenteil: der Schreiber des Briefes wendet alle Beredsamkeit auf und führt alle Gründe an, um durch dieses Äußere etwa betörte Herzen hinzuweisen auf den inneren Reichtum, der doch allein den wahren Wert einer Religion ausmacht. Alle Vorstellungen und Ermahnungen münden aber immer in die eine entscheidende Erkenntnis aus: Der innere Wert des Christentums ist unüberboten und unüberbietbar. Denn es ist die Erfüllung der fernen Sehnsucht aller Großen des Reiches Gottes von uralten Zeiten an, die Wirklichkeit, deren bloßer Abglanz schon ihnen aller Marter und Todesqual wert schien. Von ihm abfallen, um zu der verführerischen Pracht und der äußeren Machtstellung des nichtchristlichen Kultes zurückzukehren, bedeutet nicht Fortschritt, sondern Rückschritt, bringt nicht Bereicherung, sondern Verarmung, ist nicht Leben, sondern Tod.

Dieses Bewußtsein seiner Unüberbietbarkeit, der abschließenden Vollendung seiner Botschaft und der Endgültigkeit seiner Heilsgnade ist dem Christentum immer geblieben und von ihm als eine der Grundlagen seines Bestandes angesehen worden. Die vielfältige Religionsmischung der ersten Jahrhunderte mit ihrem wirren Reichtum an religiösen Formen, auch die nicht unbeachtet gebliebene Ähnlichkeit mit dieser oder jener christlichen Auffassung oder Zeremonie konnten dieser Überzeugung nicht Abbruch tun. Man brauchte nur immer wieder das Auge von allem Äußerlichen weg auf den reich sprudelnden inneren Quell zu richten, um jeder Versuchung, das Christentum mit einer der andern Religionsformen auf eine Stufe zu setzen, enthoben zu sein.

Dann kam die Zeit, wo langsam die abendländische Welt vom Christentum ganz in Besitz genommen und seine Kultur von ihm mitgeformt und vollständig durchdrungen wurde, so daß heute auch jene, die es verwerfen, unter seinem Einfluß stehen, von den Idealen, die es der Welt zum ersten Mal verkündet hat, leben und als eine natürliche Errungenschaft der Menschheit betrachten, was das Ergebnis einer langen, mühsamen und opferreichen Heraufbildung der Einzelnen wie der Nationen durch eben dasselbe Christentum ist.

Einer Welt, die so nur mehr das Christentum und die ihm verwandten Religionen des Judentums und des Islams kannte, eröffneten nun die Entdeckungen und Forschungen der Neuzeit den Zugang zu neuen, bisher unbekannten Religionsformen tiefster wie höchster Art. Die Fülle dieser

Formen war verwirrend groß, wechselnd von Volk zu Volk, ja von Stamm zu Stamm; und doch wieder in den Grundzügen von einer überraschenden Eintönigkeit. Dieselben Riten und Ausdrucksformen, die gleichen Ängste und Sehnsüchte, ja die gleichen Vorstellungen von der Natur des Göttlichen kehrten wie Variationen über wenige Themata immer wieder. Und diese Themen fand man um so leichter und deutlicher, als man zuerst mit den schriftlichen Zeugnissen hoher, darum uns besser verständlicher Kulturreligionen, wie dem Buddhismus, dem Parsismus und der chinesischen Gelehrtenreligion, bekannt wurde. Es kam dazu, daß man zunächst und noch bis in die jüngste Zeit mit wenig angepaßten Methoden und unrichtigen Vorurteilen an die religiösen Gebilde herantrat, die selbst die Augenzeugen daran hinderten, das Eigenartige jeder Religion zu sehen und zu verstehen, und die mehr noch den Religionsgeschichtler dazu verleiteten, aus dem ihm dargebotenen Stoff nur das Allgemeine auszusondern und zurückzubehalten. So kam es zu einem aufwühlenden Erlebnis: In so vielem war auch das Christentum eine Religion wie alle andern, eingekleidet in dieselben Formen, den gleichen Gesetzen psychologischer, soziologischer und phänomenologischer Natur unterworfen wie sie. Warum sollte es unter ihnen eine Sonderstellung einnehmen? Wie vermöchte es seinen einzig dastehenden Anspruch, die vollkommene und für alle Zeiten endgültige Form der Religion zu sein, zu rechtfertigen? Wo aber eher die bunte Mannigfaltigkeit die Aufmerksamkeit fesselte, da drängte sich die nicht weniger beunruhigende Frage auf: Wie erklärt sich diese fast unübersehbare Fülle von Sonderformen, wie verträgt sie sich mit der Wahrheit?

Die Aufklärung versuchte eine erste Antwort auf diese Fragen. Sie fiel entsprechend ihrem geometrischen, rationalistischen Geist dürftig und unangemessen genug aus: Das allen Religionen Gemeinsame bildete nach ihr die wahre Religion, das Wesen der Religion, so wie das allen Dreiecken Gemeinsame ihr Wesen und ihre Wahrheit ausmacht. Diese Religion ist der menschlichen Vernunft entsprungen, der menschlichen Natur allein angemessen und darum zu allen Zeiten und bei allen Völkern die gleiche, die natürliche Religion. Was darüber hinaus sich an Überzeugungen und Einrichtungen in den einzelnen Religionen findet, ist Irrtum und Verfälschung, Wahn und Aberglaube, von listigen Priestern aus Gewinnsucht und Machtlust erfunden oder ausgenützt. Die wahre Religion verdünnte sich so zu einer Anzahl abstrakter, in ihrer Allgemeinheit farbloser Züge, so daß die Ausübung dieser sogenannten natürlichen Religion von Religionslosigkeit sich nur wenig unterscheiden würde.

Von Herder leitet sich die neue Auffassung her, die im deutschen Idealismus ihren höchsten Ausdruck fand und heute noch wirksam ist: Die einzelnen Religionen sind der Ausdruck des jeweiligen Volksgeistes; der Volksgeist selbst ist die zeitliche Erscheinungsform des absoluten Geistes. Für Hegel war dieser absolute Geist Vernunft; darum entfaltete sich die Religion in die einzelnen Religionen nach den Gesetzen der Vernunft. Aber schon der spätere Schelling ersetzt die Dialektik Hegels durch die neue Dialektik des Willensdranges, des Strebens und Fühlens; in der Existenzialphilosophie sind diese Schellingschen Ansätze zur vollen Entwicklung gekommen. Immer mehr macht die Auffassung der Wirklichkeit als Vernünftigkeit, als reinen Gedanken der neuen Auffassung Platz, daß die Tiefe der Welt strömendes, ungestaltetes Leben sei, das sich im Menschen in Gestalten und Ideen ausdrücke und gleichsam vor sich selber hinstelle. Eine der wesentlichen Ausdrucksweisen ist die Religion. In geheimnisvollen Gestalten und Zeichen wird das Unfaßbare faßlich, das Ungestaltete geformt, das Unsagbare ausgesprochen, und bleibt doch immer unerfaßt, ungestaltet und ungesagt. Jede Zeit und jedes Volk hat eine eigene Art der Vergegenständlichung, die der jeweiligen Geschichte und dem jeweiligen Volkscharakter entspricht. Sie sind alle wahr, weil keine wahr ist. Die eine ist tiefer, reicher, wirksamer als die andere; aber keine ist endgültig. Sie sind ebenso dem Untergang geweiht wie alles übrige, was der Mensch hervorbringt.

Gegenüber allen Versuchen, die Frage nach der Absolutheit des Christentums mit rein religionsgeschichtlichen Mitteln zu entscheiden, ist zunächst klar zu sagen, daß die Geschichte allein für eine solche Entscheidung gar nicht zuständig ist. Geschichte stellt fest, was war oder nicht war; aber sie hat keine Werturteile zu fällen. Auf Grund des geschichtlich Gegebenen hat der Philosoph oder Theolog den Anspruch auf Absolutheit zu untersuchen und anzuerkennen oder abzulehnen. Vor allem kann die bloße Ähnlichkeit des Christentums mit andern Religionen für diese Frage nichts Abschließendes bedeuten. Das Christentum ist eine Religion für Menschen und wird darum, wenn auch auf eigene Weise, alle jene Wesenszüge verwirklichen, die ein Gebilde überhaupt zur menschlichen Religion machen. Darum wird eine bestimmte Auffassung vom Göttlichen nicht fehlen, eine entsprechende Haltung ihm gegenüber gefordert werden, und diese Haltung wird sich in mannigfachen Handlungen ausdrücken und bewähren. Besonders in den äußeren Zeichen, Gebärden und Symbolen wird die Ähnlichkeit mit andern Religionen zuweilen weit gehen; sind sie doch dem Allgemeingut menschlicher Ausdrucksformen entnommen. Zudem darf man nicht vergessen, wie es die frühere Religionsgeschichte zu oft tat, daß Ähnlichkeit auch

Verschiedenheit besagt. Jede Religion, so sehr sie an andere im einzelnen erinnern mag, ist doch ein einmaliges Gebilde, so wie jeder Mensch allen übrigen Menschen gleicht und doch dieser einmalige, von allen andern Menschen verschiedene, nie wiederholte Mensch ist. Verwandtschaft wie Einmaligkeit sprechen ohne weiteres weder für noch gegen die Absolutheit des Christentums[1].

Ferner ist zu bedenken, daß das Christentum eine lebendige Religion ist und nicht ein wissenschaftliches System oder gar eine abstrakte Spekulation. Alle lebendige Religion will aber das ganze Leben erfassen und durchdringen, das beseitigen, was ihrem Geist entgegen ist, und alles Denken und Handeln eintauchen in die Gesamtauffassung von Mensch und Welt, die sie als die wahre predigt. Denn als Religion vermittelt sie nicht eine Lehre und eine Praxis von diesem oder jenem Sondergebiet, sei es Technik oder Wirtschaft oder Politik. Sie vertritt eine Auffassung von der Bestimmung und dem Schicksal des Menschen. Wie letztlich alles, was der Mensch tut oder läßt, irgendwie, näher oder ferner, mit diesem Schicksal zusammenhängt und um seinetwillen getan oder unterlassen wird, so hat es auch die Religion unmittelbarer oder mittelbarer mit allem Menschlichen zu tun, und zwar in dem Maß, als ein Seinsbezirk dem Kern der Person näher oder ferner steht. Die Berührung vollzieht sich von selbst im gläubigen Menschen, der zugleich seine irdische Aufgabe erfüllt und Anteil hat am wirtschaftlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen und politischen Leben seiner Nation und seiner Zeit. Es ist von vornherein zu erwarten, daß eine solche Berührung auf die äußere Form, in der sich die Botschaft einer Religion darstellt, nicht ohne Einfluß bleiben kann. Durch sie wird die Religion hineingezogen in den bunten Wechsel der Völker und ihrer Geschichte. Es ist nur die Frage, wie weit diese Bedingtheit geht, ob mit dem Wechsel der äußeren Form auch die innere Substanz eine andere wird, oder ob sie, wie die Person des Menschen, in diesem Wechsel sich als die gleiche durch die Zeiten hindurch behauptet. Die Kirche hat nun in Lehre und Übung immer unterschieden zwischen dem durch Offenbarung ihr zuteil gewordenen Schatz an Wahrheit und Gnadenmitteln, und mehr äußeren Formen, die sich um sie herum anordnen und die um so leichter wechseln können, je ferner sie dem unveräußerlichen Erbe stehen. Die Verbindung kann zuweilen sehr innig werden, so daß es eine schwere und verantwortungsvolle Aufgabe bedeuten kann, Zeitbedingtes vom Unbedingten zu trennen. Der Ritenstreit und die Frage der Anpassung in den Missionen sind ein Beweis dafür, daß man grundsätzlich von solch geschichtlich bedingter Form weiß, wie auch dafür, daß die erste und höchste Sorge der Kirche dahin geht, nichts von dem unersetzlichen Gut an übernatürlicher Wahrheit durch voreiliges Vorangehen verloren gehen zu lassen.

Religionsgeschichtlich kann man allerdings auch feststellen, welches die bis jetzt beste und höchste Religion gewesen ist. Wohl die meisten, die ohne Voreingenommenheit die verschiedenen Religionen und ihren Einfluß auf die Bildung und Veredelung des Menschen untersuchten, sind zu dem Ergebnis gekommen, daß keine andere Religion einen so tiefgehenden und wohltätigen Einfluß auf die Menschheit ausgeübt hat wie das Christentum, daß jene Menschen, die am reinsten das Ideal verkörpern, das es dem menschlichen Streben vorstellt, zugleich auch die Gipfel edlen Menschentums bedeuten, angefangen von der unvergleichlichen Gestalt seines Stifters bis in die heutige Zeit. Ist diese Feststellung auch notwendig, um überhaupt den Anspruch auf Absolutheit zur Erörterung kommen zu lassen, so ist sie aber doch nicht genügend. Absolutheit besagt mehr. Ist bis jetzt keine höhere und edlere Form von Religion aufgetreten, so schließt diese Tatsache allein, so ehrenvoll sie an sich schon für das Christentum ist, nicht aus, daß in künftigen Zeiten eine neue Form es an Wert und Wirkkraft wie auch an Wahrheit überbieten wird. Selbst die Wahrheit des Christentums ließe vielleicht immer noch eine Ergänzung und Vertiefung zu; erhebt ja das Christentum selbst den Anspruch, die Offenbarung des Alten Bundes in wesentlichen Punkten vervollständigt und vermehrt zu haben. Es hat auch nicht an zum Teil wilden Spekulationen und immer wieder gescheiterten Versuchen gefehlt, die auf die Religion des Vaters und des Sohnes das Zeitalter des Heiligen Geistes folgen lassen wollten.

Viel wichtiger, wenn auch immer noch nicht entscheidend, ist eine andere Tatsache. Es ist kein Zweifel, daß nur wenige Religionen sich über die Bedingtheit der Zeit und des Ortes ihres Entstehens erhoben haben. Sie blieben an ein bestimm-

[1] Zur religionsgeschichtlichen Methode bringt G. Mensching (Vergleichende Religionswissenschaft, Leipzig 1938) manche sehr zutreffende Bemerkung, um aber in der Ausführung allzu oft wieder in den von ihm gerügten Fehler der Gleichmacherei auf Grund äußerer Ähnlichkeiten zurückzufallen. Schon der gewählte Einteilungsgrund ist ungünstig. So kommt es, daß als Eigenart der germanischen Religion das hingestellt wird, was für jede Bauernreligion kennzeichnend ist (vgl. S. 34 und 108). Der Katholik liest u. a. mit Staunen unter der Überschrift „Magisches Schweigen“: „In der römischen Messe hat sich ein Rest dieser magischen Praxis erhalten in der rituellen Vorschrift, bei der Konsekration die Einsetzungsworte ‚submissa voce‘, also mit leiser Stimme, zu sprechen, wenn anders die Wandlung gelingen soll“ (S. 103). Kurz vorher (S. 102) war die richtige Erklärung „als schweigende Anbetung“ gegeben worden. Mit dem „Gelingen“ der Wandlung hat dies Schweigen jedenfalls nichts zu tun.

tes Volkstum mit seiner Umgebung und seiner Geschichte, und zwar bis in ihr innerstes Wesen hinein, gebunden. Jede Trennung von diesem Mutterboden bedeutet für eine solche Religion den sicheren Tod. Sie läßt sich nicht verpflanzen, und mit dem Untergang ihres ursprünglichen Trägers stirbt auch sie. Dies ist der Fall mit allen primitiven Religionen, die sich darum im Zusammenstoß mit der Kultur der Weißen so erschreckend schnell auflösen, oft bevor sie noch durch eine neue Religion, die durch solche Erschütterungen nicht bedroht ist, ersetzt wurden, so daß diese Stämme auch volklich an der Berührung mit dem glaubenslosen Weißen sterben. Es ist aber auch der Fall mit den uns aus der Antike bekannten Religionen der Ägypter, Babylonier, Assyrer, Griechen und Römer. Sie starben den Tod ihrer Kulturen und Staaten mit, mit denen sie zu ausschließlich verknüpft waren und deren allzu zeitbedingte geistige Welt sie ausschließlich widerspiegelten. Wo aber das Bedürfnis einer Lockerung dieser allzu engen Verbindung entstand, da verfiel man nur auf das Mittel der Mischung aller bekannten Religionen, das die innere Auflösung nur beschleunigte. Im Bewußtsein dieser Völker hat sich diese für Religion und Volk so schicksalsschwere Bedingtheit dadurch ausgedrückt, daß man es für selbstverständlich erachtete, jedes Volk habe seine eigenen Götter und seinen eigenen Kult, die beide nicht über die Grenzen des Landes hinausreichten. Jenseits dieser Grenzen herrschten andere Götter, die auf andere Weise geehrt und angerufen werden wollten.

Nur wenige Religionen, die sogenannten Weltreligionen, erhoben sich über diese allzu enge Bindung an Raum und Zeit. Sie hatten etwas zu sagen, was nicht bloß unter gewissen geschichtlichen oder völkischen Bedingungen wahr erscheint. Ihre Botschaft fand Anklang in den Herzen der Menschen, soweit und weil sie eben Menschen waren; sie antworteten, richtig oder falsch, auf Fragen, die jedes Menschenschicksal unter jeder Zone und unter jeder Kulturform zu jeder Zeit ins helle Bewußtsein hinaufdrängt. Darum konnten sie hinausgehen über jedes besondere Land und jedes einzelne Volk, und doch in jedem Land heimisch sein und von jedem Volk nicht als etwas Fremdes und Aufgedrängtes, sondern als eigenstes Erbgut empfunden werden. Und solange Menschen etwas Gemeinsames haben, das sie von Tier und Engel unterscheidet, solange Menschen sich irgendwie durch Zeichen und Worte verständigen können, wird dieses gleiche Suchen nicht aufhören, werden die gleichen bangen Fragen von den Lippen kommen und von einem Fremden verstanden, mitgefragt und mitempfunden werden können. Denn die Möglichkeit auch der geringsten Verständigung, die eben den Menschen aus der Tierheit heraushebt, setzt noch einen gemeinsamen Boden ursprünglichsten Verstehens voraus, der selber aufruht auf der Gemeinsamkeit geistigen Erkennens der Wirklichkeit und vernünftigen Wollens. Aus diesem Erkennen als Ausdruck und Folge eigener Verantwortlichkeit und persönlichen Selbstsinns ergibt sich die Schicksalhaftigkeit des Menschen, die ihn vom Tier unterscheidet. An sie knüpft die religiöse Frage an und ist deswegen auch einer gemeinsamen Antwort fähig, ja bedürftig.

Unter diesen Weltreligionen verdankt nun der Buddhismus seine Verbreitungsfähigkeit vor allem seiner negativen Lösung der Schicksalsfrage des Menschen. Alles Schicksal ist vorläufig, alle Entscheidung immer wieder in einem neuen Dasein aufhebbar, bis die Existenz der Person im Nirvana, wie dies auch aufgefaßt werde, verschwindet. Er ist darum gleichgültig gegen alle Religionsformen, von denen keine mehr als eine vorläufige Wahrheit besitzt; sie sind gut genug für die, welche die Erleuchtung noch nicht erlangt haben, die sich noch mit dem Trug dieser Welt abgeben. Der Erleuchtete ist darüber erhaben. Alle Werte sind wie alles Sein eine zu entschleiernde Täuschung. Diese letzte Nichtigkeit bindet die Menschen aller Zeiten und Zonen in einem großen Mitleid aneinander.

Der Islam hat demgegenüber eine viel positivere Kunde zu bringen. Aber er ist noch vielfach von einer bestimmten Stufe der Kulturentwicklung bedingt. Sein Wüstenursprung haftet ihm noch stark an und bewirkt, daß er vor allem bei einfacheren, wenn auch nicht mehr primitiven Kulturen Anklang findet. Was er an Allgemeinmenschlichem zu verkünden hat, ist dem Judentum und Christentum entnommen. Aus ihrem Besitz hat er Wahrheiten ausgewählt, die dem einfachen Sinn des Wüstenreiters ohne allzu große Mühe und allzu hohen sittlichen Aufschwung faßbar waren und ihm doch gegenüber dem Bisherigen ein besseres Ideal boten. Es ist darum kaum glaublich, daß der Islam eine Berührung mit der modernen Kultur vertragen könnte, ohne daß seine wesentlichsten Werte sich verflüchtigten.

Das Christentum zeigt unter allen Weltreligionen die stärkste Kraft, allen Kulturen etwas zu bieten und mit allen Kulturen eine so enge Verbindung einzugehen, daß es in ihnen und sie in ihm heimisch werden, ohne ihre Eigenart zu verlieren. Ja diese Eigenart der einzelnen Völker hat durch es nur gewonnen. Denn es hat der Seele des einzelnen Menschen erst ihren ewigen Wert geoffenbart, ihr kundgetan, welches Gewicht auf ihrem Tun liegt, und hat sie so ihrer selbst bewußter gemacht. Bekenntnisse von einer Eindringlichkeit und einer Farbigkeit des inneren Bildes wie die eines Augustinus waren nur im Christentum und durch es möglich. Es hat den Menschen ferner aus den Banden der Naturangst befreit, ihn als freies Gotteskind der Natur gegenübergestellt

und damit selbst den Gedanken einer methodischen Beherrschung und Dienstbarmachung ihrer Kräfte erst möglich erscheinen lassen. Wo der Mensch sein Schicksal an eine Naturkraft gebunden wähnt, bleibt er in dumpfer Knechtschaft angstvoll an sie gefesselt. Den irdischen Werten gegenüber ist das Christentum nicht gleichgültig; aber es stellt den Menschen mit seinem ewigen Schicksal nicht unter, sondern über sie und weist damit jeden endlichen Wert an den Platz, der ihm gebührt; es duldet keine Wertaufblähung. Gerade das katholische Christentum ist in dieser Einordnung der Werte immer zugleich sehr weit und im Grundsätzlichen unerbittlich gewesen. Die Anerkennung dieser Tatsache liegt in dem widersprechenden Vorwurf, der immer aufs neue gegen es erhoben wird: der weitherzigen Übernahme von Heidentum und der engen religiösen Unduldsamkeit. Das scheinbare Heidentum ist nur die Indienstnahme aller wahren Werte und echt menschlichen Ausdrucksformen für die Lösung der einen großen Aufgabe. Die Unduldsamkeit aber ist nur das unabdingbare Festhalten an der Überlegenheit des menschlichen Schicksals über jeden einzelnen endlichen Wert, der sich an die Stelle des Ganzen setzen möchte. Nur an der unendlichen, ewigen Wirklichkeit Gottes, von der uns die Offenbarung unersetzliche Kunde gibt, entscheidet sich das Schicksal des Menschen.

Das Christentum ist zu solch allgemeinmenschlicher Verbreitung fähig durch die Einfachheit seiner ausdrucksvollen Symbole in Sakrament und Ritus, die wie schon die Gleichnisse Christi an die gewöhnlichsten und menschlichsten Zeichen anknüpfen und sie verklären, die wie das Johannesevangelium die alltäglichsten Vorgänge in Natur und Menschenleben, wie Licht, Wind, Wasser, Samenkorn, zu Sinnbildern der geistigsten Wirklichkeiten machen. Es ist dazu befähigt durch die Offenheit allen natürlichen Werten gegenüber, die nichts von dem verachtet, was wahr, würdig, recht, heilig, liebenswürdig, rühmlich ist (Phil. 4, 8 f.). Es ist dazu vor allem fähig durch die Geistigkeit und Reinheit seiner Lehre von Gott, der über alles bloß Naturhafte hinaus, keiner dumpfen Leidenschaft und keiner blinden Kraft verhaftet, in vollkommenem Selbstbesitz als Herr und Schöpfer über allem steht und seine Bekenner an dieser königlichen Herrschaft über alles Irdische teilnehmen läßt, sie befähigt, es in Freiheit zu gebrauchen, ohne irgend jemandes oder irgend eines Dinges Knecht zu werden: „Euch gehört ja alles, Paulus, Apollo und Kephas, Welt, Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft: alles gehört euch, ihr aber gehört Christus an und Christus Gott" (1 Kor. 3, 22 f.).

Damit haben wir aber auch die Stelle erreicht, wo der Anspruch des Christentums auf Absolutheit sich endgültig entscheidet: denn dieser Gottesbegriff hängt unzertrennlich zusammen mit der Person Christi. Die Geistigkeit und der reine, persönliche Selbstbesitz Gottes liegt beschlossen in seiner dreifaltigen Einheit, die ungemindertes Bei-sich-selber-sein zusammen mit Gemeinschaft, vollkommenes Selbstsein der einzelnen Person durch die restlose Schenkung an die andern bedeutet. Dieses persönliche Geheimnis Gottes, unerdenklich für jeden menschlichen Verstand, ist geoffenbart worden durch den, der selbst die Erfahrung dieses Lebens „im Schoß des Vaters" (Joh. 1, 18) besitzt, und der sich zur Knechtsgestalt erniedrigt hat, um uns die Teilnahme an diesem mächtigen, glühenden und doch so ruhig-sicheren, unvergänglichen Leben zu eröffnen. Wenn Christus Gott ist, der eingeborene Sohn des Vaters, dann ist er die höchste mögliche Offenbarung und Gabe. Dann ist nichts Vollkommeneres nach ihm zu erwarten. Dann stehen alle Menschen als Geschöpfe vor dem einen Gott, dann ist ihr aller Schicksal gebunden an die eine Erlösung durch Christus. Gegenüber dieser bis in die letzten Fasern des Seins reichenden Gemeinsamkeit kann alles Trennende, können alle Unterschiede, so bedeutsam sie für das irdische Leben auch sein mögen, nicht entscheidend sein. Auch sie sind noch aufgenommen in den Reichtum der Gotteskindschaft, von ihr veredelt und geheiligt. Nun entscheidet sich jedes Schicksal endgültig an dem einen Eckstein Christus (1 Petr. 2, 6 ff.); nun gibt es für alle nur durch den einen Namen Heil (Apg. 4, 12). Darum ergeht die Botschaft an alle Völker: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe! Ein Gott und Vater aller, der da ist über allen, durch alle und in allen" (Eph. 4, 5 f.).

Wenn aber der eingeborene Sohn selber, der redet, was er weiß, und bezeugt, was er gesehen hat (Joh. 3, 11), uns Kunde vom Göttlichen bringt, dann können seine Mitteilungen nicht bloße Auslegungen von Erlebnissen der Welt und des göttlichen Schimmers in ihr in stammelnden, unangemessenen, schwankenden und wechselnden Zeichen sein, Mythen ohne scharfen Umriß und ohne sicheren Sinn, sondern sie sind Mitteilungen in des Wortes voller und strenger Bedeutung, Mitteilung von Person zu Person mit einem Sinn, der eine Wirklichkeit wiedergibt und dessen Wahrheit an dieser Wirklichkeit gemessen wird und nicht am flutenden, unsteten Stimmungsleben des Menschen gegenüber einer unverstandenen, stummen Welt. Dann spricht sich diese Offenbarung in Dogmen aus, wie der Mensch die Wirklichkeit ausspricht in sinnvoller, klar umrissener Rede. Darum erhebt das Dogma wie die wahre Rede des Menschen über Dinge, die nur er erlebt hat, Anspruch an die Zustimmung aller. Darum schließt dieser Anspruch jede anderslautende Aussage über den gleichen Gegenstand, und käme sie von einem Engel des Himmels (Gal. 1, 8), aus; sie könnte nur falsch

sein und in die Irre führen. Der Mythus hat nie und nirgends diesen Anspruch auf absolute Wahrheit erhoben, spricht eher eine Stimmung aus als eine Tatsache. Stimmung aber hat keine Wahrheit, sondern nur Echtheit, und viele Weisen des Ausdrucks[2]. Tatsache aber hat nur eine Wahrheit, weil die Wirklichkeit unerbittlich so ist, wie sie eben ist, mag sie uns behagen oder nicht. So ist die Unerbittlichkeit und geheimnisvolle Klarheit des Dogmas der entsprechende Ausdruck und die notwendige Folge der absoluten Höhe des christlichen Gottesbegriffs und darum auch ein Merkmal, das die Kirche aus allen Religionen heraushebt. Alle Relativierung des Dogmas zieht die Gottheit wieder hinab ins Menschliche, ja Allzumenschliche, ins Unpersönliche und Mythische. Gewiß, nun ist es dem Menschen nicht mehr verstattet, sich Götter nach seinem Bilde zu verfertigen. Das empfindet er zuerst als Verarmung und Unfreiheit. Aber in der Tiefe ist es vielmehr Befreiung und Bereicherung. Auch der schönste, angenehmste Irrtum endet in Beschämung an dem Tag, wo er aufgedeckt wird. Und die Götter nach dem Bild des Menschen sind immer ebenso armselige Geschöpfe wie ihr Schöpfer. Durch den christlichen Gottesbegriff hingegen steht der Mensch auf dem Felsgrund der Wirklichkeit. Sein Eigenstes wird durch ihn aufgerufen. Persönlich verantwortlich steht er vor dem persönlichen, verstehenden, gerechten und liebenden Gott, nicht vor irgend einer dunkeldumpfen, wirren Lebenskraft, die ihn eines Tages verbraucht am Wege liegen lassen wird. Im Ringen um den Selbstbesitz, um Veredelung alles Werthaften in sich weiß der Christ sich verstanden, mehr noch, getragen und gestärkt, dem endlichen Sieg versprochen. Das, was ihn eigentlich zum Menschen macht, was ihm ermöglicht, auch die niederen, selbst mit dem Tier gemeinsamen Werte eigentlich zu besitzen und sich ihrer zu erfreuen, statt von ihnen als bloßes Werkzeug gebraucht und mißbraucht zu werden, was also seinem Leben erst Inhalt und Reichtum gibt und selbst seine Verirrungen möglich macht, das ist kein grausamer Trug für einen kurzen Augenblick, nichtig zwischen zwei Nichtigkeiten, sondern seine Gottesähnlichkeit, deren Würde, einst verloren, in undenkbar schönerer Weise nicht nur wiederhergestellt, sondern bis zur Gotteskindschaft überhöht wurde. Sie ruht auf dem unzerstörbaren Fels der ewigen Wirklichkeit Gottes und ist darum unsere wirklichste Wirklichkeit, die alles andere zu überwinden imstande ist.

Der Jubel des am Anfang erwähnten Textes wird uns nun begreiflich. Nie hat eine Religion solche Ansprüche erhoben, nie solche Gaben geschenkt. Nie hat ein Mensch in dem persönlichen, geistigen, wirklichen und einzigen Sinn Sohn Gottes zu sein behauptet wie Christus. Und an der Wahrheit dieses seines Anspruchs hängt die Absolutheit des Christentums. Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Gottheit Christi sind keine entbehrlichen Zierate am Bau der christlichen Kirche, sondern das Fundament, worauf sie steht. Es ist fest. Sie ist nicht auf menschliche Mythenbildung gebaut.

Über uns steht der persönliche Liebeswille Gottes, nie bedroht von äußeren Einflüssen, nie gefährdet durch Launen, die aus unpersönlichen Tiefen heraufbrächen, nie gebrochen durch unbewußte und unbeherrschte Kräfte eines naturhaften Grundes in Gott. Darum nie versagend, nie erschlaffend, nie sich ändernd. Was sollte uns also außer unserer eigenen Untreue scheiden können von dieser Liebe und uns so der Angst wehrlos wieder ausliefern? „Weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte, weder Hohes noch Niederes, noch sonst etwas Geschaffenes wird uns scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn" (Röm. 8, 38 f.).

[2] Vgl. diese Zeitschrift 133 (1937) 1—9: „Mythus und Dogma."

TAPFERKEIT UND CHRISTENTUM

Von Max Pribilla S. J.

Nachdem Begriff und Eigenschaften der Tapferkeit klargestellt sind[1], erhebt sich die naheliegende und zeitgemäße Frage, welche Stellung der Tapferkeit innerhalb der christlichen Lebensauffassung zukommt. Diese Frage ist deshalb so bedeutungsvoll, weil jede lebendige Kraft ihr Wesen am schärfsten offenbart, wenn sie zum Kampf herausgefordert wird. So ist ja nichts für Charakter und Wert eines Menschen bezeichnender und aufschlußreicher als seine Haltung in Zeiten der Not und Bedrängnis. Wenn der gewohnte Ablauf des Lebens unterbrochen wird und außerordentliche Anstrengungen verlangt werden, dann fällt die Maske, dann zerstiebt der Schein. Auch für das Christentum ist die Frage nach seiner Stellung zur Tapferkeit nichts anderes als die Frage nach dem Ernst und der Echtheit seiner inneren Gesinnung.

Eine Antwort auf die Frage ist schon in der Tatsache enthalten, daß nach christlicher Anschauung die Tapferkeit zu den vier Kardinaltugenden zählt, die zum sittlichen Leben unbedingt erforderlich sind. Der große Bau des sittlichen Lebens ruht auf diesen Kardinaltugenden wie auf Säulenqua-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 138 (1940) 1—5.

dern, und wo auch nur eine von ihnen versagt, stürzt die sittliche Ordnung des Lebens zusammen. Die Notwendigkeit der Tapferkeit ergibt sich aber auch aus dem ganzen Weltbild und der Heilslehre des Christentums. Der Christ ist weit entfernt von einem naiven oder seichten Optimismus; er weiß, daß die ganze Welt im argen liegt (1 Joh. 5, 19). Er glaubt an die Wirklichkeit der Erbsünde und der persönlichen Sünde, deren furchtbare Bedeutung er weder abschwächen noch verharmlosen darf; er glaubt somit an die Macht der Finsternis, ja an den leibhaftigen Teufel, gegen dessen List und Tücke er stets auf der Wacht stehen muß (1 Petr. 5, 8; Eph. 6, 12). Alles Gute kann sich darum hienieden nur in unaufhörlichem Kampf gegen das Niedrige und Gemeine behaupten, und in diesem Kampf hat sich der Christ zu bewähren vom ersten Erwachen seiner Vernunft bis zum letzten Atemzug. Pflichten gegen Gott und die Kirche, Pflichten gegen seine Familienangehörigen und Volksgenossen, Pflichten gegen Freunde und Feinde treten Tag für Tag an ihn heran und fordern vielfache Anstrengungen und Entsagungen, kurz Opfer aller Art. Daher gehört zum Christen ein gestraffter Wille zur Wachsamkeit und zum Einsatz, und da er den Kampf des Heiles aus eigener Kraft nicht bestehen kann, ein unbegrenztes Vertrauen auf die Gnadenhilfe Gottes. Mut und Vertrauen in Gefahren und Leiden machen aber die Tapferkeit aus. Es ist also einleuchtend, daß man kein überzeugungstreuer Christ sein kann ohne Tapferkeit[2].

Die Heilige Schrift ist denn auch von Anfang bis zu Ende ein hohes Lied auf die Tapferkeit. Schon im Alten Testament wird das Menschenleben als ein Kriegsdienst bezeichnet (Job 7, 1), und wer zum Dienst Gottes antritt, wird belehrt, sich auf Anfechtung gefaßt zu machen (Sir. 2, 1). Die Psalmen sind für das Volk Gottes Gebete und Lieder des Kampfes, und an alle ergeht die Mahnung, im Vertrauen auf Gottes Hilfe ohne Furcht bis in den Tod für Wahrheit und Gerechtigkeit zu streiten (Sir. 4, 33). Der Gerechte aber wird geschildert und gepriesen als der Mann, der mitten in den ihn umtosenden Gefahren unerschütterlich steht wie der Berg Sion. Immer wieder werden die Glaubenshelden als leuchtende Vorbilder hingestellt, die auch unter den härtesten Bedrückungen, auch im Todesschatten, ihrem Gott die Treue hielten und in ihrer Hoffnung nicht wankten (vgl. Hebr. 11, 2—39). Erst recht ist der Grundton der Evangelien und der Apostelbriefe auf Kampf und Weltüberwindung, auf mutiges und mannhaftes Verhalten gestimmt. Fürwahr, ein träger, feiger Christ findet im Evangelium keine Rechtfertigung oder Entschuldigung. Ist doch im Licht des Christentums das ganze Leben ein Wagnis um die Rettung der Seele, ein heißes Ringen, bei dem der höchste Preis, die Ewigkeit, auf dem Spiel steht. Und in diesem letzten, entscheidenden Kampf steht und fällt jeder auf eigene Gefahr und Verantwortung; niemand kann ihm die Mühe des persönlichen Einsatzes abnehmen (Röm. 14, 12).

Christus, das unerreichbare Vorbild des Christen, gibt selbst in seiner Person das Beispiel des größten Starkmutes, der vor keiner Gefahr, keiner Drohung, keinem Leiden zurückbebt und unbeugsam die Linie verfolgt, die sein himmlischer Vater ihm vorgezeichnet hat. Er ist damit zum Zeichen geworden, dem widersprochen wird. Wohl war er voll unerschöpflicher Liebe, Barmherzigkeit und Geduld, aber er scheute nicht das „harte Wort" (Joh. 6 ,61), wenn es die Wahrheit und die Ehre Gottes galt. Wäre er nur ein liebenswürdiger, glatter Rabbi gewesen, der ängstlich jedem ernsten Konflikt aus dem Weg ging, dann hätten seine Feinde es nicht für nötig erachtet, ihn ans Kreuz zu schlagen. Wenn wir uns scheuen, auf ihn das Wort „Held" anzuwenden, so nur deshalb, weil sein erhabenes Beispiel alle menschlichen Maßstäbe unsagbar übersteigt.

Auch an seine Jünger stellt Christus strenge, unerbittliche Forderungen, die nicht von Schwächlingen erfüllt werden können. Sie sollen in täglicher Selbstüberwindung ihm das Kreuz nachtragen, den Tod nicht fürchten und ihr Leben wagen, um es zu gewinnen; sie sollen ohne die Hilfe irdischer Machtmittel das Evangelium in der ganzen Welt verkünden, für Christi Namen ein offenes, unerschrockenes Bekenntnis vor den Menschen ablegen, auch inmitten eines treulosen und sündigen Geschlechts (Mark. 8, 38), und nicht verzagen, selbst wenn sie wie Schafe unter die Wölfe gesendet werden. Darum bietet er ihnen nicht nur den Frieden, sondern auch das Schwert (Matth. 10, 17—39). Nichts rügt Christus an denen, die ihm nachfolgen, so sehr wie Mangel an Gottvertrauen, Kleinmut und Furchtsamkeit; er will gerade, starke und tapfere Seelen, die für das Reich Gottes bereitwillig die schwersten Opfer bringen und in den Verfolgungen dieser Welt nicht einen Grund zur Trauer, sondern zur erhebendsten Freude sehen.

Wie der Meister, so sprechen seine Apostel. Immer wiederholen sie in ihren Briefen nachdrücklich die Mahnung zur Festigkeit, zur Mannhaftigkeit, zur durch nichts zu erschütternden Treue (vgl. Röm. 8, 35—39). In seinem Brief an die Epheser (6, 13—17; vgl. 1 Thess. 5, 8) schlägt der Völkerapostel geradezu den soldatischen Befehlston an, indem er die Aufgabe des Christen schildert: „Darum leget die Waffenrüstung Gottes an, damit ihr am bösen Tag widerstehen und in treuester Pflichterfüllung das Feld behaupten könnt. So stehet

[2] Vgl. auch die Aufsätze über „Charakter" und „Christliche Haltung" in dieser Zeitschrift 128 (1935) 297—310 und 135 (1938) 169—179.

denn fest, eure Hüften umgürtet mit Wahrheit, angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, die Füße beschuht mit der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens. Zu alledem ergreifet den Schild des Glaubens, mit dem ihr alle feurigen Pfeile des Bösen auslöschen könnt, und nehmet den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes." Kann man kriegerischer von dem Leben des Christen sprechen? Hier ist nichts von Halbheit, Gebrochenheit, Verschlafenheit und Trägheit. Den guten Kampf zu kämpfen wie ein tüchtiger Soldat Christi Jesu, nicht im Geist der Zaghaftigkeit, sondern der Kraft (2 Tim. 1, 7; 2, 3) — das heißt in der Tat Christ sein.

Die klare, feste Sprache der Evangelien und der Apostelbriefe findet ihr Echo in den Schriften der Kirchenväter, besonders dort, wo sie von dem Martyrium und den Martyrern reden. Jedes Fest eines Blutzeugen, jede Predigt an diesen Festen bekundet es ja laut, wie hoch im Christentum die Tapferkeit gewertet wird. Die gleiche Sprache ist schließlich übergegangen in die Lehrbücher der Moral und Aszetik, die mit aller Entschiedenheit die Vorstellung abwehren, als wollte und sollte das Christentum ein schwächliches, furchtsames, verbogenes und verlogenes Verhalten fordern oder fördern. So gesteht denn auch Werner Sombart [3] von dem Eindruck, den er in anerkennenswerter Bemühung beim Studium der unmittelbaren Quellen gewonnen hat: „Wenn man aufmerksam die Schriften der Scholastiker durchliest, vor allem das wunderbare, in seiner Monumentalität nur von den Schöpfungen Dantes und Michelangelos erreichte Werk des ganz großen Thomas von Aquino, so empfängt man den Eindruck, als habe ihnen noch mehr als diese Erziehung zur Bürgerlichkeit und Wohlanständigkeit ein anderes Erziehungswerk am Herzen gelegen: die Erziehung ihrer Zeitgenossen zu aufrechten, mutigen, klugen, tatkräftigen Männern. Worauf sie in ihrer Tugendlehre den größten Nachdruck legen, wozu sie immer wieder ermahnen, ist die Durchdringung des ganzen Wesens mit Spannkraft und Frische. Nichts verdammen sie so sehr wie geistige und moralische ‚Schlappheit'. . . . Und ein großer Teil ihrer Morallehre liest sich wie Vorschriften für eine Art von seelischem Training. Die beiden Kardinaltugenden, die dieses Erziehungswerk vollbringen sollen, sind die Klugheit und die Stärke, die Quellen oder der Ausdruck der geistigen und der moralischen Energie."

Angesichts dieses klaren Sachverhaltes müßte es eigentlich befremden, daß gegen das Christentum die Anklage erhoben wird, eine Religion für kraftlose, gebrochene, lebensuntüchtige Menschen zu sein, während es alles Starke, Freie und Mutige aus einem rachsüchtigen Ressentiment heraus verleumde und zu Lastern umlüge. So ging das überhebliche Gerede unter den Vertretern der heidnischen Renaissance, so hallt es in unsern Tagen wider, besonders seitdem Nietzsche diese Anschuldigung zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner neuen „Moral" des Herrenmenschen gemacht hat. Es dürfte aber wohl kein freventliches Urteil sein, zu behaupten, daß keiner von den vielen Gegnern der christlichen Ethik sich der Mühe unterzogen hat, den Traktat des heiligen Thomas über die Tapferkeit durchzuarbeiten, wo sie Untersuchungen auch über die „magnanimitas" und die „magnificentia" gefunden hätten, Tugenden, die keinem „Herdenmenschen" in den Sinn kommen. Auch werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir ihnen ein tieferes Verständnis absprechen für die Tapferkeit treuer, stiller Pflichterfüllung, die sich immer noch im schlichten christlichen Volk findet und oft in der Enge einer bescheidenen Lebensführung das Höhenmaß heldischer Tugend erreicht. Die großen Worte von der Philosophie als „Wagnis" und vom „Einsatz der Existenz", der in ihr geschehe, sollten nicht über die Tatsache hinwegsehen lassen, daß im Bereich des wirklichen Lebens die Existenzen ganz woanders und alltäglich gewagt werden als in den Studierstuben der Gelehrten und Literaten. Die Angriffe gegen das Christentum beruhen in dieser Hinsicht wesentlich auf einer Verkennung der christlichen Demut, die nur das rechte, der Wahrheit entsprechende Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf herstellen will, aber der Tapferkeit in keiner Weise entgegengesetzt ist [4].

Schwerwiegender als die von Mißverständnissen und Unwissenheit eingegebenen Vorwürfe von außen sind die Bedenken, die aus den eigenen Reihen der Christen kommen und nicht so sehr die Theorie als vielmehr die Praxis betreffen. Ist es nicht so, daß heute die besten, wachsten Christen unter dem Anblick eines unkämpferischen, untapferen Christentums leiden? Spricht doch auch Papst Pius XII. in seiner Enzyklika vom 20. Oktober 1939 von denen, „die in Tagen ruhiger Geborgenheit sich zur Gefolgschaft Christi zählten, die aber — leider mehr Namens- als Tatchristen — in der Stunde der Bewährung, der Anfechtung, des Leidens, der getarnten oder offenen Verfolgung eine Beute des Kleinmuts, der Schwäche, des Zweifels, der Unentschlossenheit werden und, von Angst erfaßt wegen der Opfer, die sie um des christlichen Glaubens willen bringen sollten, sich nicht ermannen können, den Leidenskelch der Christustreuen zu trinken." Die Zahl dieser Christen ist heute Legion.

[3] Der Bourgeois (München 1923) 311 f.

[4] Vgl. Paul Wolff, Friedrich Nietzsche und das christliche Ethos (Regensburg 1940, Habbel), wo sehr gut die weitverbreiteten Irrtümer und Entstellungen über die Demut berichtigt werden.

Wo ist der Grund für diese beklagenswerte Erscheinung zu suchen? An der Lehre des Christentums kann es nicht liegen. Es wäre aber eine allzu leichte und nichtssagende Erklärung, wollte man sich einfach mit dem Hinweis auf die menschliche Unvollkommenheit begnügen, die immer wieder versagt, wenn ernste und schwere Anforderungen gestellt werden. Das ist gewiß wahr, aber es lassen sich doch auch besondere Ursachen feststellen, aus denen sich der jetzige Zustand entwickelt hat; denn die Christenheit von heute trägt in ihrem Antlitz deutlich die Züge, die ihre Geschichte eingegraben hat.

In den Anfängen der Kirche war das Christentum eine verschwindende Minderheit, die Ausnahme. Seine Religion war nicht eine Sache der Tradition, sondern der persönlichen Entscheidung und Hingebung. Auf die Bewährung im Geistes- und Glaubenskampf, in Gebetseifer und Leidensbereitschaft wurde daher in erster Linie Wert gelegt. Ohne sich in pharisäischer Überheblichkeit von den Heiden abzuschließen, wahrte das junge Christentum in seiner ganzen Lebensführung bewußt und merklich den scharfen Abstand gegen die christusfeindliche Umwelt. Es lebte aus dem Eigenen und war stolz darauf, aus dem Eigenen zu leben (1 Kor. 1, 17—29); es siegte durch die Straffheit seiner Zucht und die Kraft der Exklusivität (2 Kor. 6, 14—16). Der „agon christianus", der Kampf der Christen, war nicht nur ein beliebtes Wort, sondern eine unerbittliche Forderung. Während heute die Taufe schon den unmündigen Kindern gespendet wird und die christliche Unterweisung — oft in recht ungenügender Weise — nachfolgt, war damals die Taufe der Lohn für eine lange Bewährung, für viele Opfer, und wurde erst nach gründlichem Unterricht in den Heilswahrheiten vollzogen. In jedem Christen wurde eine mannhafte Selbständigkeit gepflegt und zugleich das Sendungsbewußtsein geweckt, durch ein vorbildliches Leben als Sauerteig in einer großen Masse zu wirken. Die Nähe des Martyriums, die beispielgebende Gegenwart der Confessores, die in den Kerkern für Christus Mißhandlungen aller Art standhaft erduldet hatten und deren Spuren an ihrem Leib trugen, und die Strenge, mit der allgemein das Versagen in der Verfolgung beurteilt und verurteilt wurde, hielten den Geist der Tapferkeit wach. Der Kampf war schwer, aber die Kampflage klar. Man wußte, wo Feind oder Freund stand. Das erleichterte die Unterscheidung und die Entscheidung. Die Kirche erneuerte sich immerfort aus dem Jungbrunnen des Martyriums; sie erstarkte an den heldenmütigen Kämpfen und Leiden ihrer Bekenner und Blutzeugen. Darum gilt die erste Zeit des Christentums in besonderer Weise als die Zeit der Starken und Tapferen.

Das änderte sich sehr wesentlich, als die christliche Religion aus den Katakomben stieg und zur Staatsreligion erhoben wurde. Das Christentum wurde zur Regel, zur Gewohnheit und büßte viel von seinem Kampfcharakter ein. Die Folgen waren sehr weitreichend und wirken zum guten Teil bis in unsere Tage hinein. Die Zahl wuchs, das geistige und sittliche Niveau sank. Das war die natürliche Entwicklung, die von der Geschichtschreibung auch eigens verbucht wird[5] und eine Umstellung von größtem Ausmaß oben und unten hervorrief. Da das Christliche wenigstens in der Theorie als das Selbstverständliche vorausgesetzt werden konnte, kam es darauf an, das Errungene zu bewahren und gegen fremde, störende Einflüsse zu sichern. Die Gegner des Christentums, die nun widerlegt wurden, lebten meist nur auf dem Papier, in der dünnen Luft der Möglichkeit oder in dem Staub der Vergangenheit. An die Stelle des Christen ohne Masse, im Gegensatz zur Masse, war der Christ in Masse, getragen und gestützt durch die Masse, getreten. Der neuen Lage paßte sich die Seelsorge entsprechend an, indem sie weniger das Bestehen der Gefahren als die Behütung vor ihnen ins Auge faßte. Auch die Inquisition stand im Dienst, nicht der inneren Überwindung, sondern der äußeren Fernhaltung der Irrtümer. Wer bei Thomas von Aquin die Frage nachliest, ob man mit den Ungläubigen öffentlich disputieren solle (S. th. 2, 2, q. 10, a. 7), wird dort hinsichtlich der „simplices", d. i. der großen Mehrzahl der Gläubigen, deutlich die Sorge herausfühlen, ihren Glauben vor jeder geistigen Berührung mit gegnerischen Einwänden zu bewahren und dadurch zu schützen („quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo, quod credunt"). Das war und ist durchgängig bis heute die maßgebliche Haltung. Es läßt sich aber wohl nicht leugnen, daß sie ihre erheblichen Nachteile hat, besonders für die Erziehung zur Tapferkeit und die Heranbildung starker Charaktere, die auf eigenen Füßen stehen können und ernstlicher Belastung gewachsen sind.

Wo der wirkliche Gegner und damit auch der frische, scharfe Luftzug der Kritik fehlt, breitet sich leicht jenes verblaßte, blutleere Christentum aus, wie wir es auch heute nicht selten in Gegenden finden, wo die Leute sagen: „Hier ist alles katholisch." Ein legales oder gewohnheitsmäßiges Sichfügen und Sichführenlassen täuscht über den Mangel einer lebendigen inneren Überzeugung hinweg. Die Erkenntnis schläft ein, daß das Christentum ein kostbarer Besitz ist, der von jeder neuen Generation neu erworben und verteidigt werden muß. Statt dessen herrscht eine satte, sorglose Stimmung, die reiche Quelle vieler Versäumnisse und Nach-

[5] G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I (Paderborn 1924) 107f.; vgl. Pascal, Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui (éd. Strowski III [Paris 1931] 379—382).

lässigkeiten. Franz von Assisi hat für seine Zeit den weiten Abstand von dem christlichen Altertum geschildert, indem er in der treuherzigen Einfalt seines Gemütes den Wandel und die Verkehrung der Sinnesart hervorhebt: „Die heiligen Martyrer sind im Kampf für Gott gefallen. Heute jedoch gibt es viele, die allein durch die Erzählung dessen, was jene vollbracht haben, zu Ehre und Menschenlob gelangen wollen.“[6] Es ist das Ausruhen auf den Lorbeeren anderer. Die bloße Bewahrung des überkommenen, unangefochtenen Glaubensgutes und die Geborgenheit in einer von allen Seiten schützenden Gemeinschaft fordern den Mut des Bekennens und die Kräfte des Widerstandes nicht heraus. Man kann es an vielen Konvertiten beobachten, daß sie im Bekennen und Verteidigen der selbsterrungenen Überzeugung tapferer sind als viele Katholiken, die von Jugend auf der Kirche angehören und für ihren Glauben nie zu kämpfen hatten.

Die große Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts verschärfte in ihren Folgeerscheinungen die Entwicklung, die der Tapferkeit abträglich ist. Zwar weckte sie in den Vorkämpfern der katholischen Sache den Glaubensmut, aber im großen ganzen trieb sie die Kirche, zumal in den germanischen und anglo-sächsischen Ländern, in die Defensive. Die Notwendigkeit, immer auf der Hut gegen Angriffe von innen und außen zu sein, hat ihr eine Abwehrstellung aufgenötigt, die ihr allmählich fast zur zweiten Natur geworden ist. Die Defensive, die nicht auf Eroberung ausgeht, bescheidet sich damit, den eigenen Besitzstand zu wahren, und verrät schon durch die unaufhörlichen Klagen über die vielen Anfeindungen ihren heißen Wunsch, vor allem in Ruhe gelassen zu werden. Auch die beständigen Mahnungen zur Vorsicht dämpfen den Wagemut und verbreiten leicht ein Gefühl der Unterlegenheit. Ohne Zweifel ist das alles der Entfaltung der Tapferkeit nicht günstig. Das gilt schon für den Stellungskrieg. Eine Truppe, die nur oder hauptsächlich auf die Verteidigung eingeübt ist, wird aber erst recht im Nachteil sein, wenn die Fronten in Bewegung geraten. Die Haltung der bloßen Abwehr führt ferner die Gefahr herauf, daß man sich allzu sehr mit den Gegnern, ihren Ideen und Plänen befaßt und darüber versäumt, aus dem Eigenen zu leben und an dem Eigenen zu erstarken. So kommt es, daß der christliche Geist durch arglose Aufnahme fremdwüchsiger Gedanken und Bestrebungen in seiner Reinheit getrübt wird und eine Art Selbstvergiftung erleidet. Damit aber werden die Wurzeln selbst angegriffen, aus denen die Tapferkeit des Christen ihre Kraft ziehen muß.

Aufklärung, Indifferentismus, Liberalismus und Parlamentarismus, die dem 18. und 19. Jahrhundert ihr geistiges Gepräge gegeben haben, sind ebensoviele Bedrohungen und Schwächungen der Tapferkeit gewesen, denn sie laufen alle praktisch auf einen Relativismus hinaus, der das klare, scharfe Ja oder Nein verwischt und damit den restlosen Einsatz der ganzen Persönlichkeit für die eigene Überzeugung innerlich unmöglich macht. In dieser lauen oder schwülen Luft herrscht das Bestreben, alle bis in die Tiefe der Seele reichenden Gegensätze unausgetragen in der Schwebe zu lassen, und es wird fast zum Grundsatz, im Ruhenlassen aller schwierigen Fragen und im Hinausschieben durchgreifender Entscheidungen der Weisheit letzten Schluß zu sehen. Die Gewohnheit, alles durch ausgleichende Verhandlungen zu regeln, erzeugt eine Geneigtheit, bis an die äußerste Grenze der Zugeständnisse zu gehen, um nur ja dem Kampf und einem unnötigen Martyrium auszuweichen.

Es soll nun keineswegs verschwiegen werden, was diese modernen Systeme für die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit und die Humanisierung des Kampfes in einer geistig zerspaltenen Menschheit geleistet haben. Auch ist an sich nichts gegen die Betonung der Klugheit und der Besonnenheit einzuwenden, die ja Voraussetzungen der Tapferkeit sind; aber man wird zugeben müssen, daß die Welt der vorsichtig abgefaßten Ausgleiche, die aus taktischen Rücksichten das Wesentliche in den Hintergrund rücken und gleichsam verstecken, kein Himmelsstrich für Heldengröße ist. Wo um alles Hohe und Heilige nicht gekämpft, sondern verhandelt oder gar gefeilscht wird, haben die unentwegten Verteidiger fester Grundsätze einen schweren Stand, und wo die Nachfrage nach solchen Charakteren gering ist, wird von selbst auch das Angebot nachlassen.

Nun ist es gewiß wahr, daß die genannten Systeme mit ihrer relativistischen Seele außerhalb der katholischen Kirche entstanden und die ihnen zu Grunde liegenden Irrtümer von ihr oft verurteilt worden sind. Das schließt aber nicht aus, daß sie einen großen Einfluß ausgeübt haben und auch viele Katholiken diesem Einfluß erlegen sind. Der Opportunismus, d. h. das ängstliche Bestreben, sich nicht „importune“ zum eigenen Schaden vorzuwagen und harten Entscheidungen durch weitestreichende Zugeständnisse zu entgehen, liegt im Zug der Zeit. Die Versuche wiederholen sich immer aufs neue, das Christentum möglichst erträglich, leicht und weltförmig zu machen und die wuchtige, klare Sprache des Evangeliums, die dem schlichten gläubigen Volke so vertraut und so willkommen ist, zu Gunsten äußerer Vorteile abzuschwächen und zu dämpfen. Am geistigen Horizont taucht als Ideal ein Christentum auf, das in keiner Weise mit den „modernen“ Anschauungen und Lebensgewohnheiten in Widerspruch geraten kann. Es ist eine Zeit für diplomatische, vermittelnde Naturen. Aber

[6] Bruder Leo von Assisi, Der Spiegel der Vollkommenheit I 3 (Ausg. Leipzig 1934), S. 18.

in dieser Luft gedeihen keine christlichen Charaktere, jedenfalls keine großen Charaktere. Kein Trompetenstoß weckt die Schlafenden, und Kompromißverhandlungen hinter den Kulissen lassen die Massen teilnahmslos. Es kommt vielen nicht so sehr darauf an, die christlichen Grundsätze, an deren Erkenntnis und Beobachtung das Heil der Menschheit geknüpft ist, in leuchtender Klarheit vor aller Welt herauszustellen, als vielmehr durch geschickte Anpassung und geschmeidige Formeln aus schwieriger Lage einen Ausweg zu finden, der freilich keine Lösung der strittigen Fragen, aber für den Augenblick eine gewisse Entspannung bringt. Nicht selten ist schon das viele Überlegen ein deutliches Zeichen dafür, daß es an der Haltung der Tapferkeit fehlt (S. Thomas, S. th. 2, 2, q. 123, a. 9). Schließlich führt der Nebel ungeklärter Fragen, Zielsetzungen und Stellungnahmen zu einer völligen Verdunklung der Gewissen, und es taucht allen Ernstes die Frage auf, ob man zur Vermeidung erheblicher Nachteile nicht pro forma aus der Kirche austreten dürfe. Das Ende ist ein kraft- und saftloses Christentum, das nach keiner Seite, weder nach innen noch nach außen, glaubwürdig und überzeugend wirkt.

Das also sind die Ursachen, die auf dem langen Weg von den Anfängen der Martyrerzeit bis zur Gegenwart den Stahl der Tapferkeit in der Brust der Christen erweicht haben. Daher die vielen problematischen Naturen und schwankenden Gestalten, die ängstlich und verschüchtert zwei Herren zugleich dienen wollen und nach beiden Seiten hinken (Matth. 6, 24; 1 Kor. 10, 20; 3 Kön. 18, 21). So ist uns der traurige Anblick gewohnt geworden, zahllose Namenschristen zu sehen, die im Innern nicht den Geist Christi, sondern den der Welt hegen und in der Stunde der Prüfung schmählich versagen. Die Kirche aber duldet sie und muß sie dulden, um sie nicht ganz zu verlieren und ihnen wenigstens äußerlich nahe zu sein.

Die Gründe der Erschlaffung klar erkennen, lehrt zugleich die Heilmittel der Besserung suchen und finden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus Christus, wenn er als Arzt der Seelen heute unter uns erschiene, seiner Kirche Eisen ins Blut verordnen würde. Eine ernste Besinnung auf die hohe Bedeutung und unbedingte Notwendigkeit der Tapferkeit für das christliche Leben ist daher geboten. Wollen wir der Verheißungen Christi teilhaftig werden, dann müssen wir nach seinem Beispiel und mit seiner Gnade mutig und beharrlich den guten Kampf des Heils kämpfen. Von dieser Pflicht enthebt keine Zeit, keine Schwierigkeit. In jeder Lage kann und soll der Christ eine würdige, aufrechte, mannhafte Haltung wahren. Wer ein Jünger Christi sein will, darf nicht über den Meister sein wollen; er muß sich von vornherein auf mannigfache Opfer gefaßt machen und mit dem Widerspruch und Widerstand der christusfeindlichen Welt rechnen. In Stunden der Gefahr möge er in den Aposteln, die in dunkler Nacht unverzagt mit Wind und Wellen ringen (Mark. 6, 48), seine Vorbilder sehen und alle Hoffnungen und Versuche, der Kirche durch Nachgiebigkeit gegen die verkehrten Strömungen der Zeit einen ungestörten Frieden zu sichern, mit Papst Pius X. für „Träume eines Kranken" halten, die aus der Feigheit oder dem Verrat stammen[7].

Weil nun ein mutiges Herz, ein tapferer Charakter zu einem rechten Christen gehört, so ist die ganze christliche Erziehung dementsprechend einzurichten. Von Jugend auf sind die Gläubigen anzuleiten, das Wesen der christlichen Religiosität nicht in schwächlicher Anpassung, nicht in gewohnheitsmäßigem, lässigem Mittun, sondern in bewußter Entscheidung und Betätigung aus klar erkannten Grundsätzen zu sehen und sich durch eine andersdenkende Umgebung nicht beirren zu lassen. Nicht Stimmungen des Augenblicks, nicht Eingebungen der Furcht oder Berechnungen irdischer Nützlichkeit, sondern die Weisungen des Heilandes sollen die Leitsterne des Christen sein (Matth. 6, 33; 16, 26). Nicht der Halbheit und dem Wankelmut, sondern der standhaften Treue und dem offenen Bekenntnis sind die Hilfe und der Segen Gottes versprochen.

Die Beweggründe zur Tapferkeit sind in einem Licht zu zeigen, das sich nicht an den engen, kleinlichen Erwägungen der Vernunft, sondern an den Lehren der göttlichen Offenbarung entzündet und die Seelen auch inmitten schwerer Prüfungen mit Trost und Freude erfüllt. Daß Gott dienen herrschen heißt, daß es kein größeres Glück gibt als das Bewußtsein eines guten Gewissens, daß ein Tag in den Vorhöfen des Tempels Gottes besser ist als Tausende in den Gezelten der Sünder (Ps. 83, 11; 36, 16), daß Gottes Vorsehung den Menschen nicht über seine Kraft versuchen läßt und bei steigender Gefahr auch reichlichere Gnade zum Widerstand verleiht (1 Kor. 10, 13), daß auf dem Grunde des Leidenskelches für den Christen das Bild seines Heilandes aufleuchtet, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden und der christliche Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet (1 Joh. 5, 4) — diese und ähnliche Gedanken aus den Tiefen der christlichen Frohbotschaft sind es, die ein christliches Hochgefühl erwecken und den Geist der Niedergeschlagenheit, der Mutlosigkeit und der Feigheit fernhalten.

Da die Einwände gegen die christliche Religion in tausendfältiger Weise auf die Gläubigen eindringen, wäre es vergebliches Bemühen, sie dagegen abschließen zu wollen; sie sind viel-

[7] Enzyklika „Communium rerum" vom 21. April 1909: AAS 1909, 364f.

mehr mit ihnen vertraut zu machen und dadurch zu befähigen, allzeit über ihren Glauben sachlich stichhaltige Rechenschaft abzulegen (1 Petr. 3, 15; Kol. 4, 5 6). Jedenfalls ist in dieser Richtung zu arbeiten. Selbstverständliche Voraussetzung hierfür ist, daß die Theologen die zentralen religiösen Fragen der Gegenwart beherzt in Angriff nehmen und sich nicht in peripherische Bezirke zurückziehen oder abdrängen lassen. Nur dann, wenn die Gläubigen erzogen werden und gewohnt sind, in täglicher Selbstüberwindung ihren Willen an den auftauchenden Schwierigkeiten zu stählen, wenn sie wach und in der festen Zuversicht auf die Kraft von oben zum Einsatz bereit sind, kann man mit Recht die Erwartung hegen, daß Gott ihnen auch in großen und schweren Gefahren die Gnade der Standhaftigkeit verleihen wird.

Endlich wird die Seelsorge im Hinblick auf das christliche Lebensideal (Matth. 5, 48) gut tun, nicht nur in kluger, milder Rücksicht auf die Masse minimale Forderungen zu stellen, sondern auch auf die Hochziele der Heiligkeit hinzuweisen, damit wenigstens eine Minderheit in beispielhafter Weise den andern voranleuchtet, sie stützt und emporzieht; denn was Bischof v. Ketteler[8] vor langen Jahren geschrieben hat, das läßt sich auch auf die heutige Zeit anwenden: „Es ist eine Verkennung der ganzen wunderbaren Geschichte der Kirche, wenn wir glauben, daß eine bloß natürliche Gerechtigkeit und ein ganz gewöhnliches Alltagsleben, wenn es sich nur von groben Verirrungen fernhalte, genüge, um den Geist zu überwinden, der jetzt in der Welt ist. In jedem Jahrhundert — von jenen Martyrern auf den Blutgerüsten und den Anachoreten in den Wüsten angefangen —, wo das Christentum große Siege errungen hat über Lüge und Irrtum, haben sich dieselben an das Leben der Heiligen geknüpft. Heilige Bischöfe, heilige Priester, heilige Mönche, heilige Laien haben die Welt überwunden, waren die Mehrer des Reiches Christi. So wird es auch in Zukunft bleiben. Wir müssen daher die bequemen Formen des Alltagslebens durchbrechen und uns den hohen Formen des heiligen Lebens unterwerfen, wenn wir die Sehnsucht unseres Herzens, die Verbreitung des Reiches Christi, ... erreichen wollen."

[8] Freiheit, Autorität und Kirche[4] (Mainz 1862) 243.

URZEITFORSCHUNG IN DER SICHT VON HEUTE

Von Alois Cloß

Der Begriff des Urzeitlichen als des Geschehens vor allen Originalaufzeichnungen in einem Volk bzw. im ganzen Menschengeschlecht ist seit längerem genügend klargestellt und kaum mehr umkämpft.

Desgleichen steht der Charakter der Prähistorik (Kunde von den Kulturresten vor der Schriftentwicklung) und der Völkerkunde (Wissen von den Völkern ohne Schrift) als den eigentlichen Wissenschaften von urzeitlichen Zuständen und Entwicklungen nach wie vor fest. Die erste, die Prähistorik, nennt sich deshalb mit einem gewissen Rechte Urgeschichte im besonderen Sinn, weil sie allein mit ausschließlich der Vergangenheit angehörigen Zeugen, nämlich den von Menschenhand stammenden Bodenaltertümern, beschäftigt ist, indem sie diese möglichst vollständig zu Tage zu fördern, zu gruppieren und in ihr Zeitschema (Steinzeit — Bronzezeit — Eisenzeit) einzuordnen sucht. Demgegenüber ist der Stoff der zweiten Wissenschaft, der Völkerkunde, durchaus zeitgenössisch lebendig, nämlich das Kulturleben der heutigen Naturvölker. Trotzdem haben wir auch ihn, weil im Zustand der Schriftlosigkeit und in primitiven Verhältnissen entfaltet, wie sie zur Urzeit der Menschheit geherrscht haben müssen, als ein Überbleibsel aus der Urzeit anzusehen. Nur ist es nicht ohne weiteres möglich, ohne willkürlich ein Entwicklungsschema anzunehmen, sachlich zu entscheiden, welche Lebensformen bei diesen Völkern und welche dieser Völker selber älter sind als die andern. Vor allem aber bleiben, solange es an einem verläßlichen Maßstab für zeitliche Gliederung der Naturvölker mangelt, notwendig Völkerkunde und Prähistorik unverbunden nebeneinander.

Daran ändert auch der beachtenswerte Umstand nichts, daß sich jetzt immer dringlicher zwischen Prähistorik und Völkerkunde der rassentheoretische Gesichtspunkt und mit ihm die Rassengeschichte der Menschheit einzuschalten beginnt. Die Kunde von den fossilen Menschenresten als Zeugen alter Rassenverhältnisse, an sich ein Teil der physischen Anthropologie, stand ohnedies schon seit jeher in engem Zusammenhang mit der Prähistorik. Heute wird sie aber großzügig mit unserem Wissen von den lebenden Menschenrassen, zu denen auch die Rassen der Naturvölker gehören, zu einer vorwiegend auf das Morphologische achtenden Rassengeschichte (im Sinn v. Eickstedts) verbunden. Darüber hinaus strebt man nach einem Erfassen der im kulturgeschichtlichen Fortgang sich auswirkenden Rassenseelen und verspricht sich erst von dieser allgemeinen Rassenseelenkunde, zu der wieder die Verhältnisse unter den Naturvölkern ihren wichtigen Beitrag zu liefern vermögen, daß sie ein ernstes Wort in Urzeitfragen werde mitzureden haben. Die Möglichkeiten der neuen Rahmenwissenschaft sind freilich vor allem nach dieser Richtung hin noch wenig scharf durchdacht und praktisch

bisher nur in kritischer Auseinandersetzung mit fremden Leistungen gehandhabt worden. Was immer ihr zukünftiger eigener Ertrag sein mag, das Urzeitliche bedeutet für sie jedenfalls bei weitem nicht so sehr den Mittelpunkt und Hauptgegenstand, wie etwa für die beiden früher genannten Fächer.

Eines freilich ist heute schon ganz klar: Die Hauptwirkung des Rassegedankens auf die Ansicht vom Urzeitlichen bezog sich und wird sich beziehen auf die Kernfrage, in die sich schon vorher die ganze Urzeitproblematik wie in einem Brennpunkt gesammelt hatte, nämlich auf die Frage der Eignung der Völkerkunde zu streng historischen Zwecken, d. h. zum Enthüllen von zeitlich aufeinandergefolgten Kulturstufen. Im Licht des Rassengedankens mußte es vor allem als höchst zweifelhaft erscheinen, ob sich aus den Zuständen bei zurückgebliebenen Rassen urzeitliche Verbindungen und Schichten mit den Hochkulturvölkern gewinnen lassen. Vor allem hatte sich in der sogenannten „Wiener Schule" (WS) eine auf zeitliche Abstufung der Primitiven bedachte Völkerkunde mit der Prähistorik zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammengefunden. Sie hielt sowohl in theoretischen Erörterungen als in praktischen Versuchen mannigfacher Art eine solche „Geschichtsgliederung" der Naturvölker und durch diese auch eine „Historisierung" der urgeschichtlichen Vorstufen von Hochkulturvölkern einschließlich der Indogermanen für möglich. Um diese WS entbrannten schwere wissenschaftsmethodische und weltanschauliche Kämpfe. Weil sich gerade in diesen Kämpfen unverkennbar eine ganz neue Lage auf dem Gegenwartsfeld der Urzeitforschung herauszugestalten beginnt, wird in einem auf das Wesentliche ausgerichteten Bericht wie dem vorliegenden der Sinn dieses Ringens ganz von selbst gewissermaßen zur Achse des Gedankengangs.

Der Höhepunkt der WS lag zwischen 1924, dem Erscheinungsjahr des Werkes „Völker und Kulturen", in dem die beiden Oberhäupter der Forscher von St. Gabriel-Mödling, die Steyler Missionare W. Schmidt und W. Koppers, der weiteren Tätigkeit des von ihnen inzwischen gegründeten Universitätsinstitutes für Völkerkunde in Wien die Wege wiesen, und 1931, da die „Weltgeschichte der Steinzeit" des Wiener Prähistorikers O. Menghin herauskam. Die durch den Weltkrieg ihres ehemaligen politischen Glanzes entkleidete Kaiserstadt an der Donau wurde so zur Stätte einer weithin bemerkten und siegesfrohen Zusammenschau, in der Urgeschichte und Weltgeschichte nunmehr entscheidend, also nicht mehr bloß zu psychologischem Verstehen, sondern zu streng geschichtlichem Beweis zusammengeschlossen schienen[1]. Der Zauberschlüssel, mit dem man Völkerkunde und Prähistorik gleichzeitig für einen Einblick in weit zurückliegende Urstufen geöffnet zu haben meinte, war die von beiden Seiten angewandte sogenannte Kulturhistorik. Man versteht darunter ein Verfahren, das nicht aus schriftlichen oder mündlichen Nachrichten über frühere Geschehnisse (z. B. aus den bei Naturvölkern oft vorkommenden Wandersagen) auf die Vergangenheit zurückschließt, sondern lediglich aus dem Vergleich von Ähnlichkeiten in der Gesamtkultur und in einzelnen Kulturelementen zwischen einem Volk und einem andern oder mehreren Völkern. Kulturhistorie steht also da als eigenständiges Gegenstück zur Berichthistorie. Soll aber ein derartiger „kulturhistorischer" Vergleich fähig sein, tatsächliche geschichtliche Zusammenhänge entweder selbständig oder auch unter Zuhilfenahme der Prähistorik zu enträtseln, dann muß natürlich vorher klargestellt werden, unter welchen Umständen etwa verwandte Züge nicht mehr, wie es an sich durchaus sein könnte, bloß zufällig sind und daher als Zeugen eines früheren Vorganges oder Zustandes angesprochen werden können. Diese Klarstellung ist Sache der kulturhistorischen Methode. Sie war bezeichnenderweise zuerst systematisch für die am schwersten historisch aufzulösende Völkerkunde ausgearbeitet worden, und zwar durch den Ethnologen Fritz Graebner, an den sich die Wiener anschlossen[2]. Auf engem Raum oder gar nebenbei lassen sich nun leider weder die Hauptregeln dieses Verfahrens, noch die Unterschiede in der Auffassung solcher Regeln zwischen den Wienern und Graebner auch nur einigermaßen einleuchtend darlegen[3]. Hier muß es genügen, festzustellen, daß die Kulturhistorik in der Völkerkunde viel weitere Kreise zog als bloß um Graebner und um die WS, ja daß die Zahl und das Ansehen der sich zu ihr irgendwie bekennenden Völkerkundler der Welt längere Zeit schlechthin überragend war, wenngleich immerhin bedeutende Gruppen abseits blieben und, jede wieder in verschiedener Weise, die Naturvölkerkulturen nur rein psychologisch, aus dem Walten einer seelischen Dynamik heraus zu deuten versuchten, ohne sie historisch zu gliedern. Der eigentliche Gegenspieler

[1] Am kürzesten orientiert über den damaligen Standpunkt F. Kern, Die Anfänge der Weltgeschichte (Leipzig-Berlin 1933).

[2] Über das Verhältnis der Wiener Schule zu Graebner siehe den Nekrolog im Anthropos 1935, S. 203ff.

[3] Eine volkstümliche Darstellung der kulturhistorischen Methode und ihrer Beziehungskriterien liegt noch am ehesten in „Völker und Kulturen" Bd. I (Regensburg 1924) vor. Besonders wichtig S. 67—69 über das methodisch am meisten entscheidende sogenannte Form- und Quantitätskriterium. Mühlmann (siehe unten Anm. 11) engt die Geltung dieser Kriterien gegenüber der Wiener Schule, wohl teilweise mit Recht, ein.

der ethnologischen Kulturhistorik war in diesem Sinn die in sich selbst verzweigte sogenannte funktionalistische Schule, die jedes Kulturgut als Funktion eines oder mehrerer anderer Kulturgüter bzw. des Kulturganzen auffaßte und bei den Naturvölkern vorwiegend den Veränderungen nachging, die sich ergaben, wenn eines dieser Güter ausfiel oder ein anderes dafür eintrat. Für eine zeitliche Schichtenfolge war da kein Platz. Menghin entschied sich für die kulturhistorische Ethnologie und gleichzeitig für kulturvergleichendes, beziehungsforschendes Arbeiten nach den Gesetzen der kulturhistorischen Methode in seinem engeren Fachgebiet; so kam er zu seiner Synthese der prähistorischen Kulturen. W. Schmidt warf sich mit jenem methodischen Rüstzeug auf die von den Reiseforschern (ethnologische „Feld"forscher) eingebrachten Nachrichten über die Verhältnisse bei denjenigen der heutigen Naturvölker, die unter den einfachsten Bedingungen (auf der bloßen Sammelstufe) leben, und er war fest überzeugt, aus der mehr oder weniger engen Verwobenheit, in der diese Stämme mit ihren jetzigen Nachbarn stehen, stichhaltige Rückschlüsse auf ihren Kulturzustand und ihre Religion in früherer Zeit und damit auch auf die Anfänge der Menschheit selbst machen zu können. Dieser Hoffnung und diesem Ziel dient vor allem sein sechsbändiges Werk „Der Ursprung der Gottesidee", das wohl als die wissenschaftliche Hauptleistung der WS gelten darf. Es ist ein feuriges Bekenntnis zu reinen und edlen Glaubensvorstellungen (Eingottglaube) und Lebensformen (Einehe) am Beginn der Menschheitsentwicklung.

Die ungeheure zueinanderstrebende Summe von Arbeiten stand aber auf einem recht unruhigen Erdreich. Darauf deutete vielleicht weniger das bedenkliche und frostige Abseitsbleiben so gut wie aller Fachhistoriker hin, die nun einmal in erster Linie auf Geschichtsberichten aufzubauen haben und aufgebaut wissen wollen; man konnte hoffen, sie noch durch Einzelarbeiten zu gewinnen, an denen sich die großen kulturhistorischen Auffassungen bewähren würden. Schwerer wog es schon, daß auch dem prähistorischen Synthetiker für seine weltweiten Durchblicke der Beifall der Fachgenossen von der Urgeschichte nicht in dem Maß gezollt wurde, wie es zu erwarten schien. Insbesondere aber verrieten die inzwischen immer deutlicher aufbrechenden Gegensätze in der Völkerkunde, daß eine Entscheidung nicht erreicht war[3a].

Die St. Gabrieler und Wiener Ethnologen, bereits zu größerer Zahl herangewachsen, aber jeder in oft recht belangreichen Punkten eigendenkerisch[4] und innerhalb der Gesamtvölkerkunde, ja sogar innerhalb der kulturhistorischen Richtung der Ethnologie vielfach skeptisch beurteilt und in der weiteren Folge immer mehr allein, stellten sich zum Teil gerade damals, als sich Menghin um den Zusammenklang der prähistorischen Kulturgruppen mit den ethnologischen Kulturkreisen von 1924 bemühte, vom Arbeiten mit Kulturkreisen auf bloße Beziehungsforschung (Kulturvergleichung ohne Rückhalt an bereits aufgestellte Kulturprovinzen) um[5]. Menghin war schon bei der Inangriffnahme seines Werkes unangenehm auf das Fließende in dieser Ethnologie gestoßen[6]. Mit der Veröffentlichung geriet er in eine Zeit, da von St. Gabriel aus zum ersten Mal in der Öffentlichkeit das Problematische und Wandelbare an den Kulturkreisen grundsätzlich und dankenswert eingestanden wurde[7]. Demgegenüber konnte Menghin geltend machen, daß er den prähistorischen Stoff ganz aus der eigenen Wissenschaft heraus geordnet und sich erst in zweiter Linie mit den Kulturkreisen auseinandergesetzt habe[8]. In der schon damals als besonders heikel empfundenen Indogermanenfrage befand er sich ohnedies auf Wegen, die den ethnologischen so gut wie entgegengesetzt waren. Er wollte sie überhaupt nur aus dem prähistorischen Befund lösen.

Wäre nicht die ganze WS überdies noch von einem dornigen Geflecht außerwissenschaftlichen Wirrsals umwuchert gewesen, so hätte einer, der als Geologe von außen her kam, sich einfach gesagt, hier entwickle sich ganz augenscheinlich eine Lage wie seinerzeit hinsichtlich des Problems der Gebirgsbildung, als gegenüber dem berühmten, heute noch brauchbaren Werk von E. Sueß „Das

[3a] Das Echo der Kritik ist in dem wissenschaftshistorisch wichtigen Buch von Jacob Friesen: „Grundfragen der Urgeschichtsforschung", weil schon 1928 erschienen, leider nicht enthalten. Anderseits steht auch der II. Band des jüngst begonnenen, großangelegten Werkes: „Die Urgeschichtsforschung und ihre historische Entwicklung in den Kulturstaaten der Erde", der die Ostmark und damit auch den Widerhall der Menghinschen Leistungen behandeln wird, zur Stunde noch aus.

[4] F. Bornemann, Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie: St. Gabrieler Studien VI (St. Gabriel-Mödling 1939) S. 148: „(Man muß) jeden einzelnen Autor individuell würdigen. Und bei manchem muß man beachten, daß er auch in grundlegenden Anschauungen eine Geschichte hat."

[5] In diesem Punkt ist es am besten, sich über die Wandlungen im kulturhistorischen Denken am Beispiel der afrikanischen Kulturkreise zu unterrichten. Siehe W. Hirschberg in: Hesch-Spannaus, Kultur und Rasse (Reche-Festschrift) (Leipzig 1939) 317.

[6] Weltgeschichte der Steinzeit S. 8: „Die kulturvergleichende Ethnologie befindet sich mitten im Flusse."

[7] Siehe die Kritik zur „Weltgeschichte der Steinzeit" durch Koppers (Anthropos 1931, besonders S. 235: „ziemliche Krisis einzelner Kulturkreisaufstellungen ..., nicht der Methode — noch keineswegs die letzte Kulturkreiskrisis").

[8] O. Menghin, Die Ergebnisse der urgeschichtlichen Kulturkreislehre: „Neue Jahrbücher", Leipzig 1935.

Antlitz der Erde" nach der großartigen Heimschen Enthüllung des Schweizerischen Alpenbaus die Dinge auf neue Erkenntnisse hindrängten. Erst eine dritte Gelehrtenreihe, nämlich Ampferer, Hammer und Sander, erfaßte hier die Sachlage richtig. Nur vollzog sich in diesem Fall die Entwicklung innerhalb ein und derselben Wissenschaft, während dies in der Kulturhistorie aber im Wechselstrom zwischen den zwei Fächern mit dem Urzeitlichen als Eigenstoff der Fall war.

Die zuletzt eingetretenen Ereignisse, nämlich ein grundsätzlicher Angriff auf die WS, ihren Kulturbegriff und ihre Kulturanalysen von der funktionalistischen Völkerkunde her durch W. Mühlmann[9] sowie von der neuen Prähistorik her durch E. Beninger[10] und schließlich der Wechsel in der Führung des Universitätsinstitutes, sind aber keinesfalls danach, daß ein Kundiger nun das seinerzeit aufgestellte Grundgesetz der Vereinigung von Prähistorik und Ethnologie zu kulturhistorischen Zwecken für erschüttert halten würde. Was die von Mühlmann in durchaus förderlicher Weise gemachten Vorbehalte betrifft, so kam es bisher infolge äußerer Verkettungen[11] noch zu keiner ausführlicheren Erwiderung von der Gegenseite; bis dies, hoffentlich bald, eintritt, hat dieser Punkt selbstredend vorläufig als offenbleibend zu gelten. Beninger wehrte sich gegen die schematischen Allgemeinbetrachtungen und verlangte statt dessen Kleinarbeiten. Sodann stellte er sich gegen die einseitige Herleitung der Kulturentwicklung aus dem bloß allgemeinmenschlichen Rationalen; statt dessen müsse ernstlich auf die kulturell aktive erbbiologische Anlagenschicht im Völkerleben geachtet werden, ohne jede Behinderung durch weltanschauliche Gegnerschaft gegen den Rassengedanken: lauter Dinge, die nicht an den Kern der Kulturhistorie rühren. Die Neubesetzung des Wiener ethnologischen Lehrstuhles durch den hervorragenden Kulturhistoriker W. Baumann ist wohl überhaupt der deutlichste Beweis dafür, daß Kulturhistorie als solche unter allen Umständen weiter in Geltung bleibt. Damit scheint nun aber auch der Zeitpunkt gekommen zu sein, aufrichtig darüber zu reden, wie es bezüglich der seinerzeit am heißesten umkämpften Hauptfragen der kombinierten Urzeitforschung, die auch die gebildete Allgemeinheit am meisten betreffen, heute, nach erfolgtem Umbau, bestellt ist. Für diesmal fragen wir:

Hat sich etwas geändert in der Auffassung von den Anfängen der Menschheit und dem damit zusammenhängenden religiösen Urzustand? Wenn, wie es nun unausweichlich scheint, jene Synthesen als ihrer Natur nach oft locker und streckenweise überhaupt ohne rechten Boden erkannt sind, gehört dann der Sieg von selbst schon dem alten Evolutionismus, der alles lediglich psychologisch von der willkürlichen Grundannahme aus deutete, daß das Menschengeschlecht einst ohne rasche und wesentliche Höherschaltung aus dem Tierreich emporgestiegen sein müsse? Einem, der von vornherein so festgelegt ist, könnte ein Werk wie die letzten von dem jüngst verstorbenen, persönlich überaus liebenswürdigen K. Breysig veröffentlichten zwei Anfangsbände einer neu durchgearbeiteten „Geschichte der Menschheit"[12] wohl als ein Anzeichen für eine volle Niederlage des antievolutionistischen Denkens erscheinen; denn es huldigt im wesentlichen dem Standpunkte Morgans (trotz der vom Autor gemachten Einschränkung Bd. II S. 370), d. h. Hochgottglaube und Einehe werden ans Ende und nicht an den Anfang der Primitiventwicklung gestellt. Breysig bezieht sich aber in keiner Weise auf eine etwa neu geschaffene Lage, sondern er lehnt nur für sich den Standpunkt der St. Gabrieler in diesen Dingen ab unter ausdrücklicher Anerkennung ihrer völkerkundlichen Verdienste. Die seiner Ansicht entgegenstehenden Feldberichte der Missionsforscher verkleinert er beträchtlich (besonders charakteristisch gegenüber Gusinde-Koppers Bd. I S. 15). Vor allem aber spricht er ihnen und den übrigen von Schmidt benützten Materialien jede Eignung zu dem von diesem Forscher versuchten Beweis glattweg ab. Es kommt ihm dabei nicht zum Bewußtsein, um wieviel breiter, tiefer und plastischer all das, was er schildert und an Fragen aufwirft, bei Schmidt erörtert ist. (Hierzu wäre meine Besprechung des Schmidtschen Abschlußbandes im Anthropos 1937, S. 997, zu vergleichen, die wirklich an keiner Lücke und Schwäche vorbeigehen will.)

1. Die Frage nach der Urreligion stellt sich Breysig rein entwicklungspsychologisch. Den Beweisstoff wählt er sich willkürlich, läßt ihn beziehungskundlich unbeackert, und seine Psychologie geht nicht so sehr von den Tatsachen als von einer vorgefaßten Meinung über die Zusammengehörigkeit dieser Tatsachen aus. Eine wirkliche psychologische Prüfung könnte nicht daran vorbeikommen, daß, wahrhaftig ganz abseits von allen theologischen Wünschen, in der heutigen Psychologie

[9] Zuerst in der „Preußschen Völkerkunde", sodann in der „Methode der Ethnologie" und in Zeitschriftartikeln. [10] MWAG 1939, S. 2 ff.

[11] Das „Handbuch der Methode der Ethnologie" von W. Schmidt (Münster 1937) kreuzte sich gerade mit den ersten Mühlmannschen Einwänden, so daß diese, wie Mühlmann selbst erklärt (MWAG 1938, S. 102), in jenem Buch leider noch nicht berücksichtigt werden konnten.

[12] K. Breysig, Die Geschichte der Menschheit. Walter de Gruyter & Co., Berlin. I. Bd. (1936): Die Anfänge der Menschheit (Urrassen, Nordasiaten, Australier, Südamerikaner). II. Bd. (1939): Völker ewiger Urzeit (Nordländer, Nordwestamerikaner, Nordostamerikaner).

manche Forscher nur von ihrem Fachgebiet aus ganz ernstlich damit rechnen, der Instinkt der Urmenschheit habe den Sinn des Lebens und das Walten letzter Zusammenhänge unbefangener zu erleben vermocht als eine spätere „rationalistische Emanzipation“ [13]. Solche Ansichten kann man heute sogar recht weit verbreitet finden. Nicht bloß bei Hauer [14], sondern auch bei Neckel [15] begegnet man ihnen beispielsweise. Falls ein Gelehrter wie Breysig sich schon selbst nicht dazu zu bekennen vermag, so muß er doch methodisch mit ihnen rechnen, gerade dann, wenn er der Meinung ist, Schmidt und sein Kreis seien mit ihrer Anschauung über die Urreligion nur durch die Weltanschauung der Bibel bestimmt. Die erwähnte Richtung beweist klar, daß man wirklich nicht bibelgläubig sein muß, um über einen personalen, verhältnismäßig edlen Gottesglauben auf tiefer Menschheitsstufe heute wissenschaftlich nicht mehr zu stolpern. Breysig gibt selbst wenigstens die Bildkraft im Denken der Alt- oder Restvölker zu (Bd. I S. 193), warum sollte also der urtümlichste Mensch nicht fähig gewesen sein zu einem persönlich gedachten Bild des Göttlichen? Und was das Erfassen des Göttlichen als einer Einheit angeht, so hätte ihn ein gründlicher Blick auf Afrika, das bisher von ihm am stiefmütterlichsten bedacht wurde, ohne daß wohl geplant war, es in einem weiteren Band gründlicher zu behandeln, von dem dort geradezu überall vorhandenen „deus otiosus“, d. i. einem durch späteres Beiwerk zurückgedrängten Hochgott hinter den Ahnen- und Heroengestalten überzeugen können. Ein Völkerkundler hat am allerwenigsten ein Recht, einen solchen „deus otiosus“ als bloße gelehrte Erfindung hinzustellen.

In solchen Dingen verfügt die Ethnologie jedenfalls über ein sehr ausgebreitetes Zeugnis. Die beziehungsforschende Untersuchung dieses Zeugnisses vermag wenigstens unter günstigen Umständen in engerem Rahmen das Jüngere von dem an Ort und Stelle Älteren recht wohl zu unterscheiden. Das ist z. B. ganz gewiß der Fall bei dem gut abgeschlossenen australischen Raum, wo sich Breysig dem mehrfachen Schmidtschen Nachweis der Aranda als jüngster Schicht, jenes Musterbeispiel echter kulturhistorischer Arbeit, nur zu seinem Schaden in seiner Tragweite nicht recht aufgeschlossen hat. Aber auch wenn einmal die Dinge nicht so vorteilhaft liegen, wie beispielsweise bei dem nach allen Seiten verschwimmenden asiatisch-nordamerikanischen Zusammenhang, kann Schmidt mit seinem Ausscheiden von Schichten noch immer auch vor hohen kritischen Ansprüchen bestehen, zum mindesten besser als Breysig mit seiner bloß geographisch von NW nach SO fortschreitenden Darstellung (II. Bd.), die nicht einmal darauf Rücksicht nimmt, wie die Völker schon sprachlich gruppenweise zusammengehören. Das Ergebnis solcher Untersuchungen betrifft freilich nur so weit die urmenschheitlichen Anfänge, als sie zu einer tieferen Stufe vordringen als der heute zu Tage liegenden. Deutet aber die Lage auch sonst überall einen Hochgott als örtlich älteste Form an, so hat das natürlich schon etwas zu besagen. Wie aber die St. Gabrieler selbst heute über den weiten Weg denken, der von den Endpunkten solcher Teiluntersuchungen, soweit diese auf volle Beweiskraft Anspruch erheben können, bis zu den ersten Menschheitstagen noch immer zurückzulegen bleibt, eine Strecke, die mit wissenschaftlichen Mitteln wohl überhaupt kaum je aufgehellt werden wird, erübrigt sich nach der Bornemannschen Studie [16], wonach die von Schmidt methodisch vermeintlich erreichte „Ur“kultur und „Ur“religion noch nicht identisch ist mit den ersten Anfängen. So viel können wir allerdings vollgültig sagen, daß irgend ein klarer Anhaltspunkt dafür, in altevolutionistischer Weise religiöse Roheit und Dummheit an den Beginn der Menschheitsgeschichte zu stellen, in der langen, noch im Dunkeln bleibenden Anfangslinie in keiner Weise gegeben ist.

2. Darf nach dem Gesagten die ethnologische Kulturhistorie mit ihrem Versuch, durch den Kulturvergleich an den Jagd- und Sammelvölkern eine früheste Menschheitsstufe zu erschließen, nicht überschätzt, aber auch beileibe nicht unterschätzt werden, so braucht man auch an der Zusammenarbeit der Urgeschichte mit der Völkerkunde, wie sie früher in Wien einmal gedacht war, noch lange nicht ganz zu verzweifeln. In engerem Rahmen hat sie sich seither als recht fruchtbar erwiesen [17]. Das Urstadium der Religion in der Menschheit wird durch sie freilich unmittelbar überhaupt nicht, und annähernd nur in ganz wenigen Punkten betroffen, vor allem durch den neuen Stand hinsichtlich der sogenannten protolithischen Knochenkultur. Es ist dies eine dem Hauptteil nach altpaläolithische Kulturgruppe, die zuerst in Höhlen der Schweiz und Mittelfrankens angetroffen wurde und angeblich nur Werkzeuge aus Knochen kennt. In Bärenknochendepots, die dort gefunden wurden,

[13] Hierüber siehe z. B. E. Mally, Erlebnis und Wirklichkeit (Leipzig 1935), insbesondere S. 24ff. u. 67ff.

[14] Besonders in seiner Kritik des Schmidtschen Werkes: ARW 1936.

[15] In einem Vortrag „Herman Wirth und die Wissenschaft“, erschienen in der Sammelschrift A. Baeumler: Was bedeutet Herman Wirth für die Wissenschaft? (Leipzig 1932) 14. Dort wird der Kampf gegen einen irrigen (evolutionistischen) Entwicklungsglauben als berechtigt hingestellt.

[16] Siehe oben Anm. 4.

[17] So eine Studie von Fürer-Haimendorf über die Prähistorik von Australien und Heine-Gelderns Nachweis über die Polynesier als Träger der sogenannten Vierkantbeilkultur.

glaubte man wegen der Fundumstände und hauptsächlich wegen ethnologischer Parallelverhältnisse die erste Spur eines Opfers in der Menschheit (an einen Jagdglückspender) und damit den ersten prähistorischen Beweis für frühen Gottglauben sehen zu dürfen, während im darauffolgenden Aurignacien der Tierzauber beherrschend wird. Genetisch schien gerade an diesem prähistorischen Kulturkreis die Verbindung mit einer ethnologischen Schicht unter den Paläoarktikern außerordentlich einleuchtend. Die Opferdepots entsprachen dabei gut dem samojedischen Hinlegen von Beutestücken zum Opfer, der aurignacensische Tierzauber wieder mehr den ainuiden und gilyakischen Fruchtbarkeitsriten an dem Kultbären.

Es ergab sich in den letzten Jahren prähistorisch mehrfach Neues zu dem früheren Für[18] und Wider[19] an diesem Gegenstand. Zunächst hat sich nun auch der Menghin sonst nahestehende Urgeschichtler L. Franz[20] dafür ausgesprochen, jene Knochendepots könnten nur als Jagdzauber angesehen werden. Auf diese Weise hat er die Zahl der Prähistoriker vermehrt[21], die Menghins lediglich aus den örtlichen Fundumständen zu Gunsten eines echten Opfers geschöpften Argumente[22] nicht anerkennen. Demgegenüber wäre es wünschenswert, daß man sich bei solchen negativen Urteilen mehr um die Widerlegung der Gründe im einzelnen kümmerte, weil eine bloß allgemeine Ablehnung wissenschaftlich keine Klarheit schafft und auch kaum für gewichtig gehalten werden kann. Die alte ethnologische Ansicht ist durch ein Zweifaches betroffen. Erstens wurden in einer ähnlichen, aber jüngeren Höhle in Oberschlesien seither Spuren von Tierzauber[23] entdeckt, sehr ähnlich der Form, wie sie dem ainuid-gilyakischen Bärenzeremoniell gegenüber der unmagischen samojedischen Opfersetzung eignet[24]. Mithin lagen jetzt innerhalb der Knochenkultur selbst schon beide religiöse Stufen vor, aber doch nacheinander, was zu den nordasiatischen Verhältnissen noch besser paßte als die Spezialisierung des Tierzaubers erst im Aurignacien. Gegen den behaupteten Zusammenhang einer paläoasiatischen Gruppe mit Frühsteinzeitlern besagt dies zwar nichts, aber der protolithische Kreis wurde von anderer Seite her zweifelhaft. Man hat nämlich zweitens inzwischen die protolithische Knochenkultur als solche bestritten[25], nachdem man den künstlichen Charakter aller Knochengebilde, die man als die Werkzeuge jener Leute glaubte ansehen zu dürfen, fast ganz unwahrscheinlich gemacht hatte. Menghin gab der Bestreitung in seiner eigenen Zeitschrift ausgiebig Raum[26]; er selbst äußerte sich aber noch vor kurzem, freilich nur ganz nebenbei[27], für seinen früheren Standpunkt. Mit einer Erschütterung des Kulturkreises ist insofern zu rechnen, daß auf ihn nun nicht mehr religionshistorisch aufgebaut werden kann. Die Verbindung eines prähistorischen mit einem ethnologischen Kreis läßt sich nicht mehr als Stütze verwenden. Das prähistorische Zeugnis der Depots bleibt aber durchaus in Geltung, wie die Bestreiter der protolithischen Knochenkultur ausdrücklich zugeben. Es stehen immerhin jetzt die beiden Kulttypen (einfache fromme Deponierung und Bärenzauber) sowohl völkerkundlich bei den Paläoarktikern als prähistorisch in jedesmal ganz ähnlicher Umwelt (wenn schon keine Knochenwerkzeuge, so doch auch in der jüngeren Höhle keine Steinwerkzeuge) nebeneinander. Bleiben die zwei Reihen nun auch kulturkreismäßig gänzlich unverbunden, so ist doch die Parallelität als solche verwickelter und darum schlagender geworden.

Wie fruchtbar es sich auswirken kann und wie organisch es sich in kulturhistorische Gedankengänge einfügt, wenn man mit einem der vorerwähnten

---

[18] Als erster F. Kern, und zwar am lichtvollsten in: Die Weltanschauung der Eiszeit Europas: Archiv für Kulturgeschichte 1926, S. 273 ff. Ausführlicher Situationsbericht bei W. Schmidt, UdG III 527 ff. Das für einen Primitivmonotheismus eintretende Werk von Th. Mainage, Les religions de la Préhistoire. L'âge Palaeolithique (Paris 1921) (siehe Honigsheim in „Ipek" 1929), erschien zu einer Zeit, bevor diese Diskussionen in Gang kamen.

[19] Am ausführlichsten bei C. Clemen, Urgeschichtliche Religion (Bonn 1932) 32 ff.

[20] L. Franz, Religion und Kult der Vorzeit (Wien-Leipzig 1937). Kritik von L. Walk in „Reichspost", Wien 25. April 1937.

[21] Auch Hörmann, der Entdecker der mittelfränkischen Höhle, dachte eher an Fruchtbarkeitszauber als an ein echtes Opfer. Bächler hatte aber für seine Schweizer Höhle eine Opferhandlung angenommen. H. Kühn (Grundfragen der prähistorischen Religionsforschung. Tagungsbericht der Deutschen anthropologischen Gesellschaft, Hamburg 1928, S. 95 ff.) tritt in der Religionsentwicklung für Zauber als religiöse Urform ein, aber auch diese lasse sich erst seit dem Jungpaläolithikum nachweisen. B. v. Richthofen (Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer: MWAG 1932, S. 113) sagt nur ganz allgemein, daß er im Falle jener Knochensetzungen Jagdzauber für das wahrscheinlichste halte, ohne näher ins einzelne einzugehen.

[22] O. Menghin in WPZ 1926, und in „Geist und Blut" (Wien 1934) 75 ff.

[23] L. F. Zotz, Die schlesischen Höhlen und ihre eiszeitlichen Bewohner (Breslau 1937).

[24] O. Abel und W. Koppers, Eiszeitliche Bärendarstellungen und Bärenkulte in paläobiologischer und prähistorisch-ethnologischer Beleuchtung: Paläobiologica V (Wien-Leipzig) S. 1933.

[25] Alf. Schmidt, Zur Frage der protolithischen Knochenkultur, in: „Sudeta", Zeitschrift für Vor- und Frühgeschichte 1936, Heft 4, S. 81 ff. F. Mühlhofer, Gibt es eine protolithische Knochenkultur? MWAG 1936, S. 3 f.

[26] WPZ 1937, Mühlhofer S. 1 ff. u. A. Schmidt S. 14 ff.

[27] O. Menghin in WPZ 1939, S. 80.

Sachverhalte urzeitlicher Religion den rassentheoretischen Gesichtspunkt verbindet, läßt sich nicht ohne Nutzen gerade an dem durchgeführten Beispiel erkennen. Der frühere Versuch, die protolithische Knochenkultur mit der ethnologischen paläoarktischen Schicht zu verbinden, konnte nicht daran vorbeikommen, zu fragen, welcher Rasse man ursprünglich diese Kultur wohl am ehesten zuschreiben könne[28]. In Asien wären trotz ihrer vom Eis schon abgerückten Lage die Sinanthropusreste die nächste Anknüpfung, sowohl wegen ihres Anteiles auch an Knochengerät als insbesondere, weil nach Weinert[29] der Sinanthropus nicht dem australoiden, sondern dem ainuiden Typ am nächsten steht. Die Ainus kann man ja tatsächlich auch sonst erfolgreich mit Europa verbinden. Natürlich, von einer wirklichen Schlüssigkeit bei so dünnen und brüchigen Verbindungsfäden ist keine Rede. Aber der Versuch, die Sache nach dieser Seite zu sehen, ist doch anregend. Denn es stellt sich, gar nicht recht zu der zunächst wahrscheinlichsten obigen Annahme stimmend, heraus, daß der Sinanthropus einen religiösen Brauch geübt haben muß, der heute in Nordostasien unbekannt scheint, dafür um so stärker in Australien und bei Pygmäen der Südsee hervortritt, nämlich das fromme Beisichtragen menschlicher Unterkiefer[30]. Von der Rassentheorie her erhebt sich sogleich die bedeutsame Frage, wie weit solche Abweichungen Angriffspunkte für tiefergehende Einschürfe sein können. Die Frage, die sich in so primitiver Form hier stellt, kann anderswo, wo die Tatsachen reichlicher fließen, vielleicht mit größerem Erfolg erörtert werden.

Der Nachweis religiöser Sitten überhaupt für den Sinanthropus ist auch seinerseits wieder von Belang für die Frage nach der ganz alten (natürlich noch nicht der ältesten) Religion der Menschheit. Denn nicht nur reicht das Fossil sehr weit zurück; auch der Brauch selber begegnet heute nur bei zweifellos äußerst primitiven Stämmen. Ist der Fund als solcher schon wertvoll, weil wir in ihm den ältesten prähistorischen Beleg für Religion in der Menschheitsgeschichte vor uns haben, so scheint auch hier ohne alle Kulturkreisverbindung die Ähnlichkeit als solche schon eine besondere und daher kulturhistorisch wohl beachtenswerte zu sein.

Ein Rückblick auf den abgewickelten Streifen urgeschichtlicher Fragenkreise läßt die Begegnung eines prähistorischen und eines ethnologischen Tatbestandes in einem bestimmten Einzelfall als besonders bedeutsam erscheinen, wenn mehrfache Ähnlichkeiten auf beiden Vergleichsseiten sich entsprechen. An einem solchen Beispiel kann die Beweiskraft der Abhängigkeitskriterien unter verhältnismäßig durchsichtigen Bedingungen erprobt werden. Liegt der Fall günstig, weil der urgeschichtliche Befund mit einem ihm zuzuordnenden fossilen Menschenrest verbunden ist, dann trifft auch schon die rassenkundliche Visierlinie auf einen so einfachen Gegenstand. Weit durchschlagender ist die Wirkung natürlich dann, wenn nicht bloß im Ethnologischen, sondern auch im Prähistorischen die Gemeinschaft als Träger entsprechender gebündelter Gemeinsamkeiten hervortritt[31]. In diesem Belang wird aber wohl immer mehr das Völkerkundliche im Vordergrund stehen, denn nur dort ist das Volk in seiner allseitigen Lebendigkeit faßbar. Daß aber die Kultur immer Ausdruck eines Volkes und nicht bloß des Einzelwesens ist, damit muß sich die Kulturhistorie in Zukunft ernster vertraut machen als bisher, besonders dann, wenn sie sich mit ihren Mitteln an ein Gebiet heranwagt, das hochwertigen Volkstümern zugehört.

[28] Die fossilen Reste der Menschen, die als Urheber jener rituellen Knochendepots anzusprechen wären, fehlen leider. Walk machte den Heidelbergensis oder den Piltdown-Menschen (Christl.-Päd. Blätter 1935, S. 20) als den vermutlichen protolithischen europäischen Höhlenjäger namhaft, weil für jenen bisher nur (S. 7) und für diesen vorzüglich (S. 11) Knochenwerkzeuge nachzuweisen sind. Da diese Protolithik offenbar im diluvialen Ereignis wurzelt, konnte sie auch ganz gut in Europa aufgekommen sein. Auf weiter östliche Entstehung hätte man aber trotzdem schließen dürfen, vielleicht weniger aus dem Hinüberreichen der Menghinschen protolithischen Knochenkultur über den Ural (bis zum Schigirsee), als aus dem jedenfalls auffallenden Vorkommen der ethnologischen Vergleichspunkte gerade bei (wenigstens heute) im äußersten Sibirien wohnenden Naturvölkern.

[29] H. Weinert, Entstehung der Menschenrassen (Stuttgart 1938) S. 55 67.

[30] W. Schmidt, UdG VI S. 226 ff.

[31] Über den möglichen Nachweis von Stammesgruppen als Trägern prähistorischer Kulturprovinzen siehe O. Menghin in der Festschrift für H. Hirt I S. 41 ff. (Zum ganzen Werk meine Besprechung im „Anthropos" 1938, S. 297 ff. Es ist ein Korrekturzettel zu dieser Kritik mitzubeachten.)

BAUKUNST UND VOLK

Von Engelbert Kirschbaum S. J.

Das menschliche Dasein steht von Anfang bis zu Ende in einer ständigen Beziehung zum Raum. So kommt es wohl, daß wir ihn gar nicht mehr spüren und beachten, weil er zu den Selbstverständlichkeiten unseres Lebens gehört. Ähnlich geht es uns auch mit dem Raum, den der Mensch von dem Allraum abgrenzt, um ihn seinen Zwecken dienstbar zu machen. Der so entstandene Raum beschäf-

tigt den Menschen in mancherlei Hinsicht. Am wenigsten bemerkt er gewöhnlich daran, was eigentlich dem Ursinn nach die Bezeichnung Raum bedeutet. Wir können hier schon, im Bereich des schlichten Nutzraumes, feststellen, was sich in ähnlicher Weise auch vom künstlerisch geformten Groß-Raum sagen läßt: daß er nämlich leichter und mehr in dem betrachtet und nach dem beurteilt wird, was eigentlich nur seine Abgrenzung, seine Schale ist. Der Raum selber, den die Wände abgrenzen und gestalten, entgleitet uns, als wenn uns die Organe fehlten, ihn zu fassen. Was das schweifende Auge gleichsam abtasten kann, die Säulen oder Pfeiler, die Bogen und Gewölbe, die Wände mit ihren Durchbrechungen, die Maße und Verhältnisse all dieser Teile zueinander, den plastischen und malerischen Schmuck usw., das vermag es zusammenzufügen und in eins zu sehen. Der Raum selber aber, dessen Sichtbarmachung all dies nur dient, bleibt vielen unsichtbar. Sein geheimnisvolles Wesen mit seinem Spiel von Lichtbahnen und Schattenhöhlen, seiner schwebenden Ruhe oder auch drängenden Bewegung enthüllt sich dem Durchschreitenden eher als dem, der mit einem Blick alles zu fassen sucht, ist dem schwingenden Klang und seinen Rhythmen näher als der abtastbaren Klarheit plastischer Gebilde.

Man könnte aus der Schwierigkeit, den künstlerischen Raum zu erfassen, den Schluß ziehen, daß die Architektur ihrem Wesen nach eine sehr subjektive Kunst sei. In Wirklichkeit ist sie die objektivste unter allen Künsten, die ihren Gegenstand nicht abbildet oder darstellt, sondern ihm eigene, objektive Existenz verleiht. Eine Kathedrale ist nicht etwa Darstellung eines heiligen Raumes, sondern ist eben selber ein solcher Raum. Die Plastik gibt nur ein dreidimensionales Abbild ihres Gegenstandes und die Malerei ein solches in der Fläche, während die Architektur ihre Räume selber schafft und ihnen Dasein schenkt. Dieses Aufgehen der Baukunst im Daseinshaften bedeutet, von einer andern Seite betrachtet, auch die Teilhabe an der Zweckgebundenheit aller realen Dinge. Selbst in der vollendetsten künstlerischen Entfaltung eines Raumes bleibt seine Zweckhaftigkeit wesentlich eingeschlossen. Und zwar verlangt das vollkommene Werk die vollkommene Verwirklichung des Zweckgedankens. Es gibt also Bauwerke, die nur Zweckbauten sind, aber es gibt keine Bauten, die nur Kunstwerke sind. Diese Zweckverhaftung der Architektur ist nicht als eine primäre und selbständige Eigenschaft der Baukunst zu werten, sondern eher als Begleiterscheinung der vorhin erwähnten Eigenart, ihre Gegenstände nicht dar-, sondern hinzustellen. Mit Recht warnt Fritz Schumacher in seinem Buch über den Geist der Baukunst[1] vor einer Überbetonung des Zweckes in der Architektur, „denn wenn man vom Zweck des Bauwerks spricht, so ist das oft gar nicht so sehr verschieden davon, wie wenn man vom ‚Inhalt' des Gemäldes oder der Plastik spricht. Das porträthafte Festhalten einer Menschenerscheinung, eines Stadtbildes, oder das Vergegenwärtigen einer bestimmten Handlung steht zum eigentlichen Kunstwerk in nicht unähnlichem Verhältnis wie der Zweck zur künstlerischen baulichen Schöpfung. In beiden liegt nicht das eigentliche künstlerische Interesse, und doch kann es nicht davon losgelöst werden" (S. 232).

Nach diesen mehr allgemeinen Bemerkungen über den Raum wollen wir uns die Frage stellen nach der besonderen Beziehung des Menschen zum Raum. Und zwar wollen wir dabei erstens der Beziehung der verschiedenen Völker und zweitens der Beziehung von Volk als Gemeinschaft zum Raum nachgehen.

Das rein philosophische Problem des Verhältnisses von Mensch und Raum, bei dem es vor allem um die Überprüfung und Erklärung unserer Raumanschauung überhaupt und um die Aufstellung eines gültigen Raumbegriffes geht, möchten wir hier nicht aufgreifen. Für unsere weiteren Ausführungen genügt es, folgende Tatsachen festzuhalten. Das menschliche Raumerfassen leitet sich her von dem Erlebnis der Ausgedehntheit des eigenen Körpers. In der Erkenntnis des Abstandes der ausgedehnten Dinge von unserem Körper und voneinander vervollständigt sich unsere Erfahrung. Diese von unserer Anschauung unabhängigen Gegebenheiten werden von uns benützt zum Ausbau unserer Raumvorstellung, die also Objektives und Subjektives zusammenschließt. In diesem eingeschränkten Sinn kann man also sagen, daß der Mensch den Raum mitschafft.

Dem möchten wir nun die andere Tatsache gegenüberstellen, daß auch der Raum den Menschen mitschafft. Zur Erklärung dieser Behauptung müssen wir von dem Raum ausgehen, der vom Menschen künstlerisch gestaltet wurde. Da läßt sich nämlich feststellen, daß verschiedene Völker eine verschiedene Anschauung offenbaren, die letztlich wiederum von einer verschiedenen allgemeinen Raumanschauung abzuleiten ist. Wir meinen jetzt nicht die Abfolge wechselnder Raumstile, wie sie die Kunstgeschichte uns lehrt, sondern eine durch

[1] Der Geist der Baukunst. Von Fritz Schumacher. 8° (329 S.) Stuttgart-Berlin 1938, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. M 7.50. — In diesem Buch gibt der durch seine künstlerische und schriftstellerische Tätigkeit weit bekannte Verfasser einen sehr reichhaltigen und anregenden Durchblick durch die philosophisch-theoretische Spekulation über die Baukunst von den Griechen bis heute. In einem zweiten Teil folgen seine eigenen, an langjähriger praktischer und theoretischer Erfahrung gereiften Ansichten über das Erfassen und das Schaffen des baulichen Kunstwerks.

den Wechsel aller Zeitstile sich hindurchziehende Konstante in der Raumvorstellung und Raumgestaltung eines bestimmten Volkes.

Fragen wir nach dem Grunderlebnis des Raumes, das hinter diesem künstlerischen Gestaltungswillen steht, dann ist hier Raumerlebnis gleich Welterlebnis. Noch mehr. Gerade der kirchliche Innenraum, den wir als Beispiel nehmen wollen, ist zwar tatsächlich natürlich nur ein abgesondertes Stück Weltenraum, gemeint ist aber dunkel der ganze Allraum. Und so kommt hier selbst in der Baukunst so etwas wie ein symbolisches Nachbild vor. Es ist kein Zufall, daß so oft die Gewölbe mit Sternen geziert sind, und daß der Barock seine Kuppeln und Tonnen mit phantastischen Himmelsvisionen überzieht.

Gehen wir einmal von dem aus, was uns am nächsten liegt, der deutschen Raumvorstellung, wie sie sich in unserer Kunst offenbart. Der deutsche Innenraum ist immer bewegt. Das romanische Strömen und Zurückfluten von Ostchor zu Westchor kann noch als einfache Bewegung gelten. Welchen Reichtum und welche Kraft entfaltet erst die Gotik in ihren Räumen, vor allem in dem, was wir als deutsche Sondergotik kennen! Die Vorliebe für die Form der Hallenkirche ist da sehr bezeichnend. Hier ist wirklich etwas von dem verwirrenden Raumleben des Waldes eingefangen. Mit jedem Schritt eröffnen sich neue Sichten, und die Zahl der Blickmöglichkeiten wächst ins Unendliche. Bewegung ohne Ende und Grenze, ständige Wandlung, ewiges Fließen und Gleiten. Und was soll man erst vom Spätbarock sagen mit seinen so urdeutschen Raumschöpfungen wie etwa Vierzehnheiligen und der Wieskirche? Hier zersprüht der Raum in einer gewaltigen Lichtwoge und wird fast mehr Klang und Melodie als gebauter Raum.

Das Weltbild, das hinter diesen künstlerischen Formen liegt, ist uns vertraut. Es ist die ewig werdende, ewig gebärende Welt, deren Räume kein Fuß durchmessen kann. Ihr immerwährendes Aufsteigen und Versinken, Blühen und Welken ist der nie sich vollendende Lauf vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben. Hier ist die Welt nicht in statischer Ruhe begriffen, sondern in ewigem Werden.

Woher stammt diese Sicht der Dinge? Sie ist nicht die einzig mögliche, denn andere Völker sehen sie anders. Es ist unsere Sicht. War sie immer in uns oder nicht? Wer vermag das zu sagen? Gewiß ist es berechtigt und durchaus kein sturer Materialismus, unsere Landschaft mit dafür verantwortlich zu machen. Mag sein, daß der deutsche Mensch eine besondere Bereitschaft, die Dinge gerade so zu erleben, mit sich brachte, aber dann hat sie sich entfaltet und entwickelt an seinem Boden und seinen Lebensbedingungen. Wo stehen Sommer und Winter so hart gegeneinander wie bei uns? Wo gibt es den herrlichen Wald, wo das die Phantasie so befruchtende Dämmern mehr als bei den Völkern nördlich der Alpen? Das Verschwimmen und Verdämmern der Einzelform, wie wir es tausendfältig immer wieder sehen und erleben, hat uns den Reiz des Wechsels, des Hinübergleitens von Form zu Form, die Schönheit der fließenden Verbindung der Dinge in Raum und Licht gelehrt, hat uns die wechselnde Fülle des Möglichen der strengen Einmaligkeit klarumrissener Gestalt vorziehen lassen. So wird aus dieser Landschaft auch unser Raumgefühl immer wieder in gleicher Weise gebildet, daß wir den Raum nehmen wie den Wind oder das Wasser, das die Dinge umspült und in dem sie versinken und wieder auftauchen, aber immer im gleitenden Strom, nie ruhend und still.

Wie wir den Raum erleben, wird uns klarer, wenn wir unser Empfinden an fremder Auffassung messen. Der südliche Mensch mit dem harten Sonnenlicht seiner Heimat, das alle Dämmerung vertreibt und Ding von Ding wie mit scharfem Messer trennt, muß hieraus ein uns fast entgegengesetztes Raumgefühl bekommen. Die klare Herbheit seiner Landschaft und vielleicht auch ein angeborenes Gespür für die Wirklichkeit der Dinge hat ihm den Sinn für das Werdende, das Dynamische in der Natur getrübt. Dafür hat er den schärferen Blick für das, was ist. Er begnügt sich damit und hält es fest. Ihm ist der Raum nicht das, was alle Dinge verbindet, sondern eher das, was alle voneinander scheidet und sie begrenzt und einsam macht. So stehen schließlich Raum und Ding wie selbständige Teile eines sich so zusammenfügenden Ganzen. Das überträgt sich auf künstlerischem Gebiet auf den Drang, alles ins Plastische, tastbar Klare und endgültig Umgrenzte zu verwandeln. Daher die wundervolle Sicherheit für edles Maß und harmonische Form. Der Raum wird zum plastischen Kubus, und die architektonische Außenschale ist irgendwie charakteristischer und aufschlußreicher als der Innenraum. Die überwältigende Schönheit von Michelangelos Peterskuppel liegt in ihrem äußeren Aufbau und ihrem herrlichen Umriß, weit weniger in ihrem inneren Raum. Bei den Griechen spielt der Raum der Götterzelle im Vergleich zur Säulenpracht der Außenseite eine noch weit geringere Rolle.

Vergleichen wir einmal die berühmteste Kuppel des Abendlandes mit der berühmtesten des Ostens, die das stolze Bauwerk Justinians, die Hagia Sophia, überspannt, dann ist damit sogleich auch die dritte große Möglichkeit gegeben. Hier ist das Innere alles und das Äußere fast nichts. Schon von den Zeitgenossen der Erbauer wurde die Kuppel als ein Himmelsgewölbe empfunden, eine goldene Schale, die in unbeweglicher Ruhe über dem Raum schwebt. Nicht umsonst gehört zum byzantinischen Innenraum die Auflösung der Wände durch Mo-

saiken. Denn das ist hinter dem dargestellten Inhalt die architektonische Funktion dieses Schmuckes. Sein gleißendes Schimmern nimmt der Wand ihre plastische Festigkeit und löst sie auf zu optischem Geflimmer. Höhen- und Längenmaße heben sich fast auf. So entsteht ein Raumgebilde ohne jede innere Bewegung, aber auch ohne klare Plastizität der Raumteile. Es ist ein Raum, in dem die drängende Dynamik dieser Welt ausgelöscht und die stoffliche Festigkeit der Dinge aufgesogen ist zu einem erdfernen Zustand schwebender Ruhe, wie aus dem Licht des ganzen Weltalls gewoben. Hier ist ganz eindeutig der Allraum als Ganzes begriffen und gewollt. Mag sein, daß vor dem gewaltigen Gluthorizont des Ostens mit der erdrückenden Feierlichkeit seiner sternenhellen Nächte dem Orientalen die Dinge dieser Welt mit ihrem Dasein und Werden in Nichts entschwinden. Alles Einzelne erlischt vor der Majestät des Alls.

Will man diese drei Raumweisen zusammenstellen, dann könnte man bildhaft die nordische dem strömenden Wind, die südliche dem ruhenden Leib und die östliche dem strahlenden Licht vergleichen, entsprechend dem dreifachen Erlebnis der Welt: als wirkende Kraft, als geformte Leiblichkeit, als verklärter Kosmos. Gemäß innerer Anlage drängt nordische Raumkunst zur Musik, südliche zur Plastik und nur östliche zum Raum selbst. Begriffsmäßig vereinfacht, wäre das die Zusammen- und Gegenüberstellung von Bewegung, Ruhe, Schweben.

Damit wird deutlich, daß hier Formen nebeneinanderstehen, in denen sich die wesentlichen Möglichkeiten erschöpfen, und die darin ihre innere Zusammengehörigkeit verraten. Diese wird noch deutlicher, wenn wir die entsprechenden letzten Seinsbegriffe einsetzen, die auch die reelle letzte Begründung dieser verschiedenen Möglichkeiten darstellen. Der Schweberaum des Ostens entspricht dem schlechthin und absolut Seienden, die beiden Raumformen des Westens hingegen dem werdenden relativen Sein, so wie es sich innerlich zusammensetzt aus einem statischen und einem dynamischen Bestandteil.

Die so umschriebenen Möglichkeiten des Raumgefühles, die sich als geschichtliche Verwirklichung in der Baukunst des Abendlandes widerspiegeln, sind vor ihrer Übertragung in die Kunst Weltraumgefühl. Man muß also annehmen, daß der Allraum, der sich durch die Verschiedenheiten von Klima und Landschaft hindurch den Menschen in jeweils anderer Weise einprägt, auf die Dauer das Raumgefühl der Menschen bestimmt und damit weitgehend auch ihr Weltbild und ihre Lebenshaltung beeinflußt.

Umgekehrt wirkt sich dieses ganz in den Menschen hineingenommene Weltraumempfinden in durchaus charakteristischer Weise aus in den künstlerischen Raumschöpfungen, wie oben kurz dargelegt wurde. So wie der Weltraum den Menschen gebildet hat, so bildet nun der Mensch den Raum. Aber auch dieser Raum ist wiederum bildend und wirkt sich aus auf den Menschen, der sich ihm hingibt. Es gibt keine Kunst, die in gleich intensiver Weise am Menschen arbeitet. Kein Wunder: der Mensch ist ja ganz eingetaucht in den Raum, in dem er lebt. Mit allen Sinnen macht er sich immer wieder dessen Formen zu eigen, ob er will oder nicht. Man kann sich nur wundern, wie sehr die erzieherische Bedeutung dieser Tatsache noch immer übersehen wird. Ein Mensch in einem freien, hellen, weiten Raum, von edler, einprägsamer Form, wird ein anderer als der in enger, dumpfer, verbauter Raumatmosphäre hausende. Vor allem da, wo junge, bildsame Menschen jahrelang in denselben Räumen heranwachsen, muß die Beschaffenheit dieser Räume dauernde Eindrücke hinterlassen. Es wäre der Beachtung wert, wie weit sich diese Tatsache beim religiösen Raum in seiner seelsorglichen Bedeutung geltend macht. Eine Pfarrgemeinde muß auf die Dauer in ihrer subjektiven religiösen Erlebnisform von dem Raum der Pfarrkirche mitgezeichnet werden.

Der Begegnung der Völker mit dem Raum sind wir soeben ein wenig nachgegangen. Stellen wir nun die Frage nach der Beziehung von Raumkunst zum Volk als solchem. Ein Gemälde oder eine Plastik rechnet auf gewissen Frühstufen der Kunstentwicklung überhaupt nicht mit dem Beschauer. Entsprechende Spätstufen wenden sich hingegen an die einfühlende Kraft des einzelnen, dessen subjektiver Bereitschaft sie sich langsam erschließen. Im ganzen gesehen hingegen scheinen sowohl Malerei wie Plastik ihre Gemeinschaftsbeziehung von der Architektur bzw. von dem Raum her zu empfangen, dem sie eingefügt sind. Ein großes Kirchenfresko wendet sich an die Menge, weil es eben in einem Raum der „Menge" ist. Ein Ölgemälde entspricht einem kleinen Menschenkreis, weil es für einen Saal oder einen Salon bestimmt ist usw.

Dagegen haftet der Architektur an sich und auf jeder Stufe der Entwicklung die Beziehung zur Gemeinschaft an. Sie wendet sich eigentlich nie an den einzelnen, sondern zielt auf ihn im Zusammenschluß der Gruppe. Das Bürgerhaus und der Palast, die Burg und das Schloß, sie alle wollen die Familiengemeinschaft, im engeren Sinn die Familie selber oder im weiteren die Großfamilie oder gar die Hofhaltung. Rathaus und entsprechende Gebäude öffentlicher Verwaltung dienen der weiteren Gemeinschaft der Stadt. Dem entsprechen wieder andere Räume und Bauten, die auf die übergeordneten und zusammenschließenden Einheiten ganzer Landschaften oder gar des ganzen Reiches gehen. Genau so spiegeln die religiösen

Räume den Aufbau der kirchlichen Hierarchie wider. Kloster- und Pfarrkirche werden zusammengeschlossen in der Kathedrale, dem Dom, dem Münster, das der ganzen Stadtgemeinde gilt. Es gibt auch die Metropolitankirche und schließlich den die ganze heilige Kirche meinenden Bau von Sankt Peter in Rom. Irgendwie ist also die Baukunst immer gemeinschaftsbezogen, sowohl im weltlichen wie im kirchlichen Bereich. Ihre Beziehung ist nicht allgemein und mehrdeutig, sondern steht in klarer Wechselwirkung mit dem inneren gesellschaftlichen Aufbau der profanen oder religiösen Gemeinschaft.

In innigem Zusammenhang mit dieser Gemeinschaftsverhaftung der Raumkunst steht ihr öffentlicher Charakter. Auch das Privathaus vermag dem nicht zu entgehen. Denn auch dieses muß als Bauwerk eingehen in die öffentliche Rechtssphäre der Verwaltung und auch der Repräsentation der übergeordneten Gemeinschaft. Es liegt an der Straße, in der Häuserzeile, verpflichtend und verpflichtet, allen sichtbar im Gesamtbild der Stadt, bleibt bei allem „Privaten" doch zugleich immer eine „öffentliche" Angelegenheit. Immer eindeutiger und enger wird die Öffentlichkeitsverbindung bei Schloß, Burg oder Kloster, um ganz beherrschend zu werden in den eigentlich „öffentlichen Bauwerken", wie etwa im Rathaus, der Pfarrkirche und dem Dom.

Diesen beiden durchgehenden Linien entspricht eine dritte, die aber nur die im engeren Sinn „öffentlichen" Bauten umfaßt. Sie entspricht dem gesellschaftlichen Raum, der sich über der untersten Stufe, der Familiengemeinschaft, erhebt. In dieser Spanne muß man die Architektur auch politisch nennen, wenn wir das Wort in seiner Ableitung von der griechischen Polis verstehen. Es wird hier schon deutlich, daß damit nur eine neue Seite dessen aufgezeigt wird, was im Grund mit Gemeinschaft und Öffentlichkeit schon gegeben ist. Politisch ist in diesem Zusammenhang die Architektur, die zur Polis als solcher in Bezug steht, nicht so, wie das einzelne Bürgerhaus ein Teil der Öffentlichkeit und Gemeinschaft ausmacht, sondern so, wie das Rathaus oder die Kathedrale die ganze Stadtgemeinschaft darstellt. Die mittelalterliche Kathedrale ist nämlich nicht nur Gotteshaus der ganzen Stadt, sondern auch ihr eigentliches repräsentatives Wahrzeichen. Damit rückt sie aus der rein kirchlichen Sphäre auch in die weltliche und ist lebendiger Ausdruck für den Aufbau der mittelalterlichen Gesellschaft in ihrer innigen Beziehung von Staat und Kirche.

Natürlich kann die Baukunst noch enger und eindeutiger mit dem „politischen" Dasein der Gemeinschaft verbunden werden. Das ergibt sich aus ihrer inneren Eigenart, so wie die andern Künste sich dem aus gleicher innerer Bedingtheit entziehen. Als Wehr- und Festungsbau, als Zwingburg oder turmgegliederte Stadtumwallung tritt sie dann wohl auf. Auch eine Kathedrale kann sich so noch enger „politisch" geben, wie es z. B. für Bamberg und Magdeburg von Hans Fiedler in seinem Buch „Dome und Politik" aufgezeigt wurde[2]. In einem lockereren, aber noch immer deutlichen politischen Sinn bauten auch etwa die Staufer ihre Schlösser und Burgen in Süditalien.

Man kann sogar behaupten, daß die Baukunst den Lebensrhythmus eines Volkes, der sich in besonderer Weise im politischen Bereich, sei es als Machtentfaltung oder als Machtabnahme, auswirkt, auf ihre Weise begleitet und kundtut. Politische Kraftzeiten brauchen das Bauen nicht nur, um Räume für neue und weitere Zwecke zu schaffen, sondern auch als den einzigen umfassenden künstlerischen Ausdruck des eigenen Macht- und Dauerbewußtseins. Träger dieses Bewußtseins ist die politische Gemeinschaft, auch wenn sie nur von wenigen oder einer Person dargestellt wird. Als solche aber muß sie natürlicherweise zu einer Kunst greifen, die zu politischer Gemeinschaft spricht und in der sie selber sich darstellen kann. Es muß ferner eine Kunst sein, die aus innerer Eigenart der überindividuellen Lebensdauer der Gemeinschaft, die immer auf Verewigung hindrängt, entspricht. All diesen Forderungen kann nur eine Kunst gerecht werden, die Architektur, die ihre Räume für die Gemeinschaft als Darstellung der Gemeinschaft in die Jahrhunderte überdauernder Wucht und Kraft aufrichtet.

Ähnlich gibt die Architektur auch das Leben anderer Gemeinschaften wieder. Zeiten kirchlicher Blüte und Kraft sind immer auch Zeiten baulicher Entfaltung und Fruchtbarkeit. Selbst kleinere Gemeinschaften, wie etwa religiöse Orden, spiegeln

---

[2] Dome und Politik. Der staufische Reichsgedanke in Bamberg und Magdeburg. Von Hans Fiedler. 8° (277 S. u. 24 Abb.) Bremen 1937, Angelsachsen-Verlag. Lwd. M 6.— Die verdienstvolle Studie vermag in dem Teil über die Bamberger Plastik und ihre politisch-zeitgeschichtlichen Hintergründe nicht ganz zu überzeugen. Der Erklärung des Bamberger Reiters hat neuerdings Otto Hartig (Der Bamberger Reiter und sein Geheimnis. Ein Beitrag zur Ideologie der hochmittelalterlichen Reiterdarstellungen nebst einem Anhang: Der Magdeburger Reiter. 8° [176 S. mit 22 Abb. u. 1 Karte] Bamberg 1939, Buchner. Geb. M 3.80) eine neue und sehr originelle gegenübergestellt. Aus einer Zusammenschau der verwandten Reiterdarstellungen kommt er zu dem Schluß, daß hier Konstantin der Große als Schutzherr der Kirche gemeint sei. So interessant und gründlich die Arbeit auch ist, läßt sie dennoch einige Fragen offen. Man wird mit Nutzen zu beiden Werken die Besprechung von Georg Schreiber (Konstantin d. Gr. im Mittelalter. Wege der Dombauforschung) in der Theologischen Revue Nr. 5—6 (1940) Sp. 97—101 nachlesen.

in der Baukunst ihren eigenen Lebensrhythmus. Die Zisterzienserkunst ist nicht das einzige Beispiel dafür.

Unsere Frage nach der Beziehung von Baukunst zum Volk als solchem muß also dahin beantwortet werden, daß der Baukunst eine wesentliche Beziehung zur Gemeinschaft und damit zum Volk zukommt. Sie ist die Kunst, die sich immer an die „Menge" wendet, die Gemeinschaft und damit Öffentlichkeit, ja Politik bedeutet. Diese Eigenart der Raumkunst steht in innigster Beziehung mit ihrer Zweckgebundenheit, die wir schon früher betrachtet haben. Wir erkannten sie als unmittelbar gegeben mit der besonderen „Daseinshaltung" der Architektur, die ihre Werke nicht Inhalte darstellen, sondern hinstellen läßt. So wird nun deutlich, wie in dieser Daseinsverwurzelung die ganze Sonderstellung der Architektur unter den übrigen bildenden Künsten grundgelegt ist.

Von dieser Tatsache ausgehend, sei zum Schluß noch die Beziehung der Baukunst zu den übrigen Künsten kurz umrissen. Sie muß naturgemäß den „Raum" hergeben, in den die Werke der andern Künste hineingeschaffen werden. Dieser Raum fordert seinerseits zu seiner Belebung und Ergänzung den Schmuck der übrigen Künste und bestimmt von seiner Gestalt aus ihre besondere Form. Darin erweist sich die Raumkunst als der tragende und formende Mutterboden für die andern Künste. Auch wenn sie sich vom Bauwerk selber losgelöst haben, behalten Malerei und Plastik noch immer den inneren Lebensrhythmus mit der Mutterkunst bei, in deren Schoß sie gleichsam ausreifen mußten. Unsere Kunstgeschichte hat also ganz recht, wenn sie dieses Abhängigkeitsverhältnis in ihrer Darstellung immer durchschimmern läßt. Die Stilbezeichnungen der Baukunst gelten für die übrigen Künste mit. Noch mehr, sie gelten für die ganze Zeit in ihrer Sonderausprägung und damit selbst für den Menschen dieser Zeit. Wir sprechen also eine innere Beziehung zur Raumkunst aus, wenn wir vom gotischen oder vom barocken Menschen reden. Das Wort ist als Zeitcharakterisierung von der Kunst auf den Menschen übergegangen, wenn auch die Sache selber natürlich vom Menschen ihren Ausgang nahm, der sein Wesen und seine Eigenart in der Kunst seiner Zeit zur Darstellung brachte[3].

[3] Also auch von dieser Seite kommt etwas „Darstellendes" in die Baukunst. Aber es ist nicht das Darstellen eines Inhaltes, wie bei den andern Künsten, sondern die allen Künsten gemeinsame Möglichkeit, denselben Inhalt in verschiedenem „Stil" wiederzugeben.

Dieses „mütterliche" Verhältnis zu den andern Künsten entspricht übrigens auch der logischen wie der seinsmäßigen Ordnung. Hegel hat diese Beziehungen sehr gut in seiner Ästhetik folgendermaßen beschrieben: „Die Kunst, indem sie ihren Gehalt in das wirkliche Daseyn zu bestimmter Existenz herantreten läßt, wird zu einer besonderen Kunst, und wir können deshalb jetzt erst von einer realen Kunst sprechen. Mit der Besonderheit aber, insofern sie die Objektivität der Idee des Schönen und der Kunst zu Wege bringen soll, ist sogleich dem Begriffe nach eine Totalität des Besondern vorhanden. Wenn daher hier in dem Kreise der besonderen Künste zuerst von der Baukunst gehandelt wird, so muß dieß nicht nur den Sinn haben, daß sich die Architektur als diejenige Kunst hinstelle, welche sich durch die Begriffsbestimmung als die zuerst zu betrachtende ergebe, sondern es muß sich ebensosehr zeigen, daß sie auch als die der Existenz nach erste Kunst abzuhandeln sey."[4] Ausschlaggebend ist für Hegel dabei die Spannung vom objektiven Außen zum subjektiven Innen, die eine Abwandlung von Architektur über Plastik, Malerei und Musik zur Poesie bedingt. Entsprechend ist auch die geschichtliche Abfolge der Künste, die Oswald Spengler in seiner Kulturphilosophie zu Grunde legt. Es ergibt sich also vor allem das eine: Baukunst steht am Anfang, ist Ausgangspunkt der Entwicklung im begrifflich-logischen wie im realhistorischen Verlauf. Auch im zeitlichen Nacheinander wird ihre Stellung von ihrer Bindung an das Erdhaft-Vitale, das Ursprünglich-Daseiende bestimmt. Ihre Zeit ist nicht die Abendstunde der gedanklichen Reflexion oder des subjektiven Einzelerlebnisses. Wenn all das zu Ende geht, zu Ende gedacht, zu Ende gefühlt ist und zu einem neuen Anfang, einem unverbrauchten Morgen drängt, dann schlägt ihre Stunde. Sie ist eine Kunst der Tat, des schlicht gelebten Lebens, die etwas von bäuerlicher Einfachheit und auch von Großartigkeit an sich hat.

So kann die Raumkunst in ihrer geschichtlichen Erscheinung wie ein Zeiger sein, an dem sich die großen Zeiten, die Zeitenwenden, ablesen lassen. Wenn sie wieder aufsteht, nach vielleicht langem Verfall, dann kündet sie einen neuen Anfang, Beginn einer neuen, gewaltigen Kulturspanne. Mögen ihre Züge auch noch unklar und ungeformt erscheinen, wie das Angesicht eines Kindes, so hat sich in ihr doch die Zeit zu einer neuen Gestalt verdichtet, die in kommenden Jahrhunderten Zug um Zug ihres Antlitzes ausformen will.

[4] Hegel, Sämtliche Werke (Glockner). Vorlesungen über die Ästhetik, 2. Bd., S. 265.

SÖHNGENS BEGRIFF DES MYSTERIUMS

Die beiden Schriften Gottlieb Söhngens über „Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium“ [1] und den „Wesensaufbau des Mysteriums“ [2] suchen die Verbindung herzustellen zwischen Casels platonischer Mysterienlehre und der scholastischen Theologie der Sakramente. So wird, Söhngens sonstigen Bestrebungen entsprechend, der Begriff des Mysteriums von vornherein in gleichem Abstand von einer überwiegend kultischen (Laacher Schule) und einer vorwiegend lehrhaften (Karl Prümm) Auffassung in der ursprünglichen Einheit beider festgelegt. (So in den schönen Ausführungen über die Einheit von Sakrament und Wort: W 17ff., Sakrament und Glaube: W 79ff., über die „theosophische“ Sicht des Mysteriums S. 90ff.) Söhngen hat damit schon seiner späteren Schrift über „Die Einheit der Theologie“ (erschienen im Braunsberger Vorlesungsverzeichnis 1938/39) vorgearbeitet.

Das Hauptthema beider Schriften bleibt aber doch, weil sie vor allem Auseinandersetzung mit Casel sind, die Struktur des Sakramentalen im „Mysterium“. Mit Casel stellt sich Söhngen auf den Boden der Mysterientheologie, d. h. im wesentlichen, daß er gegen eine Vergegenwärtigung nur der „Wirkungen“ der Erlösung und des Kreuzes eine echte Gegenwart der „Heilstat“ selbst annimmt (W 44). Dagegen unterscheidet er sich von Casel darin, daß er nicht eine Wiederholung der (geschichtlichen) Heilstat Christi — wenn auch nicht mehr im Modus der blutigen Geschichtlichkeit, sondern in dem des unblutigen Mysteriums — als Voraussetzung für unsere Teilnahme am Mysterium annehmen zu müssen glaubt, sondern keine andere „Geschichtlichkeit“ der sakramentalen Christusgegenwart annimmt als einerseits die in der reinen „Göttlichkeit“ der ewigen Heilstat Gottes aufgehobene (weil diese Heilstat ein für allemal durch die Geschichte, durch Kreuz und Tod hindurchgegangen ist und die Glorie Christi die Glorie des Gekreuzigten bleibt), anderseits die Geschichtlichkeit des Empfängers des Sakraments, die dem Mysterium nicht fremd ist, weil er ja Glied des mystischen Leibes Christi ist.

Söhngen unterbaut diese Theorie vorerst, diesseits des engeren Streitpunktes, durch eine subtile Lehre vom Symbolismus der Sakramente überhaupt. Diese Lehre findet einen Abschluß in der These von der innern, gegenseitigen Einheit von Zeichen („sacramentum“) und bezeichneter Gnade („res“): „Im Sakrament liegt jener geheimnisvolle Sachverhalt vor, daß die Wirklichkeit vom Zeichen nicht nur angezeigt, sondern auch enthalten wird, daß also die Wirklichkeit nicht unabhängig vom Zeichen und außerhalb des Zeichens besteht und dem Zeichen gegenüber steht, sondern durch das Zeichen oder Sinnbild besteht und in und mit dem Zeichen oder Sinnbild steht“ (S. 56). Söhngen lehnt also die frühscholastische Auffassung des Zeichens als eines bloßen „Gefäßes“ der Gnade ab. Die konsequente Durchführung dieses Gedankens führt ihn unmittelbar zur zweiten Hauptthese: daß im Sakrament neben, oder besser: in der äußern Symbolik des sakramentalen Zeichens (z. B. dem Untertauchen bei der Taufe, der Trennung der Gestalten bei der Eucharistie) eine innere Symbolik besteht, nämlich die Gleichbildung des Gläubigen mit der entsprechenden Situation Christi, die ja als solche zwar nicht die Gnade („res“) selbst, wohl aber die einzige geschichtliche Wirklichkeit ist, darin die Gnade begegnet. „Die Gnade ist und bleibt Christusgnade. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß die Gnade von Christus herkommt als von der Verdienstursache. Sondern die Gnade des neuen Lebens ist Gnade und Leben in oder mit Christus, d. h. Gleichbildung mit Christus, dem wesenhaften Bild des himmlischen Vaters.... Die sakramentale Darstellung und Mitteilung der Gnade ist Ausdruck, äußeres sichtbares Zeichen der innern Bildhaftigkeit der unsichtbaren Gnadenwirklichkeit“ (S. 73/74). Damit hat Söhngen der scholastischen Lehre von dem dritten, mittleren Element des Sakramentes, dem sogenannten „res et sacramentum“ (bei einigen Sakramenten „Charakter“ genannt) einen vertieften Sinn gegeben, der sich ausdrücklich jenseits von strengem Platonismus (einer ideenhaften Gegenwart des vergangenen Geschichtlichen) und eines bloßen scholastischen Aristotelismus (einer bloßen Zuwendung der Wirkungen des Geschichtlichen) zu einer „pneumatisch-dynamischen“ (S. 94), in einem gemäßigten Sinn „aktualistischen“ (W 40) Auffassung der Mysteriengegenwart bekennt. So treffend und tief die Ausführungen Söhngens hier sind, so scheint er uns doch in seiner Lehre vom „res et sacramentum“ die Kirche selbst nicht genügend in den Vordergrund zu stellen, die gerade als die mittlere, vermittelnde Wirklichkeit zwischen dem Empfänger und dem äußern Zeichen einerseits, der innern Gnadenwirklichkeit anderseits in einer vertieften Theologie des „res et sacramentum“ eine entscheidende Rolle spielen muß. Dies wäre gerade von den Sakramenten außer Taufe und Eucharistie her (die Söhngen fast allein behandelt) deutlich geworden und hätte das kirchlich-soziale Moment im „res et sacramentum“ dann auch und gerade der Taufe und der Eucharistie heller beleuchten können.

Die allgemeine Lehre vom symbolischen Sein des Sakramentes ermöglicht es Söhngen, nun auch in der engeren Kontroverse mit Casel eine neue Stellung zu beziehen. Die Geschichtlichkeit der Mysteriengegenwart ist für ihn nicht eine „substantiale“ (wie für Casel, der nicht nur den Leib Christi, sondern auch die Passion selbst in der Eucharistie gegenwärtig setzen möchte, wenn auch nur „in mysterio“), sondern eine „aktuale“, insofern das „göttliche Heilsgeschehen“, das ein für allemal durch die Geschichte hindurchgegangen ist, nunmehr als solches (d. h. als so hindurchgegangenes und anders nicht zugängliches) in und an uns abermals Geschichtlichkeit gewinnt. Diese Auffassung hat den Vorteil, zwei Gefahren auszuschließen: einmal die Idee eines im Himmel sich fortsetzenden „ewigen Opfers“ Christi, als Voraussetzung des irdischen Meßopfers, anderseits den Gedanken einer echten Gegenwart des historischen Kreuzesopfers bei der Messe. Aber auch die Nachteile dieser Auffassung sind nicht zu übersehen.

[1] Grenzfragen zwischen Theol. u. Phil., hrsg. von Rademacher und Söhngen, IV. 8⁰ (101 S.) Bonn 1937, Hanstein. (= S.)

[2] Grenzfragen VI. 8⁰ (103 S.) Bonn 1938, Hanstein. (= W.)

Söhngen spricht nicht umsonst beständig von der göttlichen Heilstat, die einzig, wenn auch als historisch gewesene, gegenwärtig wird. „Die Heilstat Christi, diese geschichtliche Tatsache, birgt zugleich ein Mysterium in sich, das Mysterium göttlichen Lebens, und dieses göttliche Mysterium ist geistlich und so über Raum und Zeit erhaben; das Mysterium des göttlichen Lebens ist und bleibt aber ein solches, das durch die Geschichte und ihre Tatsächlichkeit hindurchgegangen ist" (W 51/52). Gegenwart wird also nur, was im Grund ohnedies gegenwärtig, weil „stete Gegenwart" (52) ist: das Göttliche. „Wir berühren die Heilsgeschichte und ihre Vergangenheit durch das göttliche Mysterium und seine überzeitliche Gegenwart" (W 53). „Mysterium ist mir also ... der Begriff des göttlichen Heilswerkes selbst, sofern dieses mehr als bloß geschichtliche Tatsache und sittliches Beispiel, sofern es göttliches Leben ist" (67). Gegen diesen Begriff läßt sich nun aber mit Recht einwenden, daß er die Rolle der verklärten Menschheit Christi zu kurz kommen läßt. Die Stellen, die gegen eine „Verabsolutierung der substantialen Realpräsenz des Leibes Christi" zu Gunsten eines „aktualen und dynamischen Seins" sich aussprechen, sind gewiß richtig deutbar, aber unterschätzen unseres Erachtens die Stellung des „instrumentum coniunctum" (Thomas), der Menschheit Christi, in der Struktur des Sakraments. Gegenüber der steten Betonung nur des Göttlichen im Heilswerk wird man Casel recht geben müssen, wenn er eine Gegenwart der „Heilstat des Gottmenschen" (56) fordert. Wir brauchen dazu nicht in die mythische Idee einer ewigen „Schlachtung" Christi im Himmel abzuirren, sondern es würde genügen, die Lehre von den innern Opferzuständen, den „états", wie sie etwa die Bérulle-Schule, vorab Condren, ausgebaut hat, näher zu berücksichtigen, um den „Ewigen Opfergehalt" des Kreuzes, nach dem Casel sucht, zu gewinnen, ohne doch diesen in das reine „göttliche Leben" aufzulösen, wie Söhngen es zu tun scheint.

Es wäre den tiefsinnigen Forschungen Söhngens überhaupt zum Vorteil, wenn sie sich mit denen der Franzosen verbinden würden. Haben doch diese, lange vor der ganzen deutschen Kontroverse, in ganz ähnlicher Weise sich mit den Problemen der Mysterientheologie befaßt, während die Schriften Söhngens den Anschein erwecken, als ob die Fragen von ihm zum ersten Mal in Angriff genommen würden. Ich nenne neben den älteren Bérulle, Olier und Condren, von den neueren Autoren nur De la Taille, Lepin, Lanversin, Grimal, Vonier, Masure, Rivière, Héris, die zum Teil die Idee vom real-relativen Sein (Söhngens „symbolisches Sein") schon scharf und klar ausgebaut haben.

Zuletzt muß noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Polemik Söhngens gegen die „analogia entis" zu Gunsten der „analogia fidei", fortgesetzt in der neuen Schrift über „die Einheit der Theologie", genau wie die ähnliche Polemik bei Karl Barth, auf dem Mißverständnis beruht, als ob die „analogia entis" ein rein „natürliches" Prinzip wäre, zu dem das Prinzip der Offenbarung gleichsam sprengend hinzuträte. Aber auch die Offenbarung ist „ens", wenn auch „ens supernaturale", und auch hier muß die „analogia entis" gelten, wenn wir nicht in Dialektik oder Pantheismus fallen wollen. Daß diese neue, in der gegenwärtigen Welt sogar einzig konkrete Letztgestalt der Analogie als Letztgestalt eine (absteigende) „analogia fidei" ist, ist richtig, aber wie die Welt der Offenbarung und Gnade eben die ganze Natur in sich hineinhebt und nicht aus sich ausschließt (gratia non destruit; supponit, elevat naturam), so wird auch die (aufsteigende) natürliche „analogia entis" (praktisch: die natürliche Gleichnishaftigkeit der Welt für die Überwelt) mit hineingenommen und positiv über-erhöht in der Offenbarung der Gleichnis-Eignung der Weltdinge für die Dinge der Übernatur. In diesem Sinn ist der Satz Söhngens zu bestreiten: „Die Analogie ist ein der Offenbarung und ihrem Geiste und so auch dem Glauben immanentes Prinzip" (W 99). Daß dies nicht nur ein Wortstreit ist, zeigt Söhngens Schrift über die „Einheit der Theologie", die praktisch jeden Zugang von der Natur zur Gnade verschließt, während Söhngen früher (Analogia fidei, in: Catholica 1934) wenigstens noch formulierte: „die ‚analogia fidei' ist ‚sanans (?) et elevans analogiam entis'".

Hans Urs v. Balthasar.

SELBSTZEUGNISSE VON DICHTERN

In unvergleichlich packender Form führen uns Brentanos neuentdeckte Briefe[1] durch das Leben dieses schöpferisch begabtesten und unruhigsten Romantikers, zumal da die Herausgeber durch die in ihrer inhaltsreichen Kürze meisterhaften Zwischenbemerkungen den Zusammenhang herstellen[2]. Von 1792 bis 1839 gehen die Briefe, also fast durch das ganze Leben des Dichters (1778—1842); sie sind zumeist gerichtet an seine Schwestern Sophie und Gunda sowie an seinen Schwager Friedrich Carl v. Savigny, aus dessen Nachlaß sie stammen. Wie sehr enthüllt sich Clemens mit all seinen Schwächen! Und doch muß man ihn lieben mit seiner rücksichtslosen Offenheit, der sich von seiner frühesten Jugend an keiner Täuschung darüber hingibt, daß er von einem Pol zum andern, immer in Extremen herumspringt (45), wie ein ewiger Jude (281), der überall herumprobiert (250), alles auf so vielerlei Arten kann, daß er fast verrückt dabei werden könnte, und zwar auf vielerlei Arten (145). Er beginnt vielerlei, bald voll festester Vorsätze, auf ein eisernes, sich selbst erwähltes, unverrückbares Ziel zu streben (103), dann in der halben Sicherheit, bald den Kreis seines Studiums bestimmt zu haben (185), dann wieder in der Überzeugung zu sterben und zu fühlen, daß er nichts vermag (213). So geht es ihm auch mit den Menschen, für die er, selbst wenn es seine Schwestern sind, heute

[1] Das unsterbliche Leben. Hrsg. von Wilhelm Schellberg und Friedrich Fuchs. 8° (561 S. u. 23 Abb.) Jena 1939, Diederichs. Geb. M 8.50.

[2] Die eben erschienene Schrift eines Brentano (Schattenzug der Ahnen der Dichtergeschwister Clemens und Bettina Brentano. Von Peter Anton v. Brentano. 8° [141 S.] Regensburg 1940, Habbel. Geb. M 5.80) gibt ein anschauliches Bild der reichbegabten und vielseitigen Familie, deren Mitgift die Anlagen des Dichters sein mögen. Daß die Ursprünglichkeit trotzdem gewahrt bleibt, wird der Leser bald erkennen und hier im Beispiel sehen, wie trotz Vererbung Gott jedem Menschen seine eigene Seele schafft.

schwärmt und morgen, ihre Grenzen erkennend, herbe, scharfe Worte hat. Diese Sprunghaftigkeit wirkte abstoßend, wenn wir nicht zugleich auch fühlten, wie er ein edles Gemüt hat, das sich auch in den dunkelsten Stunden nicht verbergen kann. Schon 1797 schreibt er, es sei immer eine seiner süßesten Hoffnungen gewesen, einmal eine gute Seele vor dem Untergang zu retten (93). Jedem guten Menschen, selbst jeder guten Eigenschaft gibt er sich hin, noch bei solchen, die ihn früher bitter enttäuschten. Er liebt alle Menschen, freilich zu sehr (149), was sein Schicksal wird in der Verbindung mit Sophie Mereau und Auguste Bußmann. Dabei ist er bescheiden, möchte nur ein liebenswürdiger, nützlicher Mensch werden (105) und weist alles Genialische von sich (314).

Eine der größten Gnaden seines Lebens war es, daß er in Savigny einen Freund fand, ein Gegengewicht (181), einen unverstimmbaren, immer harmonischen Menschen (378), der ernst und kindlich zugleich ihm immer wieder Stütze und Mittler mit der Welt (202) war. Umgekehrt ist es auch für Brentano ein hervorragendes Zeugnis, daß ein so starker, gerader Mann dem Demens Angebrenntano, wie ihn andere nannten, stets die Treue hielt. Clemens hatte recht, wenn er von sich schrieb: In mir sind keine schönen Stellen, und ich bin nicht zu dulden, sondern zu lieben oder zu verachten (234).

Daß Brentano so grundehrlich mit sich selbst war, erklärt auch das Erstaunlichste seiner Entwicklung: Dieser unruhige Geist vollendete sich in echter seelischer Geschlossenheit. Er starb als Ganzer. Zwar können wir die allmähliche Wandlung nicht so sehr im einzelnen verfolgen, da die entdeckten Briefe der Mehrzahl nach der Zeit vor 1810 angehören. Trotzdem blitzt hier und da ein Strahl auf aus dem immer echten Herzen des Vielumhergetriebenen. Schon wenn wir ihn ruhig und gerecht über seinen Bruder Christian urteilen sehen, spüren wir, daß der gärende Most sich zu Wein klärt. Vom Religiösen her kam die Wendung[3]. Die einzelnen Stufen lassen sich im allgemeinen erkennen. 1801 klagt er, daß er als Kind in schweren Minuten gebetet habe, „aber wir haben ja keine Religion mehr" (212). In Landshut wird Sailer sein Freund. Sein gutes Herz, das sich um die alte Magd Fränz sorgt, findet als bestes Mittel, daß sie bei Sailer beichte, damit dieser ihre ehemalige große Anlage zu schöner Religiosität wecke und ihr Trost und Mut zurückgewinne (390). Wien mit Hofbauer, Friedrich Schlegel und Adam Müller ist die folgende Stufe. Von der eigentlichen Bekehrungszeit unter dem Einfluß seines Bruders Christian und Luise Hensels haben wir leider keine Briefe. Brentano lebte damals mit Savigny in Berlin. Erst als er in Dülmen bei Anna Katharina Emmerick und dann in München ist, hebt der Briefwechsel wieder an und schließt undramatisch, aber um so inniger mit dem Satz an Savigny: „Gott lohne Dir alle Liebe und Geduld, die Du mir so oft und reichlich erwiesen" (517).

Anfänglich mag es überraschen, wenn in dieser Spätzeit so bestimmt und, fast alles andere verdrängend, das religiöse Glück und die Sorge für andere hervortritt. Dann aber erkennt man doch wieder den alten lieben Menschen, der offen und einfach bleibt. Er fühlt, daß es fremd und ungeschickt klingt, wenn er seine Schwester bittet, für ihn heilige Messen lesen zu lassen und zu beten. Aber er weiß, daß dies daher kommt, weil wir entwöhnt sind, das Rechte uns zuzumuten, viel weniger das Gute und Heilige (496 f.). Schließlich erkennt er die eigentliche Wurzel des Wertes der Menschen, die ihn in München umgeben, in einer streng religiösen Bildung; die Würde und Heiligkeit der Kirche adele sie (515).

Mag der Ertrag der Briefe für die Erkenntnis der Zeit, der politischen Ereignisse, der Verhältnisse in Bayern, Österreich, Berlin u. a., für unsere Kenntnis der Menschen, Goethes, Arnims, Schlegels usw., für die Einsichten Brentanos in die Dichtung (94 f. 279 u. a.) noch so reich und mannigfaltig sein, vor dem Menschen Brentano und seinem Geschick verblaßt das alles. Der Mensch ist doch das Höchste, was es auf dieser Erde gibt, selbst in aller Zerrissenheit und allem Versagen liebenswürdiger als alle Menschenwerke, wenn er nur wie Clemens Brentano ein ehrlicher — Mensch ist.

In eine ganz andere Welt führen die Erinnerungen des noch lebenden Wilhelm Weigand (geb. 1862)[4]. Ein einsam aufrechter Mann, wie ihn R. A. Schröder nennt, spricht aus jeder Zeile. Inmitten eines Gewühls von Dichtern und Künstlern ragt er auf wie ein Fels in der Brandung. Die Dichter Ibsen, Hauptmann, Greif, O. J. Bierbaum, Wedekind, Dehmel, Hartleben, Stefan George, Rilke, L. Thoma, R. Voß, A. W. Heymel u. a., die Künstler Bayersdorfer, Haider, H. Thoma, Trübner, Lenbach, Stuck, Fr. A. v. Kaulbach, Lichtwark, Tschudi usw. bewegen sich da. Der Eroberer Ostafrikas C. Peters, sozusagen alle bedeutenderen Menschen, die von 1889 bis heute in München eine Rolle spielten, bis nach unten zu den Räterepublikanern von 1919 treten auf. Aus Italien, von Florenz, Siena, Rom bis Neapel und Capri, erhalten wir persönliche Eindrücke. Zu allem und allen nimmt Weigand klare, bestimmte Stellung, Wert und Hohlheit deutlich enthüllend, oft unter Heranziehung von Anekdoten und Erlebnissen, die ein anderer vielleicht verschwiegen hätte, die aber gleichwohl zu dem Bild des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der Zeit vor und nach dem Weltkrieg gehören, wo der Schein oft mehr galt als das Sein, über das Maß anderer Zeiten hinaus. Durch dies alles geht Weigand; unberührt von den wechselnden Moden hält er an seiner Auffassung von Dichtung fest, bemüht er sich, im Kunstleben dem Echten und Wertvollen Bahn zu brechen.

Und dennoch erwärmt sein Buch nicht. Sind die oft herben Urteile schuld daran? Mehr wohl ist es der Mensch, der die Kühle aushaucht. Alle Geschlossenheit und Eigenständigkeit scheinen gezwungen, mehr Mauer, die aufgerichtet wurde, um irgend etwas Unsicheres, Gebrechliches im Innern zu stützen und zu schützen. Man sucht das Mitreißende, aus dem Urgrund ungestüm Hervorbrechende, das, wenn auch mit noch so viel Schlacken vermischt, auf einem Gebiet etwas ganz Ei-

[3] Vgl. dazu auch die schöne Studie von Reinhold Schneider: An den Engel der Wüste. Die Wende Clemens Brentanos. 8° (31 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. M —.75.

[4] Welt und Weg. Aus meinem Leben. 8° (401 S.) Bonn 1940, Röhrscheid. Geb. M 7.80.

genes und Persönliches schafft. Allein im Nacherleben und Empfinden der Natur enthüllt sich Weigands eigentlich zarte und empfindsame Seele. Ob dieser Mangel nicht auch die Ursache ist, daß er sich als Dichter kaum durchsetzen konnte, trotz aller Sprachsorgfalt, aller Arbeit, die er an seine Dramen und Erzählungen setzte? Nur als Lyriker fand er doch, und auch da mehr abseits vom Weg, Anerkennung. Von hier aus mag, mit aller Achtung vor dem Lebenden, von dem Letzten die Rede sein. Weigand spricht in seinem Bekenntnisbuch auch vom Religiösen. Sein bestimmendes Erlebnis war Nietzsches Götzendämmerung und seine Auffassung von der Rückkehr zur Natur. Wenn er zurückblickt, glaubt er hinter allem Geschehen, was ihm beschieden war, einen Ironikus am Werk zu sehen (396). Er hat ihn zwar das laute Getriebe und Gedröhne um ihn her erkennen lehren, aber den schöpferischen Funken nicht erweckt.

Ein Vergleich mit Brentano liegt nahe: Dort Verströmen, hier arbeitsamer Aufbau eines langen Lebens; dort haltloses Schwanken, hier Ordnung; und dennoch: menschlich ergreifender, für sein Volk fruchtbarer scheint uns jener zu sein, der über die gleichen Münchener Straßen schritt und das Weigandsche Wort wahr machte: „Nur was aus großen Seelen sprach und Gestalt gewann, wird bleiben" (396).

Selbstzeugnisse des Dichters sind auch seine Werke. In Bernt v. Heiselers „Ahnung und Aussage" [5] mischen sich dichterische Gestaltungen persönlicher Erlebnisse und prüfende Arbeiten über frühere und zeitgenössische Dichter. Aus ihnen spricht noch kein fertiger Mensch, der auf sein Leben zurückschaut, sondern ein werdender Künstler, der in Ehrfurcht und Bereitschaft um sich schaut, auch bereit zu einer Speise, die ihm nicht gleich gefällt, da er vielleicht erst später ihre nährende Kraft an sich gewahren könne (27). Wir werden Zeuge des Wachsens eines Menschen, der wie die Pflanze sich still entfaltet, sich im Innern mit dem Schicksal seines Volkes vereint fühlt (56). Das Heilende und Lehrende (76), die „Frömmigkeit" im ganz reinen Sinn (83) entspricht seiner Natur am meisten. Doch entflieht er nicht den Erschütterungen, die alle etwa schon errungenen Klärungen aufs neue verdunkeln und in Frage stellen können. Er bewillkommnet sie sogar leidenschaftlich (194) und gibt damit den Beweis, daß er Sparta mit Arkadien vereinen will. Es könnte zur Trägheit des Herzens führen, wollte man sich nur dem Idyll und stiller Ahnung verschreiben. Die Kraft aber, die ihn für das eine empfindsam, für das andere groß und stark genug macht, ist ihm wohl das Erlebnis Gottes, das er den Urgrund aller künstlerischen Schöpfung nennt (162). „Eben das ist das Amt der ‚Ars Sacra', daß sie den Weg aller menschlicher Seelen, alle Empfindung, alles Leben, alle Entwicklung sichtbar zu werden zwingt in einem bleibenden irdischen Bild." Wenn ihm auch das Erleben und Hinfinden zu Gott, als die Gestaltung und Vollendung der eigenen Persönlichkeit, bedeutsamer erscheint als das dichterische Werk, so weiß er doch, daß dies beim Dichter nur dort, in seiner Aussage geschehen kann. Diese Auffassung entspricht dem Schaffen Heiselers, ob er aus seiner Kindheit erzählt oder seine Zeitgenossen, Carossa, Hans Grimm, Mell, Von le Fort, Britting, Jünger, v. Mechow u. a., prüfend ergründet. Ein Werdender, liebenswürdig und andächtig, gesund und hoffnungsfroh, aber wohl eigentlich noch vor den Entscheidungen, die eine harte und große Zeit uns allen auferlegt.

Hubert Becher S. J.

[5] 8° (251 S.) München 1939, Kösel & Pustet. Geb. M 5.50.

BESPRECHUNGEN

KULTUR UND RELIGION

Kultur und Religion der Germanen (Zweiter Band). Von Wilhelm Grönbech. 8° (337 S.) Hamburg 1939, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. M 11.—; geb. 12.—

Wir dürfen uns freuen, daß Grönbechs gewaltige Leistung, an Aufschlüssen und Anregungen reich, nunmehr vollständig in deutscher Sprache vorliegt. Der jetzt erschienene zweite Band ist die Übersetzung des dritten und vierten Bandes der dänischen Originalausgabe (Kopenhagen 1909/12) unter Benützung der erweiterten englischen Bearbeitung 1931. Mit allen Vorzügen, aber auch mit manchen Schattenseiten Grönbechscher Forschungs- und Darstellungsweise, die sich mehr durch persönliche, bisweilen etwas eigenwillige Zusammenschau und Einfühlung als durch rationales Begreifen der glaubensgeschichtlichen Wirklichkeit nähert, schildert der zweite Band des großen Werkes die verschiedenen Ausdrucksformen germanischen Glaubenslebens. Das kultische Brauchtum wird vor unsern Augen wieder lebendig, wie es Landnahme, Gabentausch, Tischgemeinschaft usw. umgab. Die großen Ernte- und Opferfeste werden in ihrer Formenfülle und ihrem Sinngehalt dargestellt. Ein „Exkurs über das kultische Drama" vertritt die Ansicht, daß sich aus szenischen Kultspielen beim „Blót"-Opfer das nordische Drama entwickelt habe. E. Neumann S. J.

Altnordisches Leben. Von Karl Weinhold. Bearbeitet und neu herausgegeben von Georg Siefert. 8° (363 S.) (= Kröners Taschenausgabe Bd. 135.) Stuttgart 1938, Kröner. Geb. M 4.25

Weinholds Buch, das bei seinem ersten Erscheinen (1856) von den Brüdern Grimm begeistert begrüßt wurde, hat, seit langem vergriffen, diese Wiederauferstehung in dem handlichen, gefälligen Kröner-Band wohlverdient. In planvoller Gliederung stets klar und sachlich, entfaltet es ein umfassendes Bild altnordischen Lebens in Haus- und Volksgemeinde. Das religiöse und kultische Leben wird nur gestreift. Veraltetes hat der Herausgeber ausgelassen oder gekürzt, schwierige Stellen vorsichtig geglättet und durch einen Anhang weiterführender Literatur das anregende Buch zu einer wirklichen Einführung gemacht. E. Neumann S. J.

Ingwi und die Ingweonen in der Überlieferung des Nordens. Von Karl August Eckhardt. 8° (103 S.) (= Studien zur Rechts- und Religions-

geschichte Heft 2.) Weimar 1939, H. Böhlaus Nachf. Kart. M 5.60

Karl August Eckhardt, der 1934 mit der Fürsorge für die deutschen Rechtsfakultäten betraut wurde, bemüht sich schon lange, die deutsche Rechtsgeschichte zu einer „Germanischen Rechtsgeschichte" auszuweiten, die „nicht den deutschen Boden allein berühren, sondern auch ins Skandinavische vorstoßen soll". In der vorliegenden Arbeit, die erstaunliche Vertrautheit mit altnordischer Sprache und Literatur verrät, untersucht Eckhardt in kritisch wertender Darstellung das gesamte, besonders altnordische, Quellenmaterial über die ingväonischen Stämme, über ihren namengebenden Ahnherrn Yngvi und die Könige aus dem Geschlecht dieses Gottes, die Ynglinge. So wurde verläßliche Vorarbeit für weitere Forschung geleistet, vor allem auch für die noch ganz ungeklärte Frage, ob die Ingväonen auch rechtsgeschichtlich eine Sondergruppe bilden.

E. Neumann S. J.

Der arische Kriegsgott. Von Herman Lommel. 8° (76 S.) (= Religion und Kultur der alten Arier. Darstellungen und Untersuchungen, Bd. II.) Frankfurt a. M. 1939, Vittorio Klostermann. Kart. M 3.—

Herman Lommel versucht, den indischen Gott Indra so zu verstehen, wie er von seinen Verehrern gekannt und angebetet wurde, also als einheitliche Vorstellungsganzheit. Das Wesen des Gottes zerfällt ihm nicht in Einzelbegriffe und Sondermotive (Kämpfer, Sonne, Gewitter); diese und andere Einzelzüge gehören zusammen und treten aus dem Wesenskern des Gottes der überlegenen, wuchtenden, losbrechenden Kraft organisch hervor. Zu diesem Nachweis kommt noch das geschichtliche Ergebnis, daß die ur-arische Gottesgestalt der vedischen im wesentlichen gleich war. Die gründlichen, klaren Ausführungen liefern einen wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis der altarischen Religion.

E. Neumann S. J.

Wehrhafter Glaube. Ein Beitrag zur innern Wehrhaftmachung unseres Volkes. Von Wilhelm Bauer. 3. Aufl. 8° (142 S.) Leipzig 1939, Amthorsche Verlagsbuchhandlung. Kart. M 1.90; geb. 2.30

Der Inhalt des Buches ist trotz seines Titels im wesentlichen militärischer und nationaler Art, während das Christlich-Religiöse mehr durchschimmert. Auch wer seine Sicht der geschichtlichen Vorgänge nicht in allem teilt und im Weltanschaulichen eine klarere Linie bevorzugt, muß doch den tiefen Ernst anerkennen, mit dem hier ein Frontoffizier des Weltkrieges das aufwühlende Erlebnis der Todesnähe, den Geist der Pflichttreue, Tapferkeit und Kameradschaft in packenden Worten schildert und das kriegerische Geschehen als Hinführung zu den christlichen Heilswahrheiten deutet.

M. Pribilla S. J.

Kultur der orientalischen Völker. Von Erich Schmidt u. a. (Handbuch der Kulturgeschichte, hrsg. von H. Kindermann.) gr. 8° (301 S.) Potsdam 1936, Athenaion.

Die in ihrer Kürze und Reichhaltigkeit vorbildliche Darstellung der Hochkulturen Chinas, Japans, Indiens, des vorderen Orients, Ägyptens reiht sich den bisherigen Bänden des Handbuchs für Kulturgeschichte würdig an. Auch das Christentum wird in China und dem vorderen Orient hervorgehoben; für Japan, Indien und Ägypten fehlen dagegen nähere Hinweise, bzw. wird seine wenn auch beschränktere Bedeutung zu wenig positiv gewertet. Immer mehr rundet sich das Handbuch zu einem umfassenden, zuverlässigen, auch durch die Ausstattung anschaulichen Führer durch das geistige Leben der Welt in Vergangenheit und Gegenwart.

H. Becher S. J.

ALTE UND NEUE DICHTUNG

Schicksal und Saelde. Der Mensch im irdischen Geheimnis. Von Günther Müller. 8° (262 S.) Salzburg-Leipzig 1939, O. Müller. Geb. M 5.80

Mit „Schicksal und Saelde" hat Günther Müller ein reifes Buch geschenkt, das in Gestalten der Dichtung und Musik geheimnishafte Lebensweisheit erschauen lehrt. Nur ein aus Erfahrung Wissender, der mit hellem Blick für Höchstes und Tiefstes die Wege des Lebens und der Literatur gewandert ist, konnte solch ein Buch schreiben; den rechten Leser, den stillen, verständniswilligen, der betrachtend verweilen und sich innig versenken kann, wird es erfreuen und befreien. Fertige Begriffshülsen meidet es und bevorzugt Neuprägungen, die sich ehrfürchtig an das irdische Geheimnis des menschlichen Lebens herantasten und es deutend umkreisen. So wird das Geheimnisvolle nicht erklärt und wegerklärt, sondern ansichtig gemacht in seiner Größe, weihevollen Schönheit und in den verschiedenen Lebensartungen des Menschendaseins: Tatsaelde, Zugsaelde, Werdesaelde. Ganz fern liegt dabei der versuchende Hang zum Schema und zu systematisierender Vollständigkeit. Wenn etwa Siegfrieds Heldengestalt, der Märchenprinz oder die Musik Bruckners als Verkörperungen saeldehaften Zuges der Erfüllung erscheinen, ein Hagen, der Sagaheld Egil, Schiller, Spittelers Apoll als Beispiele für die Grundgestalten der Tatsaelde, so weist der Verfasser doch auf die unerschöpfliche „Möglichkeitsfülle der Verwandlungen in dem einen großen Quellstrom"; die Wogen der Tat und des Zuges gehen nicht getrennt nebeneinander her, sondern durchdringen und überbranden einander. Zum Schluß führt das Buch bis an die Grenze des irdischen Geheimnisses, wo das Leben aus dem natürlichen Geheimnis von einem Leben überwältigt wird, das aus den Tiefen Gottes kommt.

E. Neumann S. J.

Lösung und Bindung, Probleme zwischen den Kulturen. Von Richard Benz. 8° (157 S.), Hamburg 1939, Chr. Wegner. Geb. M 3.50

Die vorliegenden Versuche bemühen sich, den Sinn der Gegenwart, die „zwischen den Kulturen" liegt, festzustellen, Gesetzmäßigkeiten des Wandels von Kultur — Zwischenreich — neuer Kultur zu finden und womöglich Wege zu erkennen, auf denen wir eine neue, wahre Kultur zielstrebiger verwirklichen können. Weil die Kunst ein Gradmesser ist, an dem wir die Leistung eines Volkes oder der Menschheit ablesen können, werden an ihr, vor allem an Dichtung und Musik, diese Fragen untersucht. Lösung und Bindung sind die Rücksichten, unter denen Benz seinen Stoff betrachtet. Lösung ist nicht mehr die absolutio, die Erlösung von Schuld und Sünde im Sakrament, also Befreiung und damit Freiheit im Gottesreich, sondern Auflösung und Zerstörung. Sie ist das Kennzeichen der Gegenwart,

die alles geschichtlich verstehen kann, aber sich nichts Festem und Unbedingtem verschreibt und darum auch keine Kraft zur Leistung hat. Bindung ist nicht Bannung dessen, dem „die Sünden behalten werden", sondern die Verhaftung an einen großen würdigen Gegenstand, der religiös verehrt und als göttlich anerkannt wird und damit zur Harmonie führt. Benz zeigt von verschiedenen Seiten aus, wie diese beiden Begriffe seiner Meinung nach die Größe vergangener Zeiten, die Unbehaglichkeit des gegenwärtigen Zustandes und den Willen zur Zukunft erklären. Dem Leser bleibt jedoch das Gefühl, daß der Verfasser nach der Wahrheit tastet. Wenn Benz findet, wie gerade die Alters- oder Spätwerke der Meister (Beethovens missa sollemnis, Mozarts Requiem, Goethes Faustschluß, der vom Griechentum schweigt, Hölderlins Christus- und Mariengesänge, Hebbels Nibelungen, in denen Dietrich die Welt im Namen dessen, der am Kreuz erblich, weiterträgt) wieder sich dem Religiösen im christlichen Sinn nähern, wäre zu fragen, ob diese „Bindung" nicht in dem höheren, katholisch-sakramentalem Sinn eigentlich Lösung, absolutio ist. Erst wer sich von der Fesselung an die Kulturgüter befreit hat und in der Freiheit Gottes lebt, beherrscht die Erde, vermag sie dann auch zu gestalten und eine neue Kultur zu schaffen. So geben vielleicht diese beiden Worte eine befriedigende Antwort auf die von Benz aufgeworfenen Fragen. H. Becher S. J.

Deutschland, Heilig Herz der Völker. Lebenswerte in deutscher Dichtung von Hermann Binder. 8° (169 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. M 2.80

Ein aufrechter Mann, stolz auf seine schwäbische Heimat, unternimmt es, aus Meisterwerken großer deutscher Dichter Grundzüge zu deutscher Lebensauffassung herauszuarbeiten. „In die Tiefen des nationalen Wesens dringt nicht der zeitbefangene oder ichgebundene Blick des Künstlers zweiter oder dritter Ordnung" (15). „Wir würden uns am Geist unserer Großen versündigen, wollten wir in ihre Werke hineindeuten, was uns gerade paßt, wollten wir aus Strömungen und Tendenzen unserer bewegten Tage heraus ihren Gestalten die Glieder verrenken und ihren Worten einen fremden Sinn unterlegen" (16). In vollendeter Sprachschönheit, mit beschwingter Kraft zeigt er aus dieser Voraussetzung in Iphigenie und Wallenstein das Bild persönlicher Wahrhaftigkeit und Verantwortung vor dem Staat, in Prinz von Homburg und Agnes Bernauer den Kampf zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft, in Faust das drängende Streben, den Willen zur Schönheit, die Kraft der Liebe, in Hölderlin das Gut des Vaterlandes. Es sind Werte, die im Ewigen wurzeln, wie überall spürbar wird.
H. Becher S. J.

1. *Aischylos.* Tragödien und Fragmente. Verdeutscht von Ludwig Wolde. 8° (XVIII u. 432 S.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. M 4.50
2. *Sallust.* Das Jahrhundert der Revolution. Übersetzt und eingeleitet von Heinrich Weinstock. 8° (XLII u. 231 S.) Stuttgart 1939, A. Kröner. Geb. M 3.50
3. *Vergil.* Hirtengedichte — Vom Landbau. Deutsch von Rudolf Alexander Schröder. 8° (XVIII u. 157 S.) Leipzig 1939, Dieterich. Geb. M 3.—
4. *Cherubinischer Wandersmann.* Von Angelus Silesius. Eingeleitet und erläutert von Will-Erich Peuckert. (Sammlung Dieterich Band 64.) kl. 8° (XXXV u. 248 S.) Leipzig 1939, Dieterich. Geb. M 2.80

1. Es ist L. Wolde gelungen, bei aller Treue gegenüber dem schwierigen Urtext eine klare, gewandte, zeitgemäße Übersetzung aller bedeutenden Fragmente zu schaffen, die mit Hilfe der vortrefflichen Einführungen und Anmerkungen weitesten Kreisen die mühelose Kenntnis eines Dichters erschließt, der in seinem Ringen um religiöse und sittliche Fragen unsterblich ist. Die Übersetzung folgt dem Wilamowitzschen Text, berücksichtigt aber auch die neuesten Ausgaben von Gilbert Murray und Paul Mazon. E. Bürgi S. J.

2. Übersetzt sind die beiden politischen Sendschreiben an Cäsar, die Weinstock für echt hält, dann „Die Verschwörung des Catilina" und „Der Jugurthinische Krieg". Am Anfang steht eine sehr ausführliche Einleitung, am Schluß eine Zeittafel und ein Register. Die Übersetzung ist durch Treue und Klarheit ausgezeichnet. E. Bürgi S. J.

3. Der vorliegende 28. Band der Sammlung Dieterich ist eine köstliche Gabe: Vergils Bucolica und Georgia in der Sprache keines Geringeren als R. A. Schröders. Die Übersetzung ist geeignet, den Liebling der romanischen Völker, den Führer Dantes durch das Inferno, den „Vater des Abendlandes" uns wieder näherzubringen. Das Gedicht vom Landbau ist im Grunde kein Lehrgedicht, sondern ein großartiges Preislied auf die italische Erde und deren Bebauer, die Roms wichtigste Stütze waren; es ist also ein Werk erleuchteten, vaterländischen Sinnes, dessen Grundgedanken noch immer Geltung haben. E. Bürgi S. J.

4. Nachdem Karl Richstätter S. J. die katholischen Quellen des Angelus Silesius entdeckt (vgl. diese Zeitschr. 111 [1926] 361—381), M. Hildburgis Gies Schefflers Randbemerkungen im „Clavis" des M. Sandaeus S. J. herausgegeben hatte, ist die Forschung ein gutes Stück weitergekommen. Wenn W. E. Peuckert diese Funde auch noch nicht genügend auswertet und seine Zeichnung des katholischen Scheffler (S. XXVIII ff.) nicht ganz glücklich genannt werden kann, ist wenigstens ein Anfang vorhanden, der die Sinnsprüche des großen und frommen Schlesiers auf dem rechten Hintergrund zu zeigen anstrebt. H. Becher S. J.

Das Geistliche Jahr. Von Annette von Droste-Hülshoff. Einführung und Textgestaltung von Cornelius Schröder. 8° (309 S.) Münster 1939, Regensberg. Geb. M 3.80

Joachim Müller stellt in einem jüngst erschienenen Aufsatz der Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft (2 [1939] 360—379) wiederum die Ansicht auf, die Dichterin habe für den Menschen keine Möglichkeit gesehen, sich in seinem Wesen und in seiner Existenz aus eigener Kraft oder durch göttliche Begnadung vor der Welt zu behaupten. Auch des Geistlichen Jahres letzter Schluß heiße Leben in der Angst, in der Sündenverlorenheit und Glaubenslosigkeit, aus der Annette nur äußerlich in die Formen überkommener Glaubensvorstellungen fliehe, ohne daß dies dem Leser recht glaubhaft werden könne. Hier wird wieder klar, wie unvorstellbar für einen Nichtkatholiken (und Nicht-

christen) es zu sein scheint, nachzufühlen, wie der katholische Glaube einerseits nichts an Lebensnot verschleiert und anderseits doch gerade die Erschütterung der letzten Wurzeln des Menschen Gott als den unendlichen Halt unseres Wesens zu finden lehrt. Es scheint in jener Auffassung für den Katholiken nur zwei Möglichkeiten zu geben: entweder die Lebenswirklichkeit zu fassen und dann den Glauben über Bord zu werfen, oder aber im Jenseitsglauben still und unbeschwert zu ruhen und am eigentlichen Leben vorbeizuleben. — Die vorzügliche Neuausgabe des Geistlichen Jahres durch Schröder verbessert nicht bloß den Text noch über die Arbeiten Schulte-Kemminghausens hinaus, sondern bietet in der gehaltvollen Einführung die Lösung der von Müller aufgeworfenen Fragen. Das Geistliche Jahr ist nicht nur hohe Dichtung, mehr noch: ein religiöses Dokument, in dem „deutsches und christliches Lebensgefühl zu einer Einheit verschmolzen sind". Der Christ von heute wird in ihm seine Seele wiederfinden, weil die große westfälische Dichterin hier die ihrige in unerbittlicher Offenheit enthüllt hat.

H. Becher S. J.

Aus goldenem Kelch. Die Jugendgedichte von Georg Trakl. 8° (157 S.) Salzburg 1939, O. Müller. Geb. M 4.80

Erhard Buschbeck gibt als Freund die Jugendgedichte Trakls heraus, „in angemessener Distanz von seinem gültigen Gedichtwerk, ein persönliches Dokument, in dem sich das Wesen des Dichters vielfach spiegelt". Für den Gehalt, die innere Welt Trakls gilt dies weniger; denn schon die ersten Prosaversuche zeigen, freilich eingebettet in eine weiche Träumerei, jene Neigung, Krankheit und Tod sich vorzustellen. Die ersten Gedichte erweitern diesen Bezirk, in dem der leibliche und mehr und mehr auch der geistige Tod herrscht, ein Bezirk, über den auch der späte Trakl kaum hinauswächst. Er leidet darunter und gibt sich ihm doch wieder hin, bis er schließlich der makabre Sänger der „Wollust des Todes" (Dichtungen S. 162) wird. Die Weichheit indes verschwindet und wird abgelöst durch eine gewisse Kraft und Eindringlichkeit, die den Dingen ins Herz schaut. Gesunder Lebensmut und männlicher Kämpfersinn jedoch bleiben ihm fremd. — Die Sprache des frühen Trakl hat noch nicht die sichere Vollendung des „gültigen Gedichtwerkes" erreicht. Doch zeigt sich der Dichter auf dem Weg zu ihr. Die stark leuchtenden Farben, die eigentümliche Sehschärfe (das braune Grün z. B.), die Verbindung der Sinneseindrücke, vor allem des Gesichts-, Geruchs- und Tastsinnes, sind schon überall zu spüren. Doch scheint mir das unmittelbar Eindrucksmächtige etwas krankhaft zu sein. Man kennt die giftige, kühle Stärke der Farben der Verwesung, von der Trakl oft spricht. An sie erinnern die Bilder, die Trakl in knappen, schlagkräftigen Versen entwirft, immer wieder. Seine Eigenständigkeit, seine unbedingte Wahrhaftigkeit stehen außer Frage, aber einen Weckruf zu geistiger Erhebung findet man wohl kaum in ihm.

H. Becher S. J.

ROMANE

Remi Braem, der Frankreichgänger. Roman von Edward Vermeulen. Verdeutscht von Karl Jacobs. kl. 8° (206 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. M 3.60

Die uralte Geschichte vom verlorenen Sohn wird hier überzeugend neu von einem Westflamen erzählt, der, um der Not der Seinen durch ein leichtsinnig verpfändetes Wort zu steuern, als Erntearbeiter nach dem Nachbarland, als „Frankreichgänger", hinauszieht. Der ihn überredete, war ein Schuft und wird sein Satan, der ihn zum Trunk und noch anderem verführt. So wird aus dem Heimkommen nichts, und die Not zu Haus wird riesengroß. Lena, die Schwester, und Marie, die Braut, sind die eigentlichen Heldinnen, die gegen das ganze Dorf durchhalten. Als der verlorene Sohn doch heimkehrt — der Kelch mußte vorerst von allen bis zur Hefe geleert werden —, sind sie geläuterte und demütige Menschen, die Gott da gefunden haben, wo er sich am liebsten finden läßt: im Herzen, das endlich allen Eigensinn und Starrsinn hat fahren lassen.

G. Kurz S. J.

Der Serasker. Envers Ende. Irrfahrt und Kampf eines kühnen Türken. Roman von Richard Euringer. 8° (344 S.) Hamburg 1939, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 5.80

Als Roman werden die ereignisreichen und spannenden Lebensschicksale des bekannten Jungtürkenführers Enver Pascha aus der Zeit nach dem Weltkrieg gestaltet. Türkei, Deutschland, Baltikum, Rußland, Turkestan in den Nachkriegsjahren sind Schauplatz. Das tragische Schicksal des Seraskers vollendet sich 1922 in den Kämpfen um Turkestan gegen die Russen. Das Buch ist als Roman glänzend geschrieben, aber als Geschichte wohl überwertet. Nicht die panturanischen Träume Envers, sondern die nüchterne Tatkraft Kemal Atatürks schufen die neue Türkei.

J. A. Otto S. J.

Der schwarze König. Von Ruth Schaumann. kl. 8° (48 S.) Mainz 1940, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 1.40

Die Dichterin, die in ihren letzten Arbeiten stilistisch eigene, nicht immer glückliche Wege ging, legt hier eine Erzählung vor, die in ihrer Einfachheit und echten Empfindung mit zu ihren besten Dichtungen gehört. Ein junger Weltmensch stürzt sich übermütig in ein Abenteuer und trägt bei einer Karfreitagsprozession das Kreuz. „Niemand hat Sie erkannt", sagt ihm nachher der Franziskanerguardian. Er aber antwortet verwandelt: „Einer doch, ER mich und ich IHN!"

H. Becher S. J.

Der letzte Steding. Von Wilhelm Vernekohl. 8° (254 S.) Leipzig 1939, Otto Janke. Kart. M 3.—; geb. 4.—

Wilhelm Vernekohls kulturhistorische Heimaterzählung aus dem beginnenden 18. Jahrhundert hebt mit einem Liebesidyll in der Heide des Hümmling an. Durch die Treue des jungen Steding zu seiner bürgerlichen Verlobten und durch standesstolz ablehnende Haltung seiner Eltern weitet es sich zu einem erschütternden politischen Kampf des Sohnes um das vorenthaltene Vätererbe. Sehr ansprechend ist die menschlich liebenswürdige Gestalt des verständnisvollen Fürstbischofs Friedrich Christian v. Plettenberg gezeichnet.

E. Neumann S. J.

Liebenfrauenwunder. Erzählt von Fanny Wibmer-Pedit. (188 S.) München 1939, Josef Müller. Geb. M 4.50

Dies innig-schlichte Buch erzählt die Legenden von 25 österreichischen Marienwallfahrten. Es schöpft aus dem volkgedichteten, von Generationen ostmärkischer Menschen gehüteten Erzählgut und bewahrt den gläubig-frommen, belebenden Hauch der Marienminne. An den ebenso einfach wie anschaulich und spannend dargestellten Geschichten werden nicht nur Erwachsene, sondern auch schon Kinder ihre Freude haben, die durch die schönen Bildwiedergaben in Kupfertiefdruck noch erhöht wird. E. Neumann S. J.

Die drei Erben vom Haldenhof. Roman von Daniela Krein. 8° (272 S.) Dülmen 1940, Laumann. Kart. M 3.50; geb. 4.30

Der Erbe eines westfälischen Bauernhofes nimmt ein Stadtmädchen zur Frau und bringt dadurch sich und seine ganze Verwandtschaft in großes Leid. Da er die Folgen seines Handelns, bei dem er sich vom leicht-entflammten Gefühl leiten und die Verpflichtung seiner Familie gegenüber außeracht ließ, in tätiger Reue auf sich nimmt, kann ein freundliches Geschick wieder alles zum Guten wenden. Auch der Weltkrieg und die spätere Zeit spielen in die herzlich, ohne höhere Ansprüche erzählte Geschichte hinein. H. Becher S. J.

Der dunkle Strom. Roman von Hans Penk. 8° (397 S.) Königsberg 1939, Gräfe und Unzer. Geb. M 6.50

Der Entwicklungsroman eines ostpreußischen Bauernsohnes, der als Mitwisser in die Schuld seines Großvaters hineingezogen wird und so den dunklen Strom seines Geschlechtes, d. h. sein Kämpfen auf Leben und Tod für die Heimatscholle kennen lernt. Aber daran reift er und wird wie seine Vorfahren die Treue wahren. Das Geschehen reicht nicht in die religiöse Welt hinab, und auch die innere Befreiung am Ende ist nicht ganz wahrscheinlich. H. Becher S. J.

König ohne Reich. Der Roman des letzten Karolingers. Von Hanna Stephan. 8° (454 S.) München 1940, Kösel & Pustet. Geb. M 7.50

Was die „Legende eines Kindes" der G. von Le Fort versprach, erfüllt Stephan, indem sie das Schicksal des deutschen Reiches unter dem letzten Karolinger, dem Kind Ludwig, und als Nachklang unter Konrad I. aus Geschichte und Sage wieder erstehen läßt. Die Personen und Ereignisse sind mit jener Kraft und Sinnschwere gezeichnet, die wir schon von der „Frau Oda" (diese Zeitschr. 134 [1938] 348 f.) rühmen konnten. Die Mitte des Buches ist das aus christlicher Gedankenschau gesehene „Reich" der Deutschen selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Stämme, der Summe äußerer Feinde und innerer Gegensätze, dem Zusammenprall und Zusammenklang von Reichswillen, Stammes- und Familienstolz und persönlichem Wesen, ohne daß das echte deutsche Mannestum der Kämpfer durch den oft vorhandenen Makel allzu menschlicher Strebungen überdeckt würde. Aus bestem Willen und größter Not formt sich das menschenverschlingende Schicksal der Deutschen, wird seines Reiches Glanz und Fülle größer mit jedem Geschlecht, aber auch schwerer das reiche Erbe, das die mutigen Nachfahren auf ihre Schultern nehmen. So wird das Reich nicht unpersönlicher, sondern ist jenes Überpersönliche, in dem jeder mit seiner Freiheit dient und kämpft und nur der mißratene Sohn als Verräter vernichtet wird. H. Becher S. J.

Die Gärten des Lebens. Roman von Paul Fechter. 8° (522 S.) Stuttgart 1939, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 6.50

Pan und Eros, die Natur und die Liebe, ziehen den Menschen immer wieder in ihren Bann, versprechen ihm Heimat, aber nehmen wieder Abschied von ihm, damit er morgen dem Zauber ihres veränderten Antlitzes wieder erliege. Bedeutet jedes seelische Erlebnis, daß einzelne Kräfte unserer Seele zur Wirkung kamen, dann starben und wir ärmer zurückblieben, oder bereichert jede Begegnung bleibend unsern Seelengrund? Soll man nicht den Versuch, das fließende Leben zur steten Gegenwart zu machen, den Versuch, in einem der Gärten das bleibende Paradies zu finden, aufgeben und durch die Beherrschung der Welt als Techniker zur Klarheit und Ordnung zu kommen suchen? Diese Gedanken sind das Ergebnis der Jugend des Ludwig Drews, der vor 1914 die Landschaften und Menschen Deutschlands sieht. Dann kommt der männliche Krieg, befreit für den Augenblick von den Nebeln der Gefühle. Aber die Fragen bleiben. Paul Fechter formt in diesem Schicksal gültig die Träume und die Not jedes im Bereich des Irdischen verharrenden Menschen. H. Becher S. J.

Der Tod von Reval. Kuriose Geschichten aus einer alten Stadt. Von Werner Bergengruen. 8° (180 S. mit 16 Abbild.) Hamburg 1939, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 3.80

Da die Alten die Aufführung ihrer Tragödien mit einer Komödie abschlossen, mag der Satz zu Recht bestehen, den Werner Bergengruen den acht kuriosen Erzählungen aus der alten Stadt seiner baltischen Heimat voranstellt: Jeder Tod hat sein Gelächter. In diesem Todbuch stehen seltsame und nicht selten unerbauliche Geschichten. Am tollsten ist die erste, die auch die längste und beste ist. Sie erzählt vom spukhaften Reiterleben Karl Eugens, des Herzogs von Croy. P. Bolkovac S. J.

SPANISCHES

1. *Einführung in die spanische Dichtung des goldenen Zeitalters.* Sechs Vorlesungen von Karl Vossler. (Ibero-amerikanische Studien des ib.-am. Instituts Hamburg.) gr. 8° (112 S.) Hamburg 1939, C. Behre. M 3.60
2. *Dr. Juan Huarte de San Juan und sein „Examen de ingenios".* Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie von Dr. Mauricio de Iriarte. (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, Reihe II, Bd. 4.) gr. 8° (208 S.) Münster i. W. 1938, Aschendorff. M 9.80

1. In sechs Kapiteln zeigt Vossler einige Grundzüge des Geistes der spanischen Dichtung auf. In dichterischem Nachempfinden weiß er das Unwägbare einzufangen, so die gesunde Volkskraft, aus der die Dichtung stammt, das Bildungsgefühl mancher Dichter oder

die satirische Welle, die das Ende des goldenen Zeitalters verkündet. Besonders glücklich ist Vossler, wo er den religiösen Grundzug mit der realistischen Haltung zusammenbringt. Dies ist das Große des spanischen Geistes, der auch heute nicht erstorben ist, daß er mit fast ekstatischer Kraft das Außerordentliche und Unendliche im Endlichen sieht und es zu verwirklichen sucht, und daß er auch den Mut hat, das menschliche Versagen zu sehen, ohne deswegen von der Größe des Wollens abzuraten. Hier hat das Nebeneinander von höchster religiöser Ehrfurcht und schlichter Vertraulichkeit mit Gott, die durchaus nicht als protestantische Neigung zu deuten ist (vgl. S. 57), ihren Ursprung. In Don Quijote und Sancho Pansa sind beide Seiten der spanischen Seele für ewig Person geworden.

2. Der spanische Arzt Dr. Juan Huarte (1529—1588) schrieb schon im 16. Jahrhundert aus katholischer Gedankenwelt in der Sorge für den Staat und die Volksgemeinschaft wie für das Glück des einzelnen aus Beobachtung und Studium ein Werk, um zur Erkenntnis der menschlichen Einzelanlage, der rechten Berufsberatung und -wahl anzuleiten und die Folgerungen für die Erzieher darzulegen. De Iriarte hat mit unsäglichem Fleiß und großem Scharfsinn die Lebensschicksale des fast unbekannten Verfassers erforscht, ist in entsagender, aber erfolgreicher Arbeit der überaus reichen Geschichte des Buches nachgegangen, stellt ihn ganz in seine Zeit, aus der er schrieb, und gibt einen glänzenden Abriß des Inhalts und seiner Wirkung in fast allen Ländern Europas. So gelingt ihm zugleich eine zuverlässige wissenschaftliche Arbeit wie das anschauliche Bild einer lebendigen Einheit von Mann und Werk, ein wahres Denkmal spanischer Geistesart und -kraft in Vergangenheit und Gegenwart.

H. Becher S. J.

Spanisch-Amerikanische Romane der Gegenwart. Von Hellmuth Petriconi. (Ibero-amerikanische Studien, Heft 11.) gr. 8° (61 S.) Hamburg 1938, Conrad Behre. M 2.50

Der Verfasser behandelt die ins Deutsche übersetzten Romane von Gegenwartsschriftstellern Spanisch-Amerikas. Die Grundlage der Untersuchung ist also nicht eine sachliche, sondern eine mehr zufällige Einheit. Höchstens dadurch wird sie zu einem sicheren Ausgangspunkt für die Beurteilung der spanisch-amerikanischen Literatur, daß meist die erfolgreichsten Werke und Verfasser ins Englische, Französische und, oft von dort aus, ins Deutsche übersetzt wurden; der Erfolg aber erlaubt wohl einen vorläufigen Schluß auf den Wert. Viele der behandelten Romane gründen ihre Wirkung auf den Stoff, vor allem den Bürgerkrieg Mexikos und seine Bandenführer oder den, allerdings meist ins Unwirkliche verfälschten Gaucho, Hirten, der Pampas. Neben dem Stoff ist neuerdings auch eine größere Naturtreue bemerkenswert, die in Natur- und Menschenschilderungen über die allgemein nur mittelmäßigen Leistungen emporführt. H. Becher S. J.

DANTE

Dante. Eine Einführung in seine Ideenwelt. Von Karl Mosler. 8° (141 S.) Paderborn 1938, Bonifatius-Druckerei. Kart. M 2.25; geb. 3.—

Mosler hat recht: Das Kleid der Gedanken Dantes ist zeitgebunden; wer aber zum Kern vordringt, wird erkennen, wie nahe uns Dante steht, ob er nun ein Bild des großen Friedensreiches entwirft und unsere Aufgabe in der öffentlichen Lebensgemeinschaft schildert, oder ob er zeigt, wie jeder einzelne sittlich zu seiner Vollendung aufsteigen muß. Beides ist untrennbar miteinander verbunden, die Monarchia gehört zur Divina Commedia. Moslers Einführung erleichtert den Zutritt zu den unvergänglichen Dichtungen Dantes, des Ghibellinen, d. h. des Anhängers der deutschen Reichsidee. H. Becher S. J.

Dantes Leben. Von Leonardo Aretino. Deutsch von Fr. Frhr. v. Falkenhausen. (Schriften der deutschen Dante-Gesellschaft, H. 3.) 8° (37 S.) Weimar 1939, Böhlau. M 2.—

Die erste historisch-kritische Lebensbeschreibung Dantes in guter deutscher Übersetzung, Werk eines der führenden Humanisten des 15. Jahrhunderts. Der Hauptinhalt ist das Wirken des Dichters im öffentlichen Leben. J. B. Schoemann S. J.

KUNSTGESCHICHTE

Heinrich Pforr. Werden und Schaffen eines deutschen Malers. Von Hans Dittmer. 4° (24 S. mit 8 Farbtafeln, 16 Kunsttafeln und vielen Textabbildungen.) Kassel 1938, Bärenreiterverlag. M 4.80

Der Name Pforr ist in der Kunstgeschichte nicht unbekannt. Er begegnet uns schon im 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aber Heinrich Pforr ist aus anderem Holz geschnitten als seine früheren Namensträger. Er ist Schilderer der Wirklichkeit mit scharfem Blick nicht nur für ihr Zufälliges, sondern auch für das Wesenhafte. Ob auch die Farbigkeit der Bilder auf gleicher Höhe steht, läßt sich aus den wenigen Proben, deren treue Wiedergabe bisweilen bezweifelt werden kann, nicht ersehen.

J. Kreitmaier S. J.

Rubens. Flanderns Spektrum. Von Cyriel Verschaeve. gr. 8° (VI u. 126 S. mit 14 Schwarzdrucken und einer farbigen Tafel.) Freiburg 1938, Herder. M 5.40, geb. M 7.40

Man könnte überrascht sein, daß der feinnervige, innerliche und mystische Verschaeve einer so robusten, allem Geheimnisempfinden fremden Erscheinung, wie es Rubens war, nicht nur mit Sympathie gegenübersteht, sondern den andersartigen Geist völlig zu fassen weiß. Das Verhältnis der beiden ist ja schließlich doch das der Polarität. Wie nun Verschaeve Rubens und seine wichtigsten Werke im Hintergrunde der flämischen Geschichte und Kunst und des flämischen Geistes mit allem Glanz seiner Dichtersprache schildert, wie er auch in Beethoven das flämische Erbgut kennzeichnet und vieles andere, entzieht sich der „Berichterstattung". Das muß man selbst lesen, und zwar langsam lesen. Denn das Buch sprüht von Geist, und viele tiefe Gedanken wehren sich gegen flüchtiges Hinweggleiten.

J. Kreitmaier S. J.

Kleine italienische Kunstgeschichte. Von Eckart Peterich und Wolfgang Braunfels. kl. 8° (143 S. mit 16 Bildern) Frankfurt a. M. 1939, Sozietäts-Verlag. Geb. M 2.80

Die kleine Schrift nennt sich selbt ein „Lese-, Lern- und Nachschlagebüchlein". Man mag zuerst mit Miß-

trauen an ein so schmächtiges Kompendium herantreten. Aber genauere Einblicke zeigen eine wahre Kunst, oft mit einem einzigen Wort ganze Entwicklungsabschnitte zu kennzeichnen. Dadurch bleibt Raum für eine fließende Darstellung, die nicht durch trockene Aufreihung von Namen langweilt, stets die wesentlichen Grundlinien im Auge behält und mit sicherem Griff alles Unwesentliche ausscheidet.

J. Kreitmaier S. J.

Michelangelo. Von Hans Mackowsky. 6. Aufl. Lex. 8° (XIV u. 416 S. mit 125 Abb.) Stuttgart 1939, J. B. Metzler. Geb. M 16.—

Mühevolle Forscherarbeit bildet zwar die Voraussetzung für dieses Buch, aber nicht sein formendes Prinzip. Als das Buch 1908 zum ersten Mal erschien, hat der Verfasser selbst darauf hingewiesen, daß es ihm nicht darum zu tun gewesen sei, das Bild seines Helden mit der Hingabe eines Miniaturisten für das Kleine und Kleinste auszuführen, sondern ihn in einer Gesamtschau zu erfassen, dem starken Gefühl, das die Beschäftigung mit ihm erweckte, zwingenden Ausdruck zu geben. Daß ihm sein Vorhaben gelungen ist, beweist schon die stattliche Zahl der Auflagen und die uneingeschränkte Anerkennung der Fachkreise. Diese Neuauflage, die der Verfasser nicht mehr erleben sollte, hat in der Ausstattung eine dankenswerte Vervollkommnung erfahren. Nicht nur wurde die Zahl der Bilder vermehrt; sie wurden auch gegen bessere und größere ausgewechselt, so daß nun völlige Ausgewogenheit von Inhalt und Aufmachung erreicht ist.

J. Kreitmaier S. J.

Donatello. Von Leo Planiscig. 4° (44 S. mit 129 Abb.) Wien 1939, Schroll & Co. M 6.—; geb. 7.20

Unter den vielen Weiterleitern erlebter Formen ragt Donatello als ganz eigenwillige Bildhauerpersönlichkeit heraus. Er war der Michelangelo des Quattrocento. Vielleicht ist die Verkündigung in S. Croce zu Florenz das am meisten dem üblichen Formenkanon der Frührenaissance angeglichene Werk des Meisters. Im allgemeinen gilt ihm aber weit weniger die Schönheit als das rauschende Leben, und so stellte er sich in Gegensatz zum Streben nach Klarheit und Abgewogenheit, das seiner Zeit eigentümlich war. Zumal seine letzten Werke muten wie Protest gegen klassische Form an. Wort und Bild in diesem schönen Band geben davon Kunde.

J. Kreitmaier S. J.

GESCHICHTE

Christliche und deutsche Charakterköpfe. Hrsg. von Max Buchner. gr. 8° (245 S.) München 1939, Max Hueber. Kart. M 4.50

Zehn Lebensbilder (Caspar David Friedrich, Wilhelm Achtermann, Adalbert Stifter, Anton Bruckner, Georg Bickel, W. E. v. Ketteler, Hermann Herder, Joh. Bierbach, E. v. Oldenburg-Januschau, A. L. Schlageter) aus dem 19. und 20. Jahrhundert sollen zeigen, daß „Christentum und Deutschtum nicht einander feindliche Mächte bedeuten". Ausgezeichnet sind die beiden Beiträge von W. Ernst über Bruckner, den „Musikanten Gottes", und über Schlageter. Dann die beiden Skizzen von Buchner selbst. Er hat sich zwei Persönlichkeiten ausgewählt, die seinem Denken nahestehen, und weiß sie in seiner treffsicheren Art nahezubringen (Bierbach und Oldenburg-Januschau). Die recht glückliche Auswahl berücksichtigt alle Lager und Konfessionen und zieht auch weniger bekannte Gestalten heran.

F. Strobel S. J.

Konstantin der Große. Leben einer Zeitenwende. Von Karl Hönn. 8° (263 S. u. 24 Taf.) Leipzig 1940, J. C. Hinrichs. M 6.—, geb. M 7. 80

Die vielfältigen Forschungen der letzten Jahrzehnte über den Ausgang der Antike und die Wende zum Christentum finden ihren Niederschlag in dem Lebensbild Konstantins, das Hönn vorlegt. Es führt in seinen Erkenntnissen weit über Burckhardt hinaus. Bedauert werden muß, daß Hönn sich noch nicht entschließen kann, die Vision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke als geschichtlich anzunehmen. Das Verhalten Konstantins, die ganze Stimmung der kirchlichen Kreise wie der Heiden bleiben so voller Widersprüche und Unklarheiten, wie denn auch aus der Darstellung hervorgeht. Die Furcht vor dem übernatürlichen Wunder ist natürlich der Grund zu dieser Entscheidung Hönns. In den arianischen Kämpfen liegt wohl auch die Wahrheit und das Recht mehr auf der Seite des Athanasius als auf der seiner Gegner, deren Verleumdungen Hönn nicht genügend abwehrt.

H. Becher S. J.

Caritas Pirckheimer. Ein Lebensbild. Von Dr. Gerta Krabbel. 8° (VIII u. 240 S.) Münster i. W. 1940, Aschendorff. Kart. 4.80, geb. M 5.80

Die Letzten von Sankt Klaren. Erzählung von Leo Weismantel. 8° (342 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M 4.80

Von der neuen, schmucklosen Darstellung des Lebens und der Zeit der Äbtissin von Sankt Klara in Nürnberg, die inmitten der Stürme der Reformation an ihrem Glauben und ihren Gelübden festhielt, gilt, was Krabbel schreibt: „Es ist eine Freude, zu sehen, daß in den Jahrhunderten nach ihr alle Forscher und Geschichtschreiber, die sie erwähnen, bei ihr verweilen, wo sie auch stehen mögen: bei ihren damaligen Gegnern oder bei denen, die ihr nahestanden. Alle schauen mit tiefer Ehrfurcht zu dieser Frau auf. Ihre Größe spricht zum Herzen auch heute noch, über Jahrhunderte hin." Es spricht aber auch Kraft aus ihr und der Aufruf zur Treue.

Ohne etwas Tatsächliches zu erfinden, konnte Weismantel das Schicksal der Caritas und ihres Klosters zu einer ergreifenden Erzählung gestalten. Mit wachsender Trauer und Erhebung zugleich folgt man den immer heftigeren Kämpfen. Weismantel sucht auch denen gerecht zu werden, die sich Reformatoren nannten. Er legt der Äbtissin ein Wort in den Mund, das nicht nur damals von einem Melanchthon, sondern immer wieder gesprochen werden muß: „Jene, die sich im Glauben geschieden haben, können nur, wenn sie aneinander glauben, sich wiederfinden" (282). Möge heute das geerntet werden, was die große Äbtissin von Sankt Klaren einst unter so viel Tränen gesät hat.

H. Becher S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Adam, A., Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus. 8° (209 S.) Göttingen 1940, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. 6.50 M.

Bacmeister, E., Die Tragödie ohne Schuld und Sühne. kl. 8° (32 S.) Wolfshagen-Scharbeutz 1940, Westphal. Kart. 1.50 M.

Benz, R., Die deutsche Romantik. gr. 8° (488 S.) Leipzig 1940, Reclam. Geb. 10 M.

v. Brück, M., Im Lauf der Zeit. 8° (400 S.) Frankfurt 1940, Societäts-Verlag. Geb. 6.80 M.

Buchner, M., Friedrich Wilhelm Weber. 8° (400 S.) Dülmen 1940, Laumann. Geb. 5.80 M.

Crone, G., Didymus. Der Heilige Geist. 8° (108 S.) Steyl 1940, Missionsdruckerei. Kart. 1 M.

Driesch, H., Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis. gr. 8° (37 S.) Leipzig 1940, Pan-Verlag, Birnbach. Kart. 2.10 M.

Eberlein, K. K., Caspar David Friedrich, der Landschaftsmaler. gr. 8° (203 S.) Bielefeld u. Leipzig 1940, Velhagen & Klasing. Geb. 12 M.

Faßbinder, Kl. M., Die Stadt auf dem Berge. 8° (334 S.) Waldsassen 1940, Angerer. Geb. 5.70 M.

Freundorfer, J., Vorsehung, Leid und Krieg. kl. 8° (96 S.) Würzburg 1940, Echter. 1.20 M.

Freyberger, L., Baiwarisches und Barockes. 8° (134 S.) Innsbruck 1940, Rauch. Kart. 3.50 M.; Halbleinen 4.40 M.

Graber, R., Die letzen Dinge des Menschen und der Welt. kl. 8° (80 S.) Würzburg 1940, Echter. 1.20 M.

— Die Frohbotschaft vom sakramentalen Leben. kl. 8° (119 S.) Würzburg 1940, Echter. 1.20 M.

Guardini, R., Der Rosenkranz unserer Lieben Frau. 8° (76 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. 1 M.; geb. 1.80 M.

— Jesus Christus. I. Teil. gr. 8° (90 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. 2 M.

— Die christliche Liebe. Eine Auslegung von 1. Kor. 13. 8° (24 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. 0.75 M.

— Im Anfang war das Wort. 8° (28 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. 0.75 M.

— Das Harren der Schöpfung. 8° (76 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. 0.75 M.

Hengstenberg, H. E., Das Band zwischen Gott und Schöpfung. 8° (216 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Geb. 6 M.

Hodgson, L., Das Glaubensgespräch der Kirchen. Edinburgh 1937. gr. 8° (416 S.) Zollikon-Zürich 1940, Evangel. Verlag. 12.50 Fr.

Jedin, H., Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos. 8° (112 S.) Roma 1940, Casa Editrice S. A. L. E. R. Kart. 30 Lire.

v. Kienitz, E. R., Brautexamen. kl. 8° (36 S.) Freiburg 1940, Herder. Kart. 0.70 M.

Lützeler, H., Die Kunst der Völker. gr. 8° (404 S.) Freiburg 1940, Herder. 8.20 M.; geb. 9.80 M.

Martini, Fr., Heinrich von Kleist und die geschichtliche Welt. gr. 8° (136 S.) Berlin 1940, Ebering. 5.40 M.

Peterich, E., Sonette einer Griechin. gr. 8° (42 S.) Freiburg 1940, Herder. 1.40 M.; in Pappe 2 M.

Rima, J., Die Kirche als Corpus Christi Mysticum. 8° (174 S.) Roma 1940, Scuola Salesiana del Libro. 24 Lire.

Robertz, K., Held, Narr oder Heiliger? gr. 8° (92 S.) Würzburg 1940, Echter. 1.20 M.

Rüttenauer, I., „Ich wach zu Gott". 8° (35 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. 0.75 M.

Schaefer, D., Durch Christus zum Vater. gr. 8° (368 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 6.50 M.

v. Schmidt-Pauli, E., Höre uns Gott. kl. 8° (76 S.) Kevelaer 1940, Butzon & Bercker. Geb. 1.50 M.

Schneider, R., An den Engel der Wüste. 8° (31 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. 0.75 M.

Schöllgen, W., Christliche Tapferkeit in Krankheit und Tod. kl. 8° (87 S.) Würzburg 1940, Echter. 1.20 M.

Schultz, Fr., Klassik und Romantik der Deutschen. II. Teil. gr. 8° (443 S.) Stuttgart 1940, Metzler. 12 M.; geb. 14 M.

Staudenmeier, Fr. A., Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie. 8° (192 S.) Düsseldorf 1940, Mosella. Kart. 6 M.

Storck, K., u. N. Rocholl, Lebendige Familie. 8° (184 S.) Dülmen 1940, Laumann. Kart. 2.40 M.; geb. 3 M.

Störring, G., Psychologie der Beziehung zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen. gr. 8° (20 S.) Leipzig 1940, Akad. Verlagsgesellschaft. Kart. 1.30 M.

Thomas von Aquin, Grundlagen der menschlichen Handlung. 8° (695 S.) I. II., 49—70. Salzburg, Leipzig 1940, Pustet.

Weinert, H., Der geistige Aufstieg der Menschheit. 8° (308 S.) Stuttgart-W. 1940, Enke. 19 M.; geb. 20.80 M.

Winterswyl, L. A., Das nüchterne Zeugnis. 8° (31 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Kart. 0.75 M.

Woltereck, R., Ontologie des Lebendigen. 8° (484 S.) Stuttgart-W. 1940, Enke. 18 M.; geb. 20.50 M.

Demnächst erscheinen:

JOSEF PASCHER

Inwendiges Leben in der Werkgefahr

Kart. RM. 3.60, geb. RM. 4.60

Einer, der um den Reichtum des inneren Lebens weiß, spricht hier von seiner Gefährdung durch werkeifrige Frömmigkeit.



NIKOLAUS VON KUES

Der verborgene Gott

Lateinisch und deutsch

Übertragen und mit einer Einführung versehen von Dr. Fritz Stippel

Preis etwa RM. 1.80

ERICH WEWEL VERLAG KRAILLING VOR MÜNCHEN

UM DIE URZEIT DER ARISCHEN VORGERMANEN

Von Alois Cloß

In einem ersten Aufsatz (diese Zeitschrift 138 [1940] 48-54) beschäftigten wir uns mit der allgemeinen Lage in der heutigen Urzeitforschung und mit der Gruppe von Sonderfragen, an die jeder zuerst denkt, wenn vom Urzeitlichen die Rede ist, nämlich jenen über die ältesten Zustände der Menschheit und der Religion jenes Zeitalters. Daß auch noch die Anfänge der im Kulturlauf gewaltig emporgestiegenen Geschichtsvölker samt und sonders der Urzeit angehören und daß daher auch sie Gegenstand der Urzeitforschung sind, kommt uns meist zu wenig zum Bewußtsein. Dabei soll und darf nicht übersehen werden, daß bei den Ursprüngen der Hochkulturvölker und unter diesen wieder der erfolgreichsten von allen, der Indogermanen, gegenüber den ersten Menschheitsanfängen große Besonderheiten zu beachten sind, vor allem die Rolle der völkischen Eigenart als Wurzel der Kulturentstehung.

Mit dem Indogermanischen befinden wir uns zweifellos auf der kulturellen Gipfellinie der Menschheit. Bei aller Relativität des Kulturempfindens wird daran kaum gerüttelt werden können. Darüber zu streiten, ob diese Höhe rein zufällig auf Umwelt und bloßer Anhäufung von Kulturgütern beruht, oder ob sie aus der Natur des dahinter stehenden kollektiven Menschentums hervorgegangen ist, kann heute ebenfalls als müßiges Geschäft beiseite gelassen werden. Kultur als aus einer Volksseele lebendig erwachsendes Sondergebilde ist heute selbstverständliche Erkenntnis geworden gegenüber einer zu einseitigen Betonung der Geburt des Kulturhaften aus dem bewußt formenden Persönlichkeitskern. Beide Standpunkte müssen sich nur dann bekämpfen, wenn der eine den andern ganz leugnet oder ihn zu stark in der Kulturphilosophie vernachlässigt.

Als die WS (Wiener Schule) mit einigen ihrer Mitglieder an die in schriftleerem und vorläufig auch durch Funde noch nicht gesichertem Raum etwa zwischen dem 5. und 3. Jahrtausend v. Chr. sich bewegende Frage nach den Ursprüngen des Indogermanentums herantrat, war jene Erkenntnis in den Gemütern der Betreffenden noch nicht recht durchgebrochen. Teilweise glaubte man sich sogar dagegen grundsätzlich stellen zu müssen. So entstand ein alles Sachliche trübender Verdacht, es sei in solchen Arbeiten bewußt gegen die Ehrfurcht vor der Eigen- und Urständigkeit der Wurzeln des deutschen Wesens abgezielt, also gegen jene Geisteshaltung, auf welche der Rassengedanke am schärfsten bedacht ist und die schon früher das Erziehungsziel der Deutschen Volkskunde war. Aber auch den, der keinen Verdacht hegte, mußte ein vielleicht zu schwacher Sinn für das Ganzheitliche und gewissermaßen in jedem Teilchen Ganze des nationalen Volkstums bei solchen befremden, die an ein derartiges Gebiet sich herangetrauten.

Trotz dieser Ungunst der äußeren Ansatzverhältnisse bedeutete es in der Geschichte der Indogermanenfrage doch einen ganz neuen Abschnitt, daß sich die kulturhistorische Ethnologie einschaltete. Lange war der Gegenstand lediglich in den Händen der vorwiegend sprachkundlichen Indogermanistik mit stärkster Beteiligung der Germanistik gewesen, die durch Schlüsse aus dem gemeinsamen Sprachgut bei den verschiedenen indogermanischen Völkern möglichst weit in die Vergangenheit hinabzuschürfen suchten. Eigentlich verlief auch die Arbeit dieses ersten Abschnitts schon notwendig, wenn auch unbewußt, unter Anwendung der allgemeinen Grundsätze des Kulturvergleiches. Weil nur die genannten Wissenszweige die ausgedehnte Stoffkenntnis hinsichtlich des Indogermanischen und die Einsicht in das Walten verbindender Sprachgesetze vermitteln, stand der Anbruch des Themas vom Ursprung und der Urheimat des Indogermanen auch zunächst ihnen zu. Wer immer von einer andern Seite her sich darum bekümmern will, bleibt in allem auf ihre Vorarbeiten angewiesen. Mit Kossinna setzte dann als zweiter Abschnitt der großzügige Versuch ein, die Germanen in ihren verschiedenen Stämmen und als Gesamtvolk durch die Bodenaltertumskunde in urzeitliche Kulturprovinzen zurückzuverfolgen und auf diese Weise auch auf das indogermanische Wurzelgebiet zu stoßen. Je weiter man dabei vom Germanischen weg kam, desto dunkler wurde die Sache und desto aussichtsloser war es, die Lösung nur auf prähistorischem Weg zu erzielen. Menghin blieb grundsätzlich auf der Linie derer, die nichtsdestoweniger die Entscheidung in diesem Punkt allein der Prähistorie vorbehalten wissen wollen und sie auch lediglich von hier aus versuchen[1]. Genau an dieser Stelle

[1] Daß man prähistorisch in dieser Sache zu weit auseinandergehenden Ergebnissen kommen kann, beweist der Gegensatz: Menghin für das Ostseegebiet (allerdings nie in einer eigenen Schrift über diesen Gegenstand, sondern nur in seiner Weltgeschichte der Steinzeit) und Pittioni (WBfKL IV) für den eurasiati-

kommt es zum dritten Abschnitt, zum Eingriff vonseiten der Ethnologie der WS in das Gebiet. Dabei rüstete man sich sorgfältig im Universitätsbetrieb der Indogermanistik und der Germanistik (Koppers schon als Doktorant bei L. v. Schroeder und Al. Closs zur Vorbereitung auf das allgemein religionsgeschichtliche Lehramt bei Reichelt und Much[2]) sowie in lebendiger Berührung mit den Wiener prähistorischen Instituten darauf, die Forschungsweisen einer „Universalethnologie" wirksam auch auf die Indogermanen- und Germanenfrage zu übertragen. Die Hauptarbeit begann erst jenseits dieser Vorstudien mit der ethnologischen Beziehungsforschung.

Da war es nun keineswegs rein äußerlich bedingt, daß die WS, nachdem ihr schon vorher die ethnologischen Kulturkreise ins Wanken gekommen waren, am neuen Unternehmen in ihre entscheidende Schwierigkeit geriet. Auf dem neuen Boden hatte sie ja überall mit viel mehr Einzelheiten zu rechnen, wodurch sich die Untersuchung bei jeder Zelle des verschlungenen Fragegewebes, das zu bewältigen war, überaus verwickelte und der Stoff im ganzen schier über das einem Menschen Mögliche hinauszuwachsen schien. Schon das allein bedeutete aber eine Kraftprobe nicht bloß für den Arbeiter, sondern noch mehr für die Methode selber. Sie schien sich da in ihrer Zielsetzung zu übernehmen. Außerdem mußten sich auch bei sorgfältiger Handhabung natürlich alle Gefahrenpunkte dieses kulturhistorischen Verfahrens oder gar etwaige innere Fehleinstellungen bei einer derartigen Aufgabe noch viel mehr auswirken als sonst. Das galt besonders dann, wenn wirklich, wie behauptet wurde, das methodische Erbübel, das der Kulturhistorie als solcher im Blut lag, eine zu geringe Rücksicht auf das Volkhafte in den Kulturen war[3]. Schließlich kam noch dazu, daß sich die Völkerkunde, auf der bei aller Kulturhistorie das Schwergewicht ruht, gegenüber der urgeschichtlichen Schwester auf diesem neuen Gebiet in einer höchst nachteiligen Lage befand. Die Prähistorik hatte sich durch den von ihr gelieferten schlagenden Nachweis der altgermanischen Kulturhöhe und dadurch, daß sie die Kunde vom germanischen Lebensraum weit in die Urzeit hinab geführt hatte, ein anerkanntes nationales Verdienst erworben. Ihr Vorrang in der Germanenforschung gegenüber der Ethnologie war also gewissermaßen verbrieft. Alles, was sie in dieser Richtung erarbeitet hatte, schien von vornherein, genau so wie das berichtgeschichtlich erfaßbare germanische Wesen, hoch über den kulturell stehengebliebenen Gegenwartsprimitivvölkern und über jedem Vergleich mit ihnen zu stehen. Zum mindesten habe ein deutscher Forscher, so wurde später erklärt[4], in Abhängigkeitsfragen bei solchen Vergleichen sich immer zu Gunsten und nie zu Ungunsten des nationalen Erbes zu entscheiden. Stand so die Völkerkunde gegenüber der indogermanischen Kulturwelt schon ihrer Natur nach als ein wenig berechtigter Eindringling da, dann um so mehr, wenn sie als Kulturhistorik darauf ausging, Zusammenhänge vom Germanischen zum Ethnologischen hinüber aufzudecken. In diesem Punkt mündete ihr Unternehmen schon von der rein sachlichen Seite in die oben geschilderte kritisch geladene Ausgangsstellung.

Die bisher erschienenen Artikel dieser Gattung[5]

schen Kreis Richthofens. Obwohl aus der Schule Richthofens selber eine Ablehnung erfolgte (J. Kilian, Waren die Träger des nordeurasischen Kreises Indogermanen? Mannus 1938, S. 454 ff.), war der Versuch doch insofern dankenswert, als auch der Germanist F. R. Schröder, unabhängig von Brandenstein, auf dem Pittioni fußt, kurz vorher das Urindogermanentum einer „eurasiatischen" Kultur- und Völkergemeinschaft zugerechnet hatte (DLZ 1936, Sp. 1791), ohne sich dabei freilich auf den prähistorischen Kreis Richthofens zu beziehen.

[2] Die Fachgermanisten aus dem Kreise Muchs hatten bei der Erörterung, die sich entspann, Anspruch darauf, daß niemand meinen konnte, meine grundsätzliche Auffassung des Verhältnisses von Germanen- und Völkerkunde wäre auch die ihrige. Dem habe ich auch dadurch Rechnung getragen, daß ich schon in meiner Semnonenarbeit den Umfang meiner Much-Schülerschaft genau auswies und dann dies auch vor der Öffentlichkeit wiederholte (ARW 1938, S. 185). Much hatte einen geradezu bezeichnenden Sinn für Primitivgut im Altgermanischen. Dieser besonderte sich dann innerhalb eines Teiles der Schülerschaft in einer angesehenen volkskundlichen Richtung (Aal, Höfler, Stumpfl, Wolfram), während Much selber sich auch gegenüber unsern völkerkundlich kulturhistorischen Absichten unbefangen, ja sogar freundlich aufgeschlossen verhielt (vgl. „Anthropos" 1939, S. 448) und wenigstens mir persönlich in seinem Institut und Seminar jede Förderung zuteil werden ließ, obwohl ihm meine Einstellung bekannt war.

[3] Der Vorwurf darf nicht zu grob verallgemeinert werden. Auch Schmidt schreibt das, was er Urkultur (und Urreligion) nennt, nicht dem ersten Menschenpaar, sondern schon einem von diesem stammenden Urvolk zu (Bornemann a. a. O. S. 13). Von den andern haben der stark anthropologisch eingestellte Gusinde und der funktionalistisch gebildete Fürer-Haimendorf am meisten das Volk in der Kultur der Primitiven beachtet.

[4] Dieses methodische Prinzip wird von W. Wüst, dem neuen Herausgeber des Archivs für Religionswissenschaft, verkündet (ARW 1939, S. 86 ff.) und auch von J. W. Hauer nachdrücklich gefordert (ebd. S. 15 16 22 39).

[5] Diese sind: die Koppersche Studie über das Pferdeopfer, in der alle andern einschlägigen Studien des Gelehrten verzeichnet sind (Wiener Beitr. f. Kl. IV 1936), und W. Schmidt, Volk und Rasse[2], Salzburg-Leipzig 1935 (stark politisch orientiert). Ferner Cloß mit seiner Semnonenarbeit (WB IV) und „Das Heidentum der Altgermanen". Sonderdruck. Salzburg-Leipzig 1939. Schließlich Slawik über die Geheimbünde der Germanen und der Japaner (WB IV).

konnten sich jedenfalls nicht jener Stimmung erfreuen, die einen neuen Weg in der Wissenschaft erleichtert. Sie gerieten auch rasch in schweres Kreuzfeuer zwischen neugerichteter nationaler Altertumskunde, nicht-kulturhistorischer Völkerkunde und der Universalreligionsgeschichte Hauerscher Richtung. Da die Dinge jetzt erst recht im Gange sind, insofern die Angegriffenen noch nicht recht Gelegenheit hatten, sachlich zu erwidern, kann vorläufig nicht von dem gesprochen werden, was an jenen Versuchen vielleicht die Feuerprobe in stofflicher und theoretischer Hinsicht siegreich durchzustehen vermochte, und was etwa verfehlt war. Worum es aber noch mehr geht, das ist die Frage, ob nun der kulturhistorischen Forschung überhaupt jedes Recht und jede Aussicht auf Erfolg bei Indogermanenfragen von Grund auf für immer entzogen ist. Nach dem Anlageplan unserer Überschau wird die Antwort in der Form gegeben, daß wir lediglich das Wesentliche, das hinter diesem Streit liegt, an den beiden urzeitlichen Hauptwissenschaften kurz umreißen.

1. In der Prähistorik verhält es sich so: Die Bodenaltertumskunde hat die dem Urgermanentum zugehörige Kulturprovinz (ein Gebiet um die Ostsee und südlich bis zum Harz, etwa um 1800 v. Ch.) stichhaltig nachweisen können[6]. Daß diese Gegend auch der Bildungsherd der vorausliegenden indogermanischen Urgemeinschaft gewesen sein müsse, wird zwar vereinzelt behauptet, widerstreitet aber vielen gegenteiligen Beobachtungen nordischer Prähistoriker[7]. Dagegen herrscht wenigstens unter den deutschen Urgeschichtlern recht gute und wohlbegründete Übereinstimmung über den schnurkeramischen Kreis in Mitteldeutschland: er muß schon indogermanisches Gebiet gewesen sein, bevor es noch eine germanische Stufe gab.

An sich läge es nun gewiß nahe, diese Schnurkeramiker selber gleich als die Urindogermanen anzusehen, zumal, wie F. K. Bicker ausführt[8], gewisse Formenreihen von Geräten in Thüringen sich örtlich gut in eine ältere Schicht hinabverfolgen lassen. Doch ist die schnurkeramische Kultur als Ganzes von dieser Grundlage wieder so weitgehend verschieden, daß sehr wohl am Beginn der Steinzeit in jener Gegend an die Zuwanderung eines neuen Volkstums gedacht werden kann. In den Skeletten der schnurkeramischen Gräber läßt sich zwar kein Mischungsvorgang verfolgen, denn die fälischen und die nordischen Typen, die beiden Hauptrassen im Aufbau des heutigen Germanentums, erwiesen sich bei einer Untersuchung durch Heberer[9] dort schon fast gleichmäßig verteilt; aber es könnte sein, daß es sich bei jener Einwanderung um ein Ereignis der beginnenden Jungsteinzeit handelte und daß die Durchdringung rasch erfolgte.

Wer dem rassenpsychologischen Unterschied mehr Bedeutung zumißt als der körperlichen Außenform, wird von vornherein zwei seelisch einander so gegensätzlich gegenüberstehenden Rassen (trotz der beiden gemeinsamen heldenhaften Art zerfallen sie in Beharrungstyp und Bewegungstyp) zuschreiben, daß sie einmal jede für sich auch ein eigenes Volk gebildet haben. Das schließt natürlich nicht aus, daß sie wurzelhaft inniger miteinander zusammenhängen als mit andern Rassen. Das Cromagnonvolk reicht in seinen Ursprüngen bis in die Zeit des Aurignacmenschen zurück, während die Teutonordiker sich erst später herausgeprägt haben. Sie unmittelbar von der Form des Cromagnontyp als bloße Abart herzuleiten, geht nicht gut an, weil der Cromagnonmensch durchaus gesondert ist, Abspaltungen aber nur von unentwickelteren Formen ausgehen. Auch fällt auf, daß jene Schädelbildungen, die der heutigen nordischen Rasse am ehesten vorausgegangen sein könnten, am frühesten stark im Osten, vorwiegend in Mähren (Typus Brüx) begegnen[10]. Daß ein Wurzelschlag hellfarbiger europäischer Rassen überhaupt ganz gut in seinen ersten Anfängen noch viel weiter im Osten, im Altaigebirge, hätte entspringen können, in grauer Vorzeit natürlich, in der seinerzeit vom Eis freibleibenden, aber ganz umflossenen „sibirischen Tasche", ist die Ansicht Eickstedts. Auch Sieglin[11] stellte sich die Dinge ganz ungezwungen in dieser Richtung vor. Nordwesteuropa braucht deshalb keineswegs als Urstätte heller Rassen ausgeschlossen zu werden, nur war es dort nicht die kühle maritime Umwelt, die solches zustande bringen konnte (wie Reche meint), sondern starke Klimaschwankungen im Bereich des Diluvialeises. Für die Entstehung des Indogermanentums bleiben an sich beide Mög-

[6] Die beste Darstellung von Sprockhoff in der H. Hirt-Festschrift I S. 257 ff. — Über die Wirthschen Ideen von der Urzeit der Germanen siehe Al. Cloß, Heidentum der Altgermanen (a. a. O. S. 182 ff.).

[7] Nicht einmal Aberg, der bedeutendste Kenner und Gewährsmann in Sachen der nordischen Kultur, vertritt die Ostsee(Nord-)these. Siehe MWAG 1937, S. 140.

[8] F. K. Bicker, ein Bericht in KZ 1937, S. 24 ff.

[9] G. Heberer, in „Veröffentlichungen der Landesanstalt für Volkskunde zu Halle" 1938, Heft 10.

[10] Die von Kossina als Frühzeugen des nordischen Typs in Norddeutschland in Anspruch genommenen Schädel im Havelland (am Pribitzer See) sind nach H. Weinert (siehe diese Zeitschr. 138 [1940] S. 222, Anm. 29) nicht datierbar, sie können ganz gut erst neolithisch sein.

[11] W. Sieglin, Die blonden Haare der indogermanischen Völker im Altertum. München 1935. Siehe besonders seine auf S. 9 ff. mit Berufung auf Ratzel gemachten, nunmehr durch Eickstedt tiefer begründeten Ausführungen.

lichkeiten vom rein geologischen und anthropologischen Standpunkt aus durchaus offen. Eine Entscheidung fällt von dieser Seite her nicht.

Dafür läßt sich aber aus Tatsachen, die erst in allerneuester Zeit beweiskräftig herausgearbeitet wurden, klar erkennen, daß das cromagnoide Bevölkerungselement, heute noch als fälische Rasse in Schweden und in Westfalen, und vor Columbus auf den Kanarischen Inseln der beherrschende Typ, im alten Westeuropa noch stärker und ausgesprochen volkhaft ausgebreitet war, aber keineswegs als „Frühindogermanen" in Betracht kommen kann, obwohl man dies noch vor kurzem behauptet hat[12]. Funde aus dem Kreis Soest, seit 1934 durch Stieren und Heiderich untersucht (mir leider nur aus Zeitungsberichten zugänglich), bestätigen eine rassisch ziemlich gleichwertig cromagnoide Steinzeitbevölkerung von Westfalen bis Frankreich, die ohne merkliche Beziehung zu Mitteldeutschland dasteht. Dadurch büßen die Ergebnisse von Heberer die ihnen vom Autor zugeschriebene Beweiskraft gegen eine Mischung zweier verschiedener Völker zur schnurkeramischen Bevölkerung so gut wie ganz ein. Noch Wichtigeres wurde durch den heute gewiegtesten Kenner der Kanarischen Altertumskunde, den Wiener Ethnologen D. J. Wölfel[13], beigebracht. Er hat eine neue, die kanarische Prähistorie und (zum ersten Mal) die Sprache der Kanarier aufhellende Quelle veröffentlicht. Aus ihr geht nun einwandfrei hervor, daß sich dieser Restteil des neolithischen Cromagnonvolkes rassisch und kulturell zu den nordafrikanischen Berbern verbindet und zu den Germanen und Kelten nur so weit, als sie sich von demjenigen stark unterscheiden, was uns als arische Urgemeinschaft hinter den Indern und Persern und als noch ältere indogermanische Urgemeinschaft hinter allen indogermanischen Völkern durch sprach-, religions- und kulturvergleichende Arbeit an historisch überlieferten (also nicht urgeschichtlichen[14]) Quellen erkennbar ist.

Das alles mußte hier entwickelt werden, um genügend deutlich in die Erscheinung treten zu lassen, daß die Anfänge des Urindogermanentums prähistorisch noch gänzlich strittig sind und daß deshalb keine Aufstellung darüber irgend einen amtlichen Charakter beanspruchen kann. In der Tat sehen wir hervorragende Rassentheoretiker, wie insbesondere H. F. K. Günther, keineswegs die Ansicht teilen, daß die Urheimat der Germanen (um die Ostsee herum) notwendig auch die der Urindogermanen gewesen sein müsse. Die Wiener Ethnologen allerdings haben sich in jenen oben erwähnten Arbeiten zur alten Ostthese (Heimat in Südrußland) bekannt. Allerdings leidet diese daran, daß sie mit einem prähistorischen, wenigstens von der jüngeren Steinzeit nach abwärts, so gut wie leeren Raum arbeitet und ihre entscheidendsten Beweise vorwiegend aus dem ethnologischen Vergleich holt, von dem wir jedoch oben gehört haben, daß ihm für Germanen- und Indogermanenfragen durch die Rücksicht auf die rassentheoretische Auffassung vom nordischen Menschen und seiner Kultur ein gesinnungsmäßiges Veto entgegensteht[14a].

2. Mit der grundsätzlichen Berechtigung eines solchen Vetos gegen die beziehungsforschende Ethnologie in Dingen, die mit der Entstehung des Indogermanentums zusammenhängen, haben wir uns nun noch zu beschäftigen. Primitive stehen zu weit ab von den Indogermanen mit ihrer Kulturhöhe und ihrer Kulturkraft, als daß angenommen werden könnte, sie hätten indogermanisches Volkstum mitgestalten können oder stünden ihm auch nur wurzelhaft nahe. Man braucht sich gegen diesen rassentheoretischen Grundsatz nicht zu wehren und kann doch ethnologischer Kulturhistoriker mit Bezug sogar auf die Germanen sein. Was nämlich die bisherigen Arbeiten dieser Art betrifft, so haben sie keineswegs, wie Hauer in unverständlicher Verkennung immer wieder behauptet[15], den Standpunkt verteidigt, die Indogermanen oder gar die Germanen hätten alles von auswärts „entlehnt". Wir haben bloß nähere und entferntere Urgemeinsamkeiten mit andern Völkerfamilien vertreten

---

[12] Huth, Germanien. Monatshefte für Germanenkunde. 1937, S. 50 ff.

[13] D. J. Wölfel und Leonardo Torreani, Die Kanarischen Inseln und ihre Bewohner. Leipzig 1940. (Siehe meine Besprechung „Anthropos" 1940.)

[14] Prähistorische Spuren der urindogermanischen Religion gibt es nicht. G. Wilke, Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung (Leipzig 1933) und J. Strzygowski, Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst (Heidelberg 1936; Besprechung „Anthropos" 1938, S. 983 ff.), fußen auf recht anfechtbaren Rückdeutungen aus der Zeit später einzelvolklicher Aufspaltung.

[14a] Ernst zu nehmende sachliche Gründe für einen beträchtlichen inneren Abstand zwischen sämtlichen alteuropäischen Urzeitkulturen und den heutigen Naturvölkern brachte F. Keiter (Rasse und Kultur II, Stuttgart 1938, S. 27 ff.) vor, ohne damit freilich den Gedanken an einen entfernteren, bald engeren, bald weiteren Zusammenhang schon in jeder Hinsicht widerlegt zu haben.

[15] ARW 1939, S. 16 ff. Entlehnungen nahm Cloß für die Germanen nur dort an, wo durch die Quellen bezeugte Bräuche nach dem damaligen Stand der Forschung ganz allgemein als so stark ungermanisch empfunden wurden, daß man den Berichterstatter Tacitus deswegen mitunter sogar der bloßen Fabelei bezichtigte, nämlich beim semnonischen Eintrittsritual (Fesselung aller beim Opfer und ein Nichtaufstehendürfen nach unvorhergesehenem Sturz im heiligen Bezirk. Zu letzterem Brauch, der besonders fremd anmutete, siehe jetzt eine gute Verbindungslinie nach Skandinavien: S. Gutenbrunner, Acta phil. Scand., Kopenhagen 1940, S. 103 ff.).

und dabei wieder nur mit solchen Gruppen gerechnet, die selber irgendwie bedeutsam in den Kulturgang einzutreten vermochten. Die Polynesier wird ja wohl überhaupt niemand mehr von der Nähe zu den Indogermanen ausnehmen wollen, obwohl sie rassisch nicht dem nordischen (und fälischen), sondern dem mediterranen Typus nahestehen. Desgleichen dürfte hinsichtlich der Finnen, die Flor am hartnäckigsten in die Indogermanenfrage eingeschaltet hat, kein allzu großes grundsätzliches Bedenken bestehen. Es bleiben also nur die Turko-Mongolen. Sie sind in der Tat der ärgste Stein des Anstoßes geworden, weil ihnen, den rassisch so weit Abstehenden, insbesondere von Koppers zugetraut wurde, mit den Indogermanen in einem näheren Verhältnis von Urgemeinsamkeiten gestanden zu haben[15a].

Der Hinweis auf den Unterschied zwischen turkomongolischer Sprachfamilie und mongolischer Rasse nützt hier nicht viel, denn es wird sich kaum leugnen lassen, daß der turkomongolische Sprachstamm jener ist, in dem die mongolide Rasse am stärksten in eine hochkulturliche Eigenentfaltung eintrat. Dabei bleibt es bei den gegebenen Verhältnissen durchaus sinnvoll, im Gobineauschen Sinn zu fragen, ob sie ohne ein starkes, besonders in den Turkvölkern aufgegangenes hellrassiges Element zu dieser Entfaltung gekommen wäre. Der starke Anteil einer solchen Rasse insbesondere an Fürstengeschlechtern wurde nicht bloß von H. F. K. Günther, sondern auch von Eickstedt behaupet und, man kann ruhig sagen, gut begründet[16]. Da kann sehr wohl manches auf Übertragung von den Indogermanen zu den Turkomongolen beruhen. Vielleicht gehört dazu, was Hauer über die Umwandlung des Dioskurenpaares ins Turkomongolische ausgeführt hat. Denn auch in China läßt sich ein solcher Vorgang am Brüderpaar Ho-Ho zum mindesten wahrscheinlich machen[17], während man bei den Finnen für die Dioskuren kaum schwache Spuren antrifft[18]. Ganz sicher irrt aber Huth mit seiner Behauptung, auch der mongolische Feuerkult beruhe auf solchen Einflüssen[19]. Wäre dieser erst mit gewissen Herrschergeschlechtern nach Innerasien gekommen, dann wäre es eben das Staatsfeuer (und am Ende auch die Vestalinnen) gewesen, so aber findet sich bei diesen Völkern überhaupt nur das private Herdfeuer und dieses, wie Dyrenkova[20] für die türkischen Teleuten und Sandschejew[21] für die mongolischen Burjäten gezeigt haben, als ganz altes, fast bei allen Stämmen verwurzeltes Volksgut. Hierin schließen sie sich bedeutsam durchaus im Gegensatz zu den Tungusen, die keinen Herdfeuerkult haben, mit der altarktischen Schicht (ein durchaus ethnologischer Begriff) zusammen, die Hauer neuerdings für die Entstehung des Urindogermanentums in Anspruch nimmt. Sie hängen in diesem Punkt auch mit vielen nordamerikanischen Völkern zusammen[22], deren rassische Zugehörigkeit (ob stärker europid oder stärker mongolid) erst noch näher festgestellt werden müßte. An diesem Beispiel sieht man wohl eindrucksvoll genug, wie vorsichtig man mit einem Veto gegen die Kulturhistorie in rassentheoretischen Untersuchungen sein muß, wenn man sich nicht den Weg zu tieferen Erkenntnissen selbst künstlich verrammeln will. Dabei darf man sich natürlich nicht verhehlen, daß die Ursprünge des Mongolentums nicht weniger urzeitlich sind als die des Indogermanentums, nur daß wir für die innerasiatischen Völker bei weitem nicht über die sprachgeschichtlichen Vorarbeiten und über die Unmenge von kulturgeschichtlichem Ausgangsstoff verfügen, an welche in Europa insbesondere für alles Indogermanische die beiden spezifischen Urzeitwissenschaften Ethnologie und Prähistorie mit ihren Bemühungen erfolgreich anknüpfen können. Gewiß ein ernster Grund zur Vorsicht und Genügsamkeit auf diesem Gebiet!

Alles in allem wird aber nach den vorgebrachten Überlegungen kaum mehr ein sachlich begründetes, grundsätzliches Hindernis einem weltweiten ethno-

---

15a In der Frage einer eigenen Hochkulturkraft der mongoliden Rasse fällt nach der positiven Seite u. a. sehr ins Gewicht, was inzwischen Keiter (a. a. O. S. 60 ff.) über die bei dieser Rasse besonders starke Menschenballung als günstige Allgemeinvoraussetzung des Aufstieges von Hochkulturen ausgeführt hat.

16 E. Eickstedt, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit, Stuttgart 1934, S. 273 ff.

17 L. Sternberg, Le culte jumeaux en Chine et les influences indiennes. Sbornjik Mus. Anth. i Ethn. pri Akadj. Nauk VI, 1927, S. 1 ff. Die Plastiken auf Tafel 1, Figur 2 und 3, sowie die Bilder, ebd. Sbornjik V, 1917/25, S. 270—289, beweisen die volle Anpassung des heroischen Brüderpaars an die Niedlichkeit des chinesischen Wesens.

18 Vereinzelt, für die Wogulen, ist ein den Menschen hilfreiches Paar von Söhnen des Schöpfers Kors Torum bezeugt. Vgl. Czaplicka, Aboriginals of Sibiria, Oxford 1914, S. 288 ff.

19 O. Huth, Der Feuerkult der Germanen. ARW 1939, S. 108 ff.

20 N. P. Dyrenkova, Kult ognja i Altaicev i Teleut. Sbornjik Mus. Anthr. i Ethn. pri Akadj. VI. Leningrad 1927.

21 G. Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Anthropos 1927, S. 583, und 1928, S. 967.

22 Gute Zusammenstellung und Gliederung von zwei Typen (Profanherd kultisch behütet, das Feuer im heiligen Kegeldachzelt) bei W. Schmidt, UdG VI, 1935, S. 75 f. Diese und die beiden in den vorigen Anmerkungen genannten Arbeiten übersehen zu haben, ist einer der vielen das Ergebnis entwertenden Fehler des an sich ideenreichen und anregenden Huthschen Versuches.

logischen Vergleich auch in indogermanischen und germanischen Angelegenheiten zum Zweck eines tieferen Eindringens in urgeschichtliche Verhältnisse in den Weg gelegt werden können. Der Vergleich selbst wird freilich erst dann recht gedeihen, das hat uns die Erfahrung deutlich gelehrt, wenn in Zukunft die gerade an diesen Arbeiten neu aufgetauchten Fragen bis ins Kleinste durchverfolgt und geklärt werden und wenn Rassenkunde in der Form der Rassenpsychologie in die Arbeitsweise ernsthaft mit hereingenommen wird.

Aus dem in den beiden vorhergehenden Abschnitten Gesagten folgt aber von selbst, daß auch eine weitere Verteidigung der älteren, nunmehr stark bedrängten Ansicht von einer östlichen Herkunft der Urindogermanen, wenn sie rein wissenschaftlich bestimmt ist, weder als gegen die nationale Ehre gerichtet noch als den wissenschaftlichen Fortschritt hemmend geächtet werden kann. Ersteres nicht, weil prähistorisch zum mindesten von der Schnurkeramik an alles strittig ist und weil völkerkundlich keine Entlehnung der germanischen oder indogermanischen Kultur von außen her vertreten, sondern hauptsächlich die Frage nach Urgemeinsamkeiten und, wie diese sich verteilen, gestellt wird. Das zweite nicht, weil sachlich noch keineswegs alles, was früher einmal als entscheidend für eine Ostheimat angesehen wurde, widerlegt ist und noch dazu von drei Seiten her sogar Neues zur Sprache gebracht wurde. Im Rassenkundlichen wuchs die Erkenntnis vom Vorhandensein mindestens zweier hellfarbiger Bevölkerungsteile im alten Zentral- und Nordasien zu, nämlich der blonden Usenen und Kirgisen auf der einen[23] und der paläoasiatischen Rasse[24] auf der andern Seite zu. Dadurch verstärkten sich die früher erwähnten Möglichkeiten für die Entstehung auch der teutonordischen Rasse im Altaigebiet um ein beträchtliches. Von der Indogermanistik her haben sich erst jüngst zwei namhafte Forscher, jeder von einem andern Standort aus, der eine, Nehring, durch eine Verbindung des alten rückschließenden Verfahrens mit Prähistorik und Rassenkunde, der andere, Brandenstein, ganz neuartig und höchst verdienstvoll auf dem Weg der Scheidung einer älteren und einer jüngeren indogermanischen Entwicklung mit Hilfe der Etymologie für die östliche Herkunft der Urindogermanen entschieden[25]. Liegt in diesen Arbeiten der Schwerpunkt mehr in einer neuartigen Gliederung und Bearbeitung des uns quellenmäßig erreichbaren Indogermanischen, so hat die Ethnologie, und eigentlich sie allein, eine einheitlich geschlossene Summe neuer Tatsachen in die Waagschale geworfen, mit dem man sich früher überhaupt nicht auseinandergesetzt hatte, eben jene Vergleichspunkte mit den Völkern östlich von den alten Ariern. Weil nur von hier aus ein Zustrom in stofflicher Beziehung von größerem Ausmaß erfolgte, fällt auch der kultur- und motivvergleichenden, d. i. also der kulturhistorischen Völkerkunde noch am ehesten die gewiß unangenehme, aber immer sehr ernst zu nehmende Pflicht des defensor vinculi zu. In dieser Aufgabe hätte sie in methodischer Hinsicht auch dann vorläufig noch am Platz zu bleiben, wenn wirklich der Kampf schon endgültig gegen die Ostheimat entschieden wäre. Denn offenkundig ist es auf diese Weise möglich, neue, wichtige Sachverhalte noch genauer an den Tag zu bringen[25a]. Daß wenigstens in dieser Richtung jene heißumkämpften Wiener Untersuchungen unter allen Umständen einen achtenswerten Ertrag eingebracht haben, gibt sogar Hauer zu[26]. Was jene

[23] Hierüber Näheres bei Bogoras, Sbornjik Mus. Anthr. i Ethn. pri Akadj. Nauk VI, 1927, S. 55 ff. (Die chinesischen Annalen reden von rothaarigen und blauäugigen Völkern, die sogar innerhalb Chinas gelebt haben.) Bogoras meint (S. 58), daß diese blauäugigen, langköpfigen „asidischen" Völker der chinesischen Überlieferung mit den Finnen zu tun hätten und keineswegs so hellfarbig gewesen wären; es ist dies aber nicht beweisbar und im ganzen wohl auch nebensächlich.

[24] J. Czekanowski, Zur Anthropologie der Ugrofinnen. In „Mémoires de la Société Finno-Ougrienne" 1933, S. 65 ff.

[25] Beide WBfKL IV. Die Einwände Hauers (ARW 1939) und Spechts (KZ 1939) gegen die von Brandenstein ergebnisweise vertretenen nomadistischen Anfänge der Indogermanen haben gewiß viel für sich, ohne daß aber die Schärfe der Kritik den Forschungswert des ganzen Brandensteinschen Verfahrens völlig zerstören könnte. Einen urindogermanischen Nomadismus hatte auch schon Koppers in seiner gleichzeitigen Pferdeopferstudie aus ethnologischen Gründen aufgegeben. Eine Ostthese kann in Zukunft auf den Nomadismus wohl auch kaum mehr aufgebaut werden. Das sagt aber noch lange nicht, daß nicht wenigstens eine protoindogermanische Schicht noch nomadistisch war, oder daß nun, da die Urindogermanen wohl endgültig bereits als Ackerbauer anzusehen sind, schon ihre norddeutsche oder gar skandinavische Heimat wie von selbst sicherstünde.

[25a] Mit Rücksicht darauf ist es erfreulich, daß erst jüngst wieder einer den Kaukasus in neuartiger Weise geltend machenden Stimme zu Gunsten der Ostthese, nämlich dem Georgier Margwelaschwili, im Fachorgan der deutschen funktionalistischen Ethnologie Raum gegeben wurde (Z. f. Anthrop., Völkerf. u. kol. Kulturwandel 1940, S. 17 ff., insbesondere S. 19).

[26] Hauer sagt in seinem scharfen Angriff gegen das Indogermanenwerk der WS (WBKL IV): „Man wundert sich immer wieder, welche Fülle von Stoff diesen Autoren zur Verfügung steht, und ist beeindruckt von dem Fleiß, mit dem alles oft von weit her zusammengetragen wird. Auch soll nicht verschwiegen werden, daß die Koppersschen Bemühungen, ethnologische Betrachtungsweisen in die Germanenfrage einzuführen, sehr anregend wirken und uns den Blick öffnen für Tatsachen, die leicht übersehen werden. (Von Cloß gesperrt.) Aber die Art, wie

von den Ethnologen behaupteten Urgemeinsamkeiten betrifft, so bleiben bei allen erhobenen Einwänden die betreffenden Tatsachen noch immer recht bedeutsam zum mindesten für Vorgänge, die unmittelbar vor der Bildung des Urindogermanischen, d. i. im Protoindogermanischen liegen und deshalb zur Indogermanenfrage sehr wohl Bezug haben.

Erweitern wir nun zum Schluß den Gesichtskreis wieder vom Besonderen auf das Allgemeine, dann brachte der abgeschlossene Bericht wohl durch sich selbst die Rechtfertigung dafür bei, warum er zu keiner Übersicht über die in Deutschland besonders hochgeschätzten, eifrig betriebenen und dort auch besonders erfolgreichen Grabungen und Feldforschungen der Bodenaltertumskunde zwischen dem Ende des Weltkrieges und dem Anfang des deutschen Schicksalskampfes geworden ist. An sich bedarf das bei dem bedeutenden Zuwachs an Neuerkenntnissen, der in den letzten zwanzig Jahren hinsichtlich des in der Urzeit gelegenen germanischen Siedlungsraumes, seiner Ausbreitung[27], seiner Kultur[28] und seiner Religion[29] mannigfach zu verzeichnen ist und unser Bild vom germanischen Altertum in nennenswerter Weise vervollkommnet hat, einer Begründung. Sie ist aber mit unseren Ausführungen schon gegeben. Noch wichtiger als alles Stoffliche war es eben, sich Klarheit darüber zu verschaffen, wie es um die neue Sicht bestellt sei, die nach dem Weltkrieg in die Urzeitforschung hineinkam, als sie kühn ihren Bereich von der bloßen Bodenaltertumskunde weiter spannte zum Rahmen einer urzeitlichen Universalwissenschaft. Das abschließende Urteil über diese Entwicklung kann nunmehr auf Grund der Erfahrung von über fünfzehn Jahren so formuliert werden: Zweifellos steht da einer noch recht verworrenen grundsätzlichen Meinungsverschiedenheit ein wirkliches Verdienst gegenüber, das sich die Kulturhistorie an den beiden umstrittensten Randgebieten des Urzeitlichen erworben hat. Dieses liegt vor allem in einer Beunruhigung alter, im Aufwerfen neuer Fragestellungen und im größtmöglichen Tiefgang einer an sich durchaus berechtigten, allenthalben befruchtenden, aber doch im einzelnen sehr zur Vorschnelligkeit geneigten Auffassung vom Kulturverlauf. Die Methodik dieser Kulturhistorie hat sich noch in mannigfacher Beziehung zu läutern. Ihr Kern bleibt aber unerschüttert, ihre besondere Zielhaftigkeit in der Erforschung des Urzeitlichen unbestreitbar. Ihre Mitarbeit aber, die Zukunft wird es noch deutlicher lehren, ist überall dort, wo Urzeitliches gefragt ist, nicht zuletzt bei rassentheoretischen Untersuchungen, schlechthin unerläßlich. Der ihr eigene Blick nach allen Seiten wird durch das äußere und innere Lodern eines neuen Tages im Leben unseres Volkes nicht weniger gefördert als durch die kühle Gesetzlichkeit eines streng gezügelten Wissenschaftsbetriebes. Und von der Höhenlage des deutschen Volkstums aus wird ihm erst recht ein volles Überschauen und Zusammenschauen möglich.

Nachwort der Schriftleitung. Was der vorliegende Beitrag auf einem wissenschaftlichen Teilgebiet als Ergebnis der Entwicklung der Urgermanenforschung darbietet, berührt sich eng mit dem Gedanken, die Professor Dr. W. Schultze in seiner programmatischen Rede zur Eröffnung einer neuen wissenschaftlichen Akademie des NSD.-Dozentenbundes der Universität Gießen am 3. November 1940 ganz allgemein für die jüngste Vergangenheit und die Aufgaben der Zukunft ausgesprochen hat. In folgerichtiger Weiterführung der geistigen Linie seit 1933 bedeutet der Augenblick „das Stadium der Weltentscheidung", die durch „die geistige Stärke des germanisch-deutschen Menschen" herbeigeführt wird. In der Tat muß es unsere Aufgabe sein, von einer sachlichen, unerschütterlichen Mitte her zu einer „einheitlichen Grundausrichtung aller Fachwissenschaften" zu kommen. „Geschlossene und entschlossene Persönlichkeiten" werden dieses Ziel erreichen.

diese Tatsachen in der Beweisführung verwendet werden, fordert unsere schärfste Kritik heraus." Dabei, so scheint es wenigstens, ist Hauer selber nicht gegen die Kulturhistorie an sich. Denn auch für ihn liegt die Lösung der Indogermanenfrage nur in einer universalhistorischen (also keineswegs bloß in einer prähistorischen) Methode.

[27] Hier wäre insbesondere das Neueste über die Verhältnisse im Grenzgebiet (Carnuntum und Altbachtal bei Trier; siehe auch E. Gamilscheg, Romania Germania, Berlin 1935) sowie über die bodenkundlichen Spuren der Germanen in der Ostmark und in Mähren (Beninger) zu erwähnen.

[28] Von besonderer Bedeutung die Grabungen der SS Forschungsgemeinschaft im ehemaligen Semnonenland an der Havel, dem Urgebiet der ganzen suebischen Stammesfamilie. Reinerths verdienstliche Arbeiten über das Federseemoor in Württemberg betreffen viel mehr Indogermanisches bis herauf zur Hallstattzeit als das Germanische.

[29] Auf deutschem Boden gelegen, aber vorgermanisch und wohl überhaupt auch wurzelhaft fremdgermanisch, sind die magdalenienartigen Felsritzungen im Altmühltal der bayrischen Ostmark sowie Spuren von einer runden Dorffeuerstätte bei Göttingen (S. Crome, Mogk-Festschrift 1924, S. 510 f.). Germanenkundlich bedeutsam erscheinen vor allem das von Guthjahr beschriebene Hundebauopfer von Teltow, ferner die jetzt auf Grund neu zu Tage getretener Überschneidungen der Schichten nach Richthofen am ehesten als ostgermanisch zu deutenden Opfergruben von Lossow, schließlich die Studien W. Gehls an isländischen Kultstätten (Mannus 1939).

ADALBERT STIFTER

Von Hubert Becher S. J.

Mehr noch als die große Gesamtausgabe Stifters, die „die Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen" veranstaltete, hat der Insel-Verlag[1] dazu beigetragen, Stifters Werke in unseren Tagen zu verbreiten. Freilich ist er nicht die Ursache der neuerwachten Liebe zu dem stillen Dichter aus dem Böhmer Wald, sondern hat, wie so oft, frühzeitig jene geistige Nähe verspürt, die unsere Gegenwart mit Stifter vereint. Zwar hatte man seine Studien nie ganz vergessen, aber die großen Romane, der „Nachsommer" und „Witiko", sind doch erst in unsern Tagen verstanden worden. Eine merkwürdige Tatsache, daß unsere so erregte Zeit der Stille des Dichters gerecht zu werden vermag!

Eine eigentümliche Verhaltenheit, die dennoch den geduldigen Leser in ihren Bann zieht, liegt über Stifters Schriften ausgebreitet. Sie lebt in den ausladenden Satzreihen mit ihrem schönen und reinen Deutsch, ihren wohlgefügten Ordnungen, unter denen doch einzelne Satzkrüppel sind, die jeder deutsche Boileau tadelt und die doch das Ganze nicht entstellen[2]. Es ist so, als ob die Sprache Stifters vermitteln wollte, was die Heilige Schrift von der göttlichen Gestalt schreibt, daß sie nicht im Rollen des Donners und dem Brausen des Sturmes erscheint, sondern in dem Säuseln des Lüftchens, das längs des Baches hinab durch die fruchtbaren Büsche ging (II 389). Die Wahrheit und Schönheit, die der Dichter kündet, der innere Gehalt ist wie ein leiser Atem. Es bedarf der Ruhe des Lesers, daß er ihn wahrnehme. Er ist eine geistige Kraft, deren Gesundheit sich gerade durch die unscheinbare und gelassene Regelmäßigkeit offenbart. Man kann ihn am ehesten vergleichen mit der Heimat des Dichters, deren Wesen er verkörpert. Die unendlichen Wälder des Böhmer Waldes leben in ihm. Selbst der stillste Tag läßt in diesem Waldgefilde ein leises Rauschen und Sausen spüren, ohne daß man wüßte, woher es kommt, und trägt die Ruhe und Kraft und Bewegung der ewig bleibenden und ewig schaffenden Natur in sich. Noch heute spürt man an den Ufern der verschwiegenen Waldseen, was den Dichter einst erfüllte. Wenn der sanfte Ton der Flöte und der liebliche Gesang der menschlichen Stimme von weit her das Ohr berührt, das Auge über die stille Fläche des Wassers und die trotzig bemoosten Wipfel der uralten Stämme hinschwebt, wer wartet dann nicht darauf, daß wieder dort drüben am begrasten Ufer der Hirsch erscheint, wie die Clarissa des ‚Hochwaldes' ihn sah, das Bild des Lebens, friedlich inmitten des Waldparadieses?

Die Natur hat Stifter zum Dichter gemacht. Sie war für ihn das Schönste, was es gibt. Die unscheinbarste Pflanze, das gemeinste Unkraut umtastete sein Auge mit ehrfürchtiger Liebe. Zugleich aber sah er das Kleinste im Ganzen, mit den steilen Felsriffen, den sanft geschwungenen Höhen, dem dunklen Walddickicht und der heide- und beerenbestandenen Lichtung, den lieblichen Breiten der Felder und Wiesen, den Häusergruppen und stillrauschenden Wassern. Nicht nur Hebbel hat diese sanfte Zeichnung der Natur verkannt und Stifter in seinem Innern verletzt, da er ihn nur als Zeichner des Pflanzenhaften zu kennen schien. Der Dichter fand in dem von Menschenhänden noch nicht berührten Antlitz der Natur einen Ausdruck der Tugend und wußte, daß es die Seele allein sei, die alle innere Größe hinaus in das Gleichnis der Natur legte (I 241). Nicht die Naturkunde war sein Anliegen, sondern der Mensch.

Seine Aufgabe war die Bildung des Menschen. Er diente ihr als Lehrer in Wien und in seiner Tätigkeit für die Besserung des Schulwesens von Oberösterreich. Auch seine Dichtung hat kein anderes Ziel. Schule und Schulung müssen des Menschen Verstand wecken. Er muß lernen, die Gegenstände zu beschauen. Aber das ist erst der Anfang. Viel wichtiger ist es, das Innere zu erregen, damit sich das Herz und das Gemüt des Menschen der Gegenstände langsam bemächtigt und sie verarbeitet. Dann erst entsteht das Wollen, die innere Tätigkeit wendet sich der Außenwelt zu und erzeugt die Tat (Lesebuch VII). Das Lesebuch, das Stifter mit seinem Freund Aprendt herausgab, bietet den an-

[1] Adalbert Stifter, Gesammelte Werke in 7 Bänden mit einer Einleitung von Max Mell, hrsg. von Max Stefl. Bisher erschienen: Studien I (688 S.); II (720 S.); Der Nachsommer IV (880 S.); Kleine Schriften VI (611 S. u. 10 Bildtafeln). Leipzig 1939/40. Geb. je M 6. —. Adalbert Stifter und J. Aprendt, Lesebuch zur Förderung humaner Bildung. Faksimiledruck. Dazu die Briefe Stifters zum Lesebuch [Schriften der Corona XVIII]. 8° (360 u. 14 S.) München-Berlin 1938, Oldenbourg. Geb. M 6.50.

[2] In der vorliegenden Ausgabe hat Stefl mit unendlicher Mühe die Stiftersche Sprache wiederhergestellt. Der Lautwert der Worte soll dem des Dichters gleich sein; der Rhythmus seiner Sätze gewinnt durch die reiche Verwendung des Beistrichs jene Gehaltenheit, wie sie der geistige Inhalt verlangt. Stefl hat die rechte Mitte getroffen zwischen einer unnützen Wiedergabe einer veralteten Rechtschreibung und einer gedankenlosen Anwendung heutiger Regeln. Da, wo eine Abweichung von der Schreibung der Gegenwart einem Empfindungsgehalt der Dichtung entspricht, ist es berechtigt, das Alte wiederherzustellen. Hier recht zu entscheiden, muß man schon ein großer Kenner des Dichters sein. Die Ausgabe zeigt, daß der Verlag sie einem solchen anvertraut hat.

schaulichen Beweis dafür, daß Stifter im Humanismus, der allgemeinen menschlichen Bildung, über die Kenntnis des Technischen und Lebensnotwendigen den Menschen emporheben wollte zur inneren Erkenntnis des sittlich Schönen, des Würdigen, das in der Kunst seine Vollendung erreicht. In einem Ausmaß, das in der damaligen Zeit auf Verständnislosigkeit stieß, sammelt er dort das Wertvollste aus der Antike, dem Alten Testament und der Geschichte der deutschen Vergangenheit, bei der er von den Ursprüngen des Germanischen ausging.

Vollendet schien ihm erst dann die Bildung zu sein, wenn sie nach Erwerb reicher Kenntnisse und dem Aufstieg zu sittlichem Handeln in seiner ganzen Breite so sehr in den Kern des Wesens einging, daß sie Natur wird und schon die Ahnung des Herzens das Rechte herausspürt. Wie das Kind in seiner Unschuld nicht an sein Ich denkt, sondern die Sache spielt, die ihm das Einzige ist, das da gilt (II 480), so soll auch der vollendete Mensch handeln. Dann ist er ein Charakter. Das ist das einzige, was er zu erreichen vermag. Was Goethe in seinem bekannten Gedicht „Natur und Kunst" sagte, ist der Inbegriff des Bildungszieles Adalbert Stifters. Dazu gehört wesentlich eine gewisse Ruhe und Gelassenheit des Handelns. Immer, wo die Selbstschöpfungen gewaltig aus dem noch jungen und wachen Herzen kommen, ist der Mensch noch nicht im Besitz seiner Kraft. Leicht und schnell verwelkt ein solches Handeln (II 486). Nur wer das Kindliche, Unbewußte, Einfache, Einsame, ja oft Einfältige in sich hat und aus dieser inneren Ruhe und Sicherheit schafft, hat sein Ziel erreicht.

Diesem Menschenbild entspricht auch die Forderung, die Stifter an den Erzieher und den Dichter, den Bildner des Volkes im vollsten Sinn des Wortes, stellt. Er sei gut, einfach, gelassen und edel, damit die Echtheit seines Wesens in die Seele übergehen kann. Auch beim Dichter ist das Wichtigste die sittliche Haltung, da selbst das Genie von ihm bezeichnet wird als das geistig Gesündeste im Blühen aller geistigen Eigenschaften bei vorwiegender Schöpfungskraft. Der große Dichter wählt darum gern den einfachen Stoff, und die mittelalterliche Kunst hat das Geheimnis ihrer Größe gerade in ihrer Schlichtheit und Ruhe. Das große und einfache Herz des Künstlers gibt den Dingen ihren Wert. Es bewahrt auch vor der Gefahr, in der Dichtung ein sittliches Wörterbuch zu geben. Der geistige Schöpfer muß die objektive Gültigkeit der Welt sehen und so reich, als es nur möglich ist, in wechselseitiger Beleuchtung darstellen. Die Innerlichkeit eines Menschen ist es, die seinem Werk das Siegel und den Geist aufdrückt. Inmitten der Unruhe von 1848 ruft er dem ganzen Stand der Schriftsteller zu: „Geben wir uns am Eingang der neuen Zeit das Wort, alles Große, Ehrenhafte und Verantwortliche unseres Standes getreu ins Auge zu fassen und in Wirksamkeit zu setzen, geben wir uns das Wort, alles Unehrenhafte, alles, was durch die Schrift oft niedere Zwecke anstrebt oder die hohen auf niedrige Weise, dergestalt, wie durch ein unsichtbares Ehrengericht, von uns zu verbannen, daß, wo es noch auftaucht, es sogleich von den Lesern als ein solches anerkannt werde, das mit unserem Stand nichts gemein hat und aus ihm herausfällt" (IV 10).

In der Naturschilderung sieht Stifter das einzelne als Glied des großen Ganzen. So ist ihm auch der Mensch immer verbunden mit der Gemeinschaft, die ihn umgibt, immer Glied einer Kette, die ihren völkischen Ursprung in den Urzeiten hat. Der Sinn der Liebe bei Stifter ist der, daß sie die Menschen miteinander verbindet; sie ist nicht jene Kraft, die die Tiere erst tierisch macht, sondern jene geistige Macht, die den Menschen zum Engel des Himmels und der Sitte erhebt (I 348). Die Liebe verbindet die Reihe der Menschengeschlechter: „Allein der große goldene Strom der Liebe, der in den Jahrtausenden bis zu uns herabgeronnen durch die unzählbaren Mutterherzen, durch Bräute, Väter, Geschwister, Freunde" ist das, was die Geschichte gestaltet. Stifter beklagt es, daß man dies leicht vergißt und das andere, die Ausnahme, den Haß in tausend Büchern aufschreibe. Er selbst setzt solcher Geschichtsdarstellung seinen Witiko entgegen. Den großen und guten Menschen erkennt man daran, daß er immer zuerst auf das Ganze und auf andere sieht, auf sich zuletzt. Dem Volk verpflichtet zu sein, immer zu fühlen, daß erst alle Menschen in allen Zeiten das Bild des Menschen vollenden, dahin geht die Aufforderung des Dichters.

Doch kann das Gesamte des Volkes nur dann gesund bleiben, wenn der Einzelne in sich das Gesetz seines Handelns spürt, wenn er das Gute von dem Gepriesenen unterscheiden kann, wenn er dem Grundgesetz huldigt: „servandus tantummodo honos". Stifter ist nicht so schwärmerisch, daß er eine Zeit heraufführen möchte oder sie für möglich hielte, die nur Gutes kennt; er weiß, daß das Böse immer vorhanden ist. „Es kann sogar eine Zeit geben, wo die Verbrechen und Gewalttaten mehr sind als in unserer (und es hat im Mittelalter solche Zeiten gegeben), und dennoch ist die Zeit keine trostlose, wenn nämlich in ihr eine Kraft und ein Aufstreben zum Besseren ist: aber es kann auch eine Zeit geben, wo ohne eben großer vorwaltender Verbrechen doch eine solche Ermattung, Auflösung und Ehrenlosigkeit eintritt, daß sie zu immer schlechteren, dumpferen Jahren führt, und die Zertrennung und der Verfall des Volkes unvermeidlich wird. Das sind jene sogenannten zivilisierten Laster, die den äußern Anstrich des Gewalttätigen und Außerordenlichen vermeiden, aber im Innern die Kraft, den guten Willen und das Mark aufzehren und alle Verhältnisse der Verwesung zuführen" (VI 361). Es

kommt mithin nicht so sehr darauf an, einen allgemeinen Stand zu erreichen, wo das Anstößige verschwunden ist, sondern darauf, daß in den einzelnen Menschen die Überzeugung lebt, daß auf ihrer persönlichen sittlichen Kraft das Glück der völkischen Gemeinschaft gegründet ist.

Auffallen muß es, daß der gläubige katholische Stifter in seinen Werken nur selten von der Religion als der Grundkraft des Menschen spricht. Dies hängt mit dem Bestreben der ganzen Goethezeit zusammen, sich dem Humanen zu widmen, wie es die Aufklärung sich vorgestellt hatte. Vielleicht aber ist doch der eigentliche Grund in der Ehrfurcht des Dichters zu suchen, der von dem Heiligsten nur wenig spricht. Das mag schon zu erkennen sein aus der Art, wie Stifter den Holzhacker Hanns des beschriebenen Tännlings bei seinem Besuch des Kirchleins zum guten Wasser schildert, wo auch die einfachste gläubige Bewegung andächtig und fromm ist. Kein Zweifel kann daran sein, daß Stifter die ursprüngliche Gottähnlichkeit der menschlichen Seele immer vor Augen hat und einen Widerspruch zu ihr in der Dichtung die einzige künstlerische Todsünde nennt (VI 257). Alle Kunst trägt nach ihm bewußt oder unbewußt immer den Schimmer der jeweiligen Religion. Schlechte Zeiten sind nach ihm dadurch gekennzeichnet, daß Selbstsucht und Irrreligion Hand in Hand gehen, das Verderbnis herbeiführen und ganze Völker auf Jahrhunderte erniedrigen (VI 344). Sogar der Aberglaube gilt Stifter noch als wertvoll, da er immer noch von einer lebendigen Verbindung mit dem Übernatürlichen zeugt. Er ist „schöner, heiliger, kräftiger als jene sieche Kraftlosigkeit des Indifferentismus, der bei den Worten Gott, Unsterblichkeit, Ewigkeit, nichts denkt, und sie nur als Redeform in dem Munde führt, die er überkommen hat wie andere Worte, bei denen er auch nichts denkt" (VI 53).

Der größte Vorwurf, den man Stifter immer gemacht hat, ist, daß seine Werke eine gewisse Weichheit und Zartheit haben, die der Männlichkeit zu entbehren scheint. Die persönliche Empfindsamkeit des Dichters, die mit den Jahren immer größer wurde und das Ende seines Lebens erschütternd beschleunigte, ist auch in seinen Schöpfungen zu spüren. Sie machte ihn empfänglich für die geheimsten Offenbarungen der Natur. Sie ist es schließlich auch, die ihn die Erziehung des Menschen auffassen läßt als ein langsames Entfalten der menschlichen Eigenschaften, die in der Kindlichkeit des gesammelten Gemütes die Vollendung sieht. Aber entbehrt sie nicht der Kraft, die die rauhe Wirklichkeit verlangt? Macht sie nicht den Menschen zu einem Wesen, das am liebsten die Öffentlichkeit flieht und sich auf hohe Berge und in einsame Wälder zurückzieht, um dort in bescheidenem und friedlichem Zusammensein mit der mütterlichen Natur seine Tage zu verbringen? Die Antwort auf diese Frage wird nur dann richtig sein, wenn wir auch Stifter in seiner Umwelt sehen, die das Traute und Liebe schätzte und sich der Tränen nicht schämte. Gewiß ist es, daß Stifter sich heftig gegen manche Dichtung seiner Zeit wandte, da sie größtenteils unmännlich, weichlich sei und in schönen Worten bestehe ohne Würde und Tugend und ohne menschlichen Ernst (VI 343). Stifter sieht die wahre Männlichkeit in einem einfachen klaren Verstand, in der abgeklärten Mäßigung und gelassenen Festigkeit, die sich nicht vordrängt, sondern gesucht werden will. Die Schicksalsschläge, die über den Menschen kommen, will er ertragen wissen. Stifter ist nicht blind für sie, so wenig wie er in der Natur die zerstörenden Kräfte der Elemente übersieht. „Es liegt etwas Schauderndes in der gelassenen Unschuld, womit die Naturgesetze wirken, daß uns ist, als lange ein unsichtbarer Arm aus der Wolke und tue vor unseren Augen das Unbegreifliche.... Der Starke unterwirft sich ergeben, der Schwache stürmt mit Klagen darwider, und der Gemeine staunt stumpf, wenn das Ungeheure geschieht, oder er wird wahnsinnig und begeht Frevel" (II 3 f.). Wir werden das Männliche, wie es Stifter versteht, wohl nur dann recht begreifen, wenn wir es mit dem Wirken der Naturkräfte zu vergleichen suchen. Die Natur kennt Frühling und Winter, Blühen und Vergehen; plötzliche Wetterschläge, die das Wachstum von Jahrhunderten vernichten und denen am nächsten Tag die sicheren und starken Anfänge neuen Lebens folgen. Ob unser Begriff von Mann und Männlichkeit nicht durch die Nähe der Maschine genau so vereinseitigt wurde, wie bei Stifter die Welt der Romantik nachwirkt? Wir sehen allerwärts um uns geballte Kräfte, die mit dem geringsten Aufwand in kürzester Frist größte Leistung vollbringen sollen. Entfernungen verschwinden, die Zeiten verkürzen sich, die Lebensgüter werden gehäuft, und der Mensch strebt fast danach, die gesammelte Welt in einem einzigen Augenblick zu beherrschen, zu besitzen und sich dienstbar zu machen. Das soll der Höhepunkt der Machtentfaltung des Menschen sein. Aber erdrückt uns nicht die Fülle der Dinge, die wir uns untertan gemacht haben? Werden wir nicht von ihnen fortgerissen und sind mehr Sklaven unserer Verhältnisse als ihre kraftvollen Herren? Die geistige Leere und die immer mehr spürbar werdende Unfähigkeit zu wirklichem Erleben sollten uns darauf aufmerksam machen, daß mit dem Herrentum des Menschen sich auch ein demütiges Hineinhorchen und Einfügen verbinden muß. Stifter kann uns heilen von jener Unrast und der ihr folgenden geistigen Schwäche. Ohne daß wir Feind der Maschine und ihres Zeitalters werden, können wir auch dann zu jener geistigen Freiheit gelangen, wo Natur wieder im Herzen glüht und geduldige Standhaftigkeit beharrt inmitten der Wogenschläge unserer Zeit.

DER JAPANISCHE VOLKSCHARAKTER IN DER SICHT VALIGNANOS

Von Franz Joseph Schütte S. J.

Ein Italiener ist es gewesen, der den Europäern zuerst eine eindringliche Kenntnis von den Eigentümlichkeiten und Vorzügen des japanischen Volkes vermittelte. Die Jesuitenmissionare des 16. Jahrhunderts, die auf den Spuren des heiligen Franz Xaver Japan besuchten und seine Begeisterung teilten, berichteten ausführlich von ihren Erlebnissen und Beobachtungen[1]. Unter ihnen nimmt P. Valignano[2] aus Chieti eine besonders hervorragende Stellung ein. Er war der Organisator des ganzen ostasiatischen Missionswesens der Jesuiten und Visitator der japanischen Mission. Dreimal besuchte er das Land, in dem er mehrere Jahre verweilte. Seine Aufgabe war es, nicht nur die Verhältnisse der Mission zu ordnen, sondern auch der Ordensleitung in Rom ein möglichst allseitiges Bild von den Verhältnissen zu geben, damit diese in der Vorbereitung der Missionare darauf Rücksicht nehme.

Der japanische Charakter erschließt sich dem Westen nur schwer. Damals hatte Japan zwar längst die chinesische Kultur weithin übernommen, aber weder die Werte westlicher Seelenkultur noch die Unwerte des westlichen Materialismus hatten an seinem Charakter geformt. Das Land stand seiner Urzeit noch näher als heute. In der Gegenwart drängen die Ereignisse auf eine engere Verbindung, und damit auf ein inneres Verstehen. Es ist nicht unnütz, dabei an jene Eindrücke zu erinnern, die aus der Zeit des ersten Zusammentreffens von Europa und Fernasien stammen, aus jenen Jahren, da nach dem allzu raschen Urteil aus erster Begegnung oder nach zögerndem Tasten bereits eine festere Erfahrung und nachhaltigere Beobachtung vorhanden war. Eine dem Titel nach bekannte, aber bisher ungedruckte spanische Handschrift Valignanos aus dem Jahr 1583 soll den Ausgangspunkt bilden. Auf gelbes japanisches Papier nach Diktat oder Vorlage vom Schreiber sorgfältig niedergeschrieben, trägt das Dokument am Schluß die schwungvolle Unterschrift des Visitators selbst. Der volle Titel der Schrift lautet „Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de Japon y al govierno della: Compuesto por el Pe. Alexandro Valignano visitator de las Indias de Oriente: dirigido a N. P. General Claudio Aquaviva". Der kürzere Titel lautet einfachhin „Sumario de Japon" oder auch „Tratado de Japon".

Vier Jahre vorher hatte der Visitator dem Ordensgeneral einen Traktat über Indien geschickt und darin auch Japan behandelt, soweit er es von der Ferne her kannte. Jetzt, nachdem er fast drei Jahre lang darauf verwandt hatte, die japanische Mission selbst zu visitieren und neu zu organisieren, konnte er eine viel zuverlässigere Darstellung der japanischen Verhältnisse geben.

Zehn Jahre später, nach einer zweiten Visitation der japanischen Mission, die seinen Blick für die Arbeitsbedingungen erweitert und neue Erfahrungen geboten hatte, sandte er 1592 dem General des Ordens einen „Tratadillo", einen kleinen Traktat zur Ergänzung des früheren[3].

Ein Grundgedanke durchzieht die ganze erste Schrift Valignanos: immer wieder betont er die Verschiedenheit der japanischen Kultur und des

[1] Vgl. Pietro Tacchi Venturi, Il carattere dei Giapponesi secondo i Missionari del secolo XVI. Rom 1937. Der Verfasser sagt im Vorwort: „Der Gedanke an diese neue Ausgabe wie auch die Sorge, sie in geschmackvollem und elegantem Kleid erscheinen zu lassen, ist ganz Verdienst und Sache der Botschaft Japans bei unserem ‚Re Imperatore'." Die Schrift, erwachsen aus Artikeln, die 1906 in der Civiltà Cattolica erschienen waren, stellt erste Eindrücke und gereiftes Urteil der Japanmissionare des 16. Jahrhunderts über den japanischen Charakter quellenmäßig dar. Nur wenige, allerdings berufene Zeugen treten auf. Ein Blick auf die Liste der Namen beweist ihre Zuständigkeit. Da sind zunächst Urteile aus dem Kreis derer, welche die erste Berührung zwischen Japan und Europa vermittelten: der Bericht des Kapitäns Jorge Alvarez und die Briefe des heiligen Franz Xaver, jetzt deutsch herausgegeben von Elisabeth Gräfin Vitzthum (Leipzig 1939, Hegner). Es folgen die Mitteilungen seines Nachfolgers in der Leitung der Japanmission, P. Cosme de Torres. Besondere Anziehung mußte für Tacchi Venturi das Urteil seiner beiden großen Landsleute, des P. Organtino aus Brescia und des P. Valignano aus Chieti, haben, die beide führende Stellungen innehatten (Organtino war langjähriger Oberer des Miyako[Kyoto]-Gebietes).

[2] Über die richtige Schreibweise seines Namens macht man sich heute mehr Sorge, als er selber je getan. Seine Unterschrift wechselt: meist Valignano, aber auch Valegnano. Einige der frühesten von ihm unterzeichneten Dokumente tragen die lateinische Form Valegnan*us*.

[3] P. Tacchi Venturi zitiert weitgehend ein Manuskript Valignanos, das uns nicht vorliegt. Er glaubte seinerzeit, aus anderweitigen Nachrichten schließen zu müssen, daß es sich nicht um den Tratado de Japon handelt. Aber ein Vergleich der beiden Schriften führt wenigstens zur Gewißheit, daß jenes vom italienischen Historiker angeführte Dokument sich auch als Teilstück im Sumario oder Tratado de Japon findet. Ob es schon vor diesem als selbständige Arbeit entstanden ist, lassen wir dahingestellt. Die später von Valignano redigierte „Historia del principio y progresso de la Compañia de Jesus en las Indias Orientales" verwertet es in den Kapiteln 17—19. Sofern wir also aus diesem Teil des Summariums schöpfen, ist unsere Quelle wohl keine andere als die von dem italienischen Verfasser angeführte. Wir übersetzen nach dem spanischen Text, in eigener Auswahl der Stellen.

japanischen Volkscharakters von dem in Europa Gewohnten. Wenn die Kirche ihrer hohen Aufgabe in Japan gerecht werden will, dann muß sie — das ist sein Gedanke — mit dieser Andersartigkeit der Kulturen rechnen. Er selbst schreibt ja diesen „Tratado" nicht zuletzt deshalb, „damit Ew. Paternität in Rom die beste und klarste Kenntnis von Japan haben, die sich nur geben läßt. Wohl sind so viele der zu behandelnden Dinge derart neu, derart verschieden, ja entgegengesetzt den Vorstellungen, die man sich in Europa machen kann, daß mir zuweilen schwindelte und mir schien, als sei meine Arbeit umsonst. Ich verlor sozusagen die Hoffnung, mich so auszudrücken, daß man sich in Europa einen richtigen Begriff von den Verhältnissen Japans machen könnte . . ." Eine Zusammenfassung der Verschiedenheit europäischer und japanischer Geistesart gibt Valignano im zweiten Kapitel. Hier einige Zeilen:

„Sie haben auch noch andere Riten und Gebräuche, von allen andern Nationen so ganz verschieden, als ob sie es eigens darauf angelegt hätten, mit keinem Volk übereinzustimmen. ‚Von dieser Verschiedenheit' kann man sich keine Vorstellung machen. Man kann wirklich sagen: Japan ist eine Welt, die im Vergleich mit dem Lauf der Dinge in Europa auf dem Kopf steht. . . . Speise und Kleidung, Ehren- und Höflichkeitsformen, Sprache und Umgang, Sitzweise, Bauart, häusliche Bedienung, Pflege der Verwundeten und Kranken, Unterricht und Erziehung ihrer Kinder: darin und in allem andern sind Unterschied und Gegensatz unbeschreiblich und unfaßbar. Mich wundert dabei, daß sie in all diesen Dingen wie ein Volk von viel Klugheit und Lebensart vorangehen. Wenn sie sich in alledem wie Barbaren benähmen, das wäre ja nicht zum Erstaunen. Aber wenn man sieht, daß sie gerade umgekehrt wie wir in Europa leben und dabei doch so höfliche, vernünftige Lebensformen und Gebräuche befolgen, das mag einem, der diese gut versteht, wohl hohe Bewunderung abnötigen. Noch viel erstaunlicher ist es, daß sie sogar im natürlichen Empfinden der Sinne von uns so ganz verschieden und uns entgegengesetzt sind. Mir würde der Mut fehlen, das zu behaupten, hätte ich es nicht so oft unter ihnen erfahren. . . ."

Und nun geht er alles einzeln durch, ihre Speise, ihr Farbempfinden, ihre Musik, „an der sie die größte Freude haben, während sie in Wahrheit unsern Ohren wehtut", ihre Umgangsformen, ihre Heilmethoden, ihr Brauchtum.

Die beiden ersten Kapitel von Valignanos Summarium geben neben einer Umweltschilderung ein Charakterbild: das erste Kapitel deckt die großen natürlichen Vorzüge auf, das zweite zeichnet in verantwortlicher Ehrlichkeit auch die dunklen Schatten in das Bild hinein.

*

Das Charakterbild des „Sumario de Japon"

„Das ganze Volk ist weiß und von viel Lebensart, denn selbst die gewöhnlichen Leute und die Landarbeiter benehmen sich gegeneinander sehr wohlerzogen und wunderbar höflich, gleich als wären sie am Hof erzogen, und darin sind sie nicht nur den andern Völkern des Orients, sondern auch unsern von Europa überlegen. Es ist ein sehr begabtes Volk, von guter Einsicht, und die Kinder sehr fähig, alle unsere Wissenschaften und Bildungszweige zu erlernen. Und sie lernen auswendig und lernen Lesen und Schreiben in unserer Sprache viel leichter und rascher als unsere europäischen Kinder. Auch sonst gibt es unter dem niederen Volk nicht so viel Unwissenheit und Unfähigkeit wie in unserem Volk, vielmehr sind sie gemeinhin alle von guter Auffassungskraft, wohlerzogen und erfahren.

Ihre Lebensbedingungen sind ärmlich: außer dem Reisbau haben sie keine Erwerbsquellen. Aber diese dürftige Lebenshaltung besagt keinen Mangel an Ordnung und Reinlichkeit. Im Gegenteil, ihre einfachen Holzhäuser zeichnen sich durch Sauberkeit aus. Ebensowenig sind ihnen Armut und Unehre gleichbedeutend. Ihre Ehrempfindlichkeit ist vielmehr, ob reich oder arm, größer als bei den meisten andern Völkern. Es scheint mir das (in der Ehre) empfindlichste und ehrliebendste Volk zu sein, das sich in der Welt findet. Denn sie dulden kein Wort, das beschimpfend, ja nicht einmal eines, das im Zorn gesprochen wäre. So kann man auch mit den niedrigsten Angestellten und Arbeitern nicht anders denn höflich sprechen, weil sie nichts anderes dulden. Sonst lassen sie entweder die Arbeit liegen und verschmähen den Gewinn, den sie ihnen einbringt, oder sie tun noch schlimmere Dinge."

Valignano gibt dann einen Überblick über die sozialen Verhältnisse, über die Stellung des Familienhauptes wie über die Ständeschichtung, und erklärt mit einer kurzen geschichtlichen Rückschau die innerpolitischen Machtverhältnisse zu seiner Zeit. Im Zusammenhang mit dem Lehnswesen betont er die Waffenliebe des Volkes: „Dies Volk ist seiner Natur nach so den Waffen ergeben, daß alle, von was immer für einem Stand sie seien, sobald sie zwölf oder vierzehn Jahre alt sind, immer mit Dolch und Schwert umhergehen. Nur die Bonzen nicht, obschon auch einige von ihnen das Soldatenhandwerk ausüben, wie diejenigen, die man ‚Nengoros' nennt."

Eine Eigenschaft des Volkscharakters kann Valignano bei den Japanern nicht genug rühmen: ihren Gleichmut in Unglück und Leid.

„Das ganze japanische Volk ist außerordentlich geduldig und geübt im Ertragen von Hunger und Kälte und aller menschlichen Mühsal und Unbequemlichkeit. Denn von klein auf werden selbst

die vornehmsten Landesherren dahin erzogen, sich an das Erdulden von derlei (Härte) zu gewöhnen. Sie gehen im Sommer und Winter unbedeckten Hauptes und so gekleidet, daß sie der Kälte sehr ausgesetzt sind. Gewöhnlich reißen sie sich mit Zangen die Haare aus, so daß sie ganz kahl bleiben: sie lassen nur einen Schopf oder ein Haarbüschel auf dem Hinterkopf, und dieses tragen sie zusammengebunden. Die Bonzen rasieren sich den ganzen Kopf, und viele andere auch, entweder weil sie ihre Häuser ihren Söhnen überlassen, oder weil sie den Stand eines zurückgezogenen Lebens wählen, wie Menschen, die mit den Waffen und den Zeremonien der Welt wenig zu tun haben wollen. Sie machen sich dadurch von vielen Höflichkeitsregeln und Verpflichtungen frei, welche die andern haben, und gelten in gewissem Sinn als alterfahrene Männer, die man um Rat fragt. Trotzdem sind sie ihren Sinnlichkeiten und Interessen nachher so zugetan wie zuvor. Aber die Sitte, sich die Haare auszureißen, beginnen viele seit einigen Jahren aufzugeben, und die Kleinen bis zu 14 Jahren tragen das Haar lang und auf dem Kopf zusammengebunden wie die Frauen. Sie sind äußerst geduldig, mehr als man glauben kann, und gelassen in ihren Widerwärtigkeiten. Denn man kann oft erleben, wie sehr große und mächtige Könige und Landesherren alles, was sie hatten, verlieren, und wie sie aus ihren Reichen verbannt werden. Aber auch im äußersten Elend und in größter Armut erscheinen und leben sie in so großer Ruhe und Unbekümmertheit, als ob sie nichts verloren hätten. Anscheinend kommt das zum großen Teil daher, weil diese Veränderungen der Staaten in Japan eine so oft erfahrene und gewohnte Sache sind. Denn es gibt kein Land in der Welt, in dem sich das Rad des Schicksal so oft dreht wie in Japan. ...

„Ebenso sind sie in ihren Leidenschaften so gemäßigt, daß sie dieselben nicht nach außen zeigen, selbst wenn sie solche im Innern fühlen. Zorn und Erregung halten sie gemeinhin so nieder, daß kaum je einer Unlust (nach außen) zeigt. Darum gibt es auch bei ihnen keine Zwischenfälle und Streitigkeiten wie bei den andern Völkern, weder auf den Straßen noch in ihren eigenen Häusern. Die Männer streiten und schimpfen nicht mit ihren Frauen, die Väter nicht mit ihren Söhnen, nicht die Herren mit ihren Dienern; sie zeigen im Äußeren viel Frieden und verhandeln miteinander durch Nachrichten, die sie sich gegenseitig senden, oder mit wohlgewählten Worten, die sie sich sagen. Auch wenn sie jemanden verbannen, töten oder aus seinem Hause vertreiben, alles tun sie mit Ruhe und in guter Form und wahren diese äußere Höflichkeit noch in bitterster Feindschaft, selbst da, wo der Tod eines Gegners schon beschlossene Sache ist.

„Im Umgang sind sie sehr klug und taktvoll. Niemals fallen sie lästig mit Klagen und Murren und mit dem Erzählen ihres Elendes, wie unsere europäischen Menschen tun. Ihre Auffassung ist nämlich die: wenn man jemanden besuchen geht, darf man ihm keine Dinge sagen, die ihm unangenehm sind. Darum kommen sie nie, um von ihren Mühen und Beschwerden, noch auch Klagen zu erzählen. Denn da sie in aller Mühsal gelassen sein und in Widerwärtigkeiten großen Mut zeigen wollen, nehmen sie Dinge, die sie leiden, innerlich hin, so gut sie können. Aber wenn sie sich begegnen oder jemanden besuchen gehen, dann zeigen sie immer großen Mut und ein frohes Gesicht und handeln von ihren Beschwerden entweder gar nicht, oder sie sprechen davon nur mit einem Wort; sie lachen darüber, als ob sie nichts davon fühlten und nichts darauf gäben. ...

„Aus demselben Grund, und um in den Geschäften, die sie zu verhandeln haben, nicht in Leidenschaft zu geraten, halten sie in Japan den allgemeinen Brauch, wichtige und schwierige Geschäfte nicht unmittelbar selbst von Gesicht zu Gesicht zu verhandeln, sondern all das tun sie durch Botschaften und Dritte. Das geht so weit, daß es sogar zwischen Vätern und Söhnen, Herren und Dienern Brauch ist, ja sogar zwischen Gatte und Gattin. ...

„Daher sieht man unter ihnen so viel Eintracht und Ruhe, daß sich nicht einmal Jungen untereinander unhöfliche Worte sagen, oder sich streiten, oder sich gar Ohrfeigen oder Faustschläge geben wie bei uns. Sie behandeln einander mit viel Höflichkeit, keiner verliert vor dem andern den Respekt; (sie zeigen) so viel Ernst und Würde, als ob sie nicht Kinder, sondern ganz ernste Männer wären. In unglaublich hohem Maß gilt das.

„In Kleidung, Essen und in allen andern Dingen ihres häuslichen Lebens sind sie sehr reinlich, fein und ordentlich, und alle Japaner befolgen die gleiche Ordnung und Art zu handeln, als ob sie alle in derselben Schule unterrichtet wären. Zum Abschluß: Man kann nicht leugnen, daß das japanische Volk edel, höflich, von sehr guter Naturanlage und Verstandeskraft ist, so daß sie den Europäern in vielen Dingen überlegen sind — obwohl ihnen in andern weit unterlegen, wie wir jetzt sehen werden."

*

Diese Schilderung der Vorzüge ist so positiv, daß man glauben könnte, es bleibe für Fehler kaum noch Raum. Aber im nächsten Kapitel drückt Valignano seine Verwunderung aus, wie in ein und demselben Charakter eine solche Gegensätzlichkeit möglich sei. Neben den Vorzügen findet er tiefe Schatten, „Fehler, die nicht schlimmer sein könnten". Es sind „unos altibaxos", Höhen und Tiefen nebeneinander. Valignano erinnert an ein Gesicht des Propheten Jeremias, der vor dem

Tempel Gottes zwei Körbe stehen sah, den einen voll von guten Feigen, den andern angefüllt mit schlechten.

Valignano, „dem Gott eine unglaubliche Liebe zu den Japanern eingegeben" hatte (Confalonieri)[4], ist nicht in Gefahr, in hämischer Kritik diese Fehler offenzulegen. Es geht ihm um ein wahres Bild, das für das Wirken in Japan Grundlage sein konnte. Die Gegensätzlichkeit im japanischen Volkscharakter gibt ihm zunächst noch einmal Gelegenheit, seine wertvollen natürlichen Anlagen zu unterstreichen. Im Vergleich mit manchem andern heidnischen Volk, das der Visitator aller ostasiatischen Jesuitenmissionen kennen gelernt hatte, bewahren die Japaner in hohem Maß ihre natürlichen Tugenden, obwohl ähnliche Ursachen so wie andere Völker auch sie sittlich niederzogen. Neben Abgötterei und falschen sittlichen Anschauungen, die von gewissen Bonzen dem Volk vorgetragen wurden, macht er vor allem die große Armut des Volkes und die steten Kriegsunruhen für ein Absinken der Sitten verantwortlich. Zugleich aber betont er, daß er bei ihnen keine Gotteslästerungen fand, keine Flüche, kein Murren und Verleumden, keine Beschimpfungen, ja, außer in Krieg und Piraterei, auch keine Diebstähle. Eine äußerst wichtige Eigenschaft faßt ihre Vorzüge in diesem Kapitel zusammen: „Mehr als alle Nationen, die ich gesehen habe, unterwerfen sie sich der Vernunft, von der sie sich leicht überzeugen lassen."

Dennoch sind, wie gesagt, tiefe Schatten in das Bild eingezeichnet. Weit verbreitet, ja von gewissen Kreisen sogar als erlaubt hingestellt war damals widernatürliche Unsittlichkeit. Dies Laster hatte solche Wurzeln gefaßt, daß man sich nicht einmal mehr seiner Verwerflichkeit voll bewußt war. Erst im Licht des christlichen Glaubens „begannen sie zu erkennen, wie tief das Dunkel ihrer Finsternis ist, und die Christen fliehen und verabscheuen darum dies Laster, wie es richtig ist. Man sagt, daß es in alter Zeit dies Laster in Japan nicht gab . . ., daß aber später ein schlechter Bonze diese schlechte Lehre auszustreuen begann."

Ein zweiter Fehler war der Mangel an Treue im Verhältnis zwischen dem Lehnsherrn und seinen Vasallen, zwischen dem Landesfürsten und den ihm unterstellten Großen. Valignano lebte in einem Jahrzehnt, wo schon der Kampf um die Einigung von ganz Japan unter einer Gewalt eingesetzt hatte. Aber zu jener Zeit herrschte noch zwischen den Daimyos und Tonos ein labiles Gleichgewicht der Kräfte: sobald einer die Möglichkeit sah, sich auf Kosten der andern zu erheben, tat er es. Ebenso ging es zu unter den Vasallen eines Lehnsherrn: war der örtliche Fürst in äußere Schwierigkeiten verwickelt, so sannen die Lehnsträger oft auf ihren Vorteil, indem sie sich untereinander oder wohl gar mit dem äußeren Feind verbündeten.

Es ist bezeichnend, worauf die klare, weitausschauende Sicht Valignanos diesen Zustand zurückführt: „Die Hauptwurzel dieses Übels ist, daß sie nicht mehr wie früher alle dem Dai-ri (Kaiser) unterworfen sind, der ihr natürlicher und wahrer Herr war. Da sie sich gegen ihn erhoben, blieb Japan unter so viel Herren aufgeteilt. . . ."

Ein dritter Fehler, den Valignano unter ihnen findet, ist die Verstellung. Er beeilt sich, auch hier den guten Kern in der schlechten Schale zu sehen: ihre Zurückhaltung, wenn geregelt nach dem Maß wahrer Klugheit, wäre hohen Lobes wert, denn ihre selbstbeherrschte Freundlichkeit hat viele Vorteile im Gefolge: „wenn diese Klugheit, wie ich schon sagte, nicht die Grenzen der Vernunft überschritte. Aber da die Japaner sie nicht zu regeln wußten, verwandelte sich die Klugheit in einen Fehler, sie wurden so doppelsinnig, daß man sie nur mit großer Mühe verstehen kann, und in keiner Weise läßt sich aus ihren Worten und äußern Zeichen feststellen, was sie in ihren Herzen denken und vorhaben."

An vierter Stelle steht ihre Grausamkeit. „Aus den leichtesten Gründen töten sie ihre Untertanen, und sie schlagen es nicht höher an, einen Menschen mitten durchzuschneiden, als wie einen Hund. So sehr, daß viele, wo sie es ohne eigene Gefahr tun können, wenn sie einem Armen begegnen, ihn mitten durchschneiden, nur um zu erproben, wie ihre Katanas (Schwerter) schneiden." Im Kriege zerstören sie die Ortschaften in Feuer und Blut. Auch sich selber töten sie leicht, um Unglück oder Gefangenschaft zu entgehen. „Aber was noch grausamer und gegen alle natürliche Ordnung ist, oft töten sogar die Mütter ihre Kinder, entweder noch im Mutterschoß oder nach der Geburt, indem sie die Neugeborenen ertränken. Und das nur, um nicht die Last zu haben, sie aufzuziehen, oder weil sie sagen, sie seien arm und könnten nicht so viel Kinder ernähren."

„Die fünfte Eigenschaft dieses Volkes ist, daß sie dem Trinken und Festlichkeiten und Banketten sehr ergeben sind, und dabei verbringen sie so viel Zeit, daß ganze Nächte dabei vergehen . . .; und da der Wein und ähnliche Festlichkeiten und so viel Essen immer von andern Ausschreitungen begleitet sind, wird dadurch die gute Naturanlage der Japaner sehr verdorben."

*

Was in diesen beiden Kapiteln eigens behandelt und ausführlich dargestellt wird, findet sich in andern Wendungen an vielen Stellen der folgen-

[4] Valignanos Liebe zu den Japanern hatte nichts Ausschließliches. Er sorgte mit ähnlichem Eifer für die Erschließung anderer Missionsgebiete in Fernasien.

den Kapitel wieder. Das dritte Kapitel handelt „von der Religion und den Sekten der Japaner". Es ließ erwarten, daß darin auch der religiöse Zug im japanischen Charakter gedeutet werde. Doch bleibt es bei einer Schilderung der bestehenden Religionsformen. Erst an anderer Stelle wird die religiöse Aufgeschlossenheit der Japaner hervorgehoben. Die Wichtigkeit des Wirkens unter den Japanern wird u. a. daraus begründet, daß sie „von Natur aus der Religion sehr zuneigen und den Priestern viel Ehrfurcht und Gehorsam schenken, wie man aus dem hohen Stand sieht, den sich die Bonzen aller Sekten Japans errangen.... Die Japaner sind nicht nur fähig, unsern heiligen Glauben anzunehmen, sondern ebenso auch, sich leicht unsere Wissenschaften anzueignen; und was (als Grund für das Wirken der Kirche in Japan) noch wichtiger ist, sie sind außerordentlich fähig, Kleriker zu werden und im Ordensstand heilig zu leben, wie wir in kurzer Zeit aus der Erfahrung gesehen haben" (Kap. 6). Ja, alle Arbeit muß darauf hingehen, daß ein einheimischer Klerus und einheimische Leitung herangebildet werden.

Gerade die Frage nach dem einheimischen Priesterstand und dem einheimischen Ordensnachwuchs (Kap. 17) ist für die Beurteilung des japanischen Charakters in Valignanos Schrift sehr aufschlußreich. Denn dieser Stand verlangte vom japanischen Charakter höchste geistige und sittliche Anforderungen. Drei Dinge fordert Valignano für den Ordensnachwuchs: Beruf und Neigung, beharrliche Festigkeit, verstandesmäßige und sittliche Eignung. Alle drei Dinge sind bei den Japanern vorhanden: Beruf zu einem religiösen Leben findet sich in hohem Maß schon in den unzähligen Bonzenklöstern des Landes ausgeprägt, und seitdem die Gesellschaft Jesu in Japan Seminare und ein Noviziat eröffnete, fehlte es nicht an Berufen. Nach Valignanos Ankunft im Lande wurde ein Noviziat eröffnet, denn es waren damals schon 20 Japaner in den Orden eingetreten. Auch die Beharrlichkeit im Beruf fehlte ihnen nicht. Traf man diese Beharrlichkeit schon in buddhistischen Klöstern und bei den Japanern, die vor Valignanos Ankunft in den Orden aufgenommen waren, so ließ sich jetzt weit mehr erhoffen. „Wenn wir von der notwendigen Fähigkeit für Tugend und Wissenschaft sprechen, so weiß ich natürlicherweise nicht, wie man in Menschen eine bessere finden kann. Man darf auch nicht zweifeln, daß mit ihnen die Gnade unseres Herrn mitwirken wird, wie sie hilft, sie zu seinem heiligen Gesetz zu rufen, sehr verschieden von allen andern Völkern des Orientes[5]. Wenn der wahre Geist sie erfaßt, dann haben sie in all dem Aufgezählten bessere Eignung als wir, denn uns kostet es viel, das zu erwerben, was sie von Natur aus besitzen.

„Was die Wissenschaft angeht: wohl ist ihnen die lateinische Sprache noch ganz neu, und die Schwierigkeit ist groß, unsere ‚Arte' (Sprachlehre) ihrer Sprache anzugleichen. Denn die Ausdrucksweise ist ganz verschieden. Für unsere ‚Termini' und ersten Elemente fehlen ihnen die Worte. Trotz allem sind sie ihrer Natur nach so lebhaft und begabt und so zurückgezogen und eifrig, daß man staunen muß. Denn die Kleinen bleiben, als ob sie Erwachsene wären, drei und vier Stunden beim Studium, ohne sich von ihrem Sitz zu erheben. Wir sehen aus Erfahrung, daß sie in den Seminarien in kurzer Zeit neben dem Lesen und Schreiben des Japanischen, was sehr schwer ist, auch Latein lesen und schreiben lernen, und viele von ihnen auch Musikinstrumente spielen und singen. Sie lernen sogar das, was sie nicht verstehen, ganz leicht auswendig. Wenn einmal die japanische Übersetzung der lateinischen ‚Arte' gut gelungen ist und es Wörterbücher und andere passende Bücher gibt, die man schon verfaßt, und sie dann ins Lateinische allmählich eindringen, dann werden sie — das scheint gewiß — sehr gute Studenten werden, die wie die unsern in der gleichen oder sogar in noch kürzerer Zeit dieselben Fortschritte machen."

*

Ergänzungen aus den „Adiciones del Sumario de Japon" von 1592

Die Bemerkungen, die wir bisher aus dem Sumario de Japon angeführt haben, stellen den japanischen Charakter nach der Auffassung Valignanos von 1583 genügend dar. Sie sind freilich nicht die einzigen in der genannten Schrift, denn an vielen Stellen kommt der Visitator, meist in kurzen Wendungen, auf diesen oder jenen Punkt des gezeichneten Charakterbildes zurück. Wertvoller, als diesen einzeln nachzugehen, wird es sein, den fast zehn Jahre später geschriebenen „Tratadillo" zu Rate zu ziehen, da sich die Urteile des Visitators in dem dazwischenliegenden Jahrzehnt vertieft hatten. Denn Japan wandelte sich gerade in diesem Jahrzehnt weithin, und die junge japanische Kirche stand vor neuen Aufgaben. „Man lernte auch in dieser Zeit verschiedene andere Dinge aus der Erfahrung kennen, die früher (1583) noch nicht so offenbar waren." In den „Zusätzen" wird der japanische Charakter vor allem in seiner Eignung zum Ordensleben beurteilt. In kluger Zurückhaltung will Valignano auch jetzt noch kein endgültiges Urteil fällen. Denn der Weg zur Höhe christlicher Vollkommenheit sei weit, und die Japaner seien in der Welt des Glaubens noch Neulinge. Dazu standen der gründlichen inneren Schulung der japanischen Ordensleute manche Hinder-

[5] Die Missionserfolge in Japan übertrafen zu Valignanos Zeit (1583) die der übrigen Länder von Fernasien bei weitem an Bedeutung.

nisse im Weg: die Missionsarbeit unter den Heiden legte die meisten Kräfte fest, es fehlte die nötige Vorarbeit, man vermißte auch noch die nötigen Mittel, wie etwa Bücher u. a.

„Will ich aber von dem sprechen, was die Erfahrung bis jetzt ergeben hat, so muß ich sagen: erstens: Wenn die Japaner Christen werden und hinreichend Unterricht und Hilfe bei ihren Missionaren finden, sind sie im allgemeinen unter allen Nationen, die es in der Welt gibt, mit die bestgeeigneten, ihr Heil zu suchen und zu finden. Denn sie besitzen, wie an verschiedenen Stellen des Summariums gesagt wird, eine sehr gute geistige Veranlagung dafür, (im Glauben) unterwiesen zu werden und sich gleich für die Sakramente empfänglich zu machen und sie sehr zu schätzen, besonders die Beichte. Sie sind sehr ruhig und maßvoll in ihren Leidenschaften und deshalb nicht solchen Sünden ergeben wie in andern Gegenden. Noch mehr, wenn sie beichten, vollziehen sie eine sehr große Lebensbesserung und harren leicht in gutem Zustand aus" (Zusatz 8).

Valignano hat also an dem früher gegebenen Charakterbild keine wesentlichen Abstriche zu machen. Auch als Ordensleute zeigen sie viele erfreuliche Züge. Solange sie alle zusammenleben, sind sie sogar den Europäern in vielen Punkten überlegen, so genau ist ihre Regelbeobachtung und äußere Zucht, ihre bescheidene, kluge Art, ihr Eifer in äußeren Bußen, ihre Sammlung und ihr Stillschweigen, „daß man in Wahrheit nicht mehr wünschen kann". Was man nach der Sittenschilderung des Summariums nicht ohne weiteres voraussetzen konnte: „Sie bewahren die Keuschheit in großer Reinheit und mit solcher Leichtigkeit, daß es zum Erstaunen ist."

Diesen Lichtseiten entsprechen auch hier Schatten. Mit aller Zurückhaltung schreibt der Visitator. Er macht aufmerksam auf Mangel an innerem Leben und Gebetsgeist, starres Festhalten am eigenen Urteil, Mangel an Liebe im Zusammenwirken mit den fremden Missionaren, Unterschätzung des Ordenslebens und der Regeln im Vergleich mit ihren Zeremonien und Gebräuchen, Verschlossenheit, Mangel an Ausdauer in schwierigen Dingen.

Es überrascht, daß die Japaner, obwohl anscheinend durch den jahrhundertealten Buddhismus an ein Sichversenken in religiöse Wahrheiten gewöhnt, „nicht in ihrem Verständnis jenes Licht empfangen, noch von jenen Affekten und glühendem Verlangen ergriffen werden, die unser Herr jenen mitzuteilen pflegt, die diese heilige Übung (des innern Gebetes) fortgesetzt pflegen". Waren die oben erwähnten Schwierigkeiten der Grund dafür? War es Veräußerlichung durch ein seit langem bestehendes, buddhistisches Zeremonienwesen? Oder auch die durch Armut und mangelhafte Ernährung verursachte körperliche Schwäche? Valignano drängte mit großem Eifer dahin, daß seinen japanischen Mitbrüdern trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten eine möglichst gute Anleitung zum innern Leben gegeben und dies bewußt gepflegt und erhalten werde. Dem großen Organisator Valignano galt ein nur-äußeres Missionswerk gar nichts; sein Ziel war eine von tiefem Glauben, lebendiger Christusliebe und Christuseinigung erfüllte Christenheit.

Wenn er ferner eine gewisse Enge und Hartnäckigkeit des Urteils auf verschiedenen Gebieten zu finden glaubte, so erhebt er diesen Vorwurf mit dem Vorbehalt, daß tatsächlich nicht selten der Grund in mangelnder Anpassung der Missionare lag. Allerdings, fügt er bei, fehlt den Japanern in vielen Dingen noch der Weitblick und die Erfahrung, aber selbst da sind sie kaum zu bewegen, ihr Urteil dem anderer, vor allem dem der Oberen nachzusetzen; oder wenn sie es tun, verfallen sie leicht in Melancholie und Mutlosigkeit.

Valignano hatte im Summarium die Geduld und Leidenskraft der Japaner gepriesen. Er kannte die Todesverachtung der japanischen Krieger. Aber er bemerkt in den „Zusätzen", daß die Japaner in langdauernden, schwierigen Aufgaben zu leicht den Starkmut verlieren, daß sie zu leicht ermüden, wo es auf lange Zeit einer fortwährenden Anstrengung des Willens bedarf. Darum sagt er auch, daß sie für das gewöhnliche, in der religiösen Sammlung der Kollegien behütete Ordensleben „sehr gut und den Unsrigen (von Europa) gegenüber im Vorteil sind, aber für die Vollkommenheit und für heroische Werke und Tugenden zeigt sich in ihnen bis jetzt nicht, was wir wünschen".

In diesen Sätzen ist zunächst über die Befähigung, zu dieser Höhe zu gelangen, kein Urteil ausgesprochen, sondern rückschauend festgestellt, was in den letzten zehn Jahren noch fehlte. Keineswegs gab der Visitator die Hoffnung auf, sie unter besseren Verhältnissen in Zukunft zu dieser Höhe emporzuführen. Im Gegenteil, er war unablässig bemüht, dies Ziel unter Voraussetzung einer gründlichen Schulung und Auslese zu erreichen. Und hätte er außer dem ersten großen Martyrium 1597 auch noch den heldenhaften Tod so vieler japanischer einheimischer Martyrer in dem Jahrzehnt nach 1614 erleben können (Valignano starb schon 1606), so hätte er gewiß auch ihre Eignung für heroische Opfer mit großer Befriedigung anerkannt.

Immerhin machte er auf die Gefahren aufmerksam, die den einheimischen Ordensmitgliedern aus ihrer Veranlagung erwachsen konnten, und betonte vor allem die Notwendigkeit, sie ins innere Leben tief einzuführen, die einzelnen für ein Leben der Arbeit und Mühen, wie es die langen Studien und die Seelsorge erforderten, zu stählen, sie von Einseitigkeit und Enge des Urteils zu lösen (wohingegen er von den auswärtigen Missionaren weit-

gehendste Anpassung an die Landesgebräuche verlangte), und sie zu offenem Vertrauen den Oberen gegenüber zu bewegen, da nur so die einzelnen wirksam zur Vollkommenheit emporgeführt und vor Gefahren geschützt werden könnten.

*

Valignanos hohe Absicht in der Anlage und Pflanzung der japanischen Kirche geht aus dieser doppelten Beurteilung des japanischen Charakters (seiner natürlichen Veranlagung und seiner Eignung für das christliche Vollkommenheitsideal) erneut hervor. Pflege und Stärkung seiner edelsten Seiten strebte er an. Um dieses Ziel im Rahmen des Missionswerkes zu erreichen, beobachtete und prüfte er unablässig, mit großer Liebe, aber auch mit klarem Blick. Die Niederschrift seiner Beobachtungen, das Summarium mit seinen Zusätzen, zählt dank ihrer klaren, psychologisch feinen Übersicht und dank der Bedeutung dessen, der sie aufzeichnete, zu den wichtigsten Schilderungen des japanischen Volkscharakters aus der Zeit des ersten europäisch-japanischen Kulturaustausches.

BEI DEN AUSSÄTZIGEN IN AGUA DE DIOS

Von Annemarie Hermes

Es ist erst gegen 9 Uhr morgens, und noch ist es angenehm frisch am mächtig dahinbrausenden Rio Bogotá, der die gesammelten Wasser der Hochfläche der Ostkordillere dem Rio Magdalena zuführt. Riesige Laubbäume werfen ihre dunklen Schatten in die eilig fließenden Wellen. Vor einigen Wochen stürzte die Brücke ein, die über den Fluß führte; so müssen wir warten, bis die Boote, die jetzt das Übersetzen besorgen, ihre Waren am andern Ufer ausgeladen haben, um uns aufnehmen zu können. Nur mit einem Lendenschurz bekleidet, Kopf und Nacken durch ein Tuch vor der unbarmherzigen Tropensonne geschützt, steuert der Ferge jetzt den Einbaum über die schwarze Strömung. Wie Charon, der die Seelen über den Strom des Vergessens bringt, erscheint der kräftige braune Fährmann, der uns jetzt seine Hand reicht, um beim Einsteigen behilflich zu sein. „Hier ziemt es sich, daß alle Hoffnung sterbe", — der Vers aus Dante will mir nicht aus dem Sinn, wie wir am Rande des schwankenden Einbaums sitzend zur „Stadt der Schmerzen" übersetzen.

Wir befinden uns auf dem Wege nach Agua de Dios, dem Dorf der Aussätzigen. Die deutschen Salesianerpatres, ihre Seelsorger, luden uns ein; wir erhielten in der Hauptstadt Bogotá ohne Schwierigkeit die notwendige Erlaubnis zu diesem Besuch, und jetzt, am Vigiltage von Weihnachten, während in der Heimat alle Herzen und alle Hände eifrig sind, den Heiligen Abend vorzubereiten, steigen wir in der wachsenden Glut der Tropensonne den steilen Flußhang hinauf, um Pater Kühn, wie verabredet, an der Polizeistation zu treffen.

Wir müssen etwas warten. Die Beamten legen freundlich auf die Bank vor ihrem blumenumstandenen Haus eine saubere Zeitung, damit wir unsere frische weiße Kleidung nicht beschmutzen. Vor uns spielen einige Eidechsen, große, schön gezeichnete Tiere. Papageien fliegen von den Palmen ins Dornengestrüpp. — Wir haben Zeit, uns ins Gedächtnis zurückzurufen, was wir von der Lepra in Kolumbien und dem Aussätzigendorf Agua de Dios wissen.

Wenn auch neuere Forscher es bestreiten, wird allgemein angenommen, daß der Conquistador dieses Landes, Gonzalo Jiménez de Quesada, dem nach unendlichen Mühen der Aufstieg in das wohlbebaute Land der Chibchas gelang, der erste Aussätzige Kolumbiens war. Er soll die unheimliche Krankheit als mütterliches Bluterbe aus seiner südspanischen Heimat in die neue Welt gebracht haben. Schon er suchte bei den Heilquellen des nahegelegenen Ortes Tocaima, wo wir die Nacht zubrachten, Linderung.

Nachrichten über eine weitere Ausbreitung des Aussatzes während der spanischen Herrschaft fehlen, so daß man annimmt, er habe sich erst im vorigen Jahrhundert von dem nordöstlich gelegenen Departement Santander, wo sich sein Hauptherd in Kolumbien zu befinden scheint, über das übrige Land ausgebreitet. Die Lepra, wie so viele Krankheiten, gedeiht in einer Umgebung von Hunger, Schmutz und Elend am besten. Die vielen Bürgerkriege, die das Land nach seiner Lösung von Spanien verheerten, schufen die besten Voraussetzungen für ihre Verbreitung, wie die drei Jahrzehnte Frieden und der sichtliche wirtschaftliche Aufstieg in den letzten zehn Jahren, die Möglichkeit einer wirksamen Bekämpfung in sich tragen.

Es gibt etwa 6—7 tausend Aussätzige in den „Lazarette" — nach Lazarus, dem Schutzpatron der Leprosen — genannten drei Aussätzigendörfern Agua de Dios, Contratación und Caña de Oro. Ein Gesetz verpflichtet den Staatsbürger, jeden verdächtigen Kranken der zuständigen Gesundheitsbehörde anzuzeigen. Nach genauer Untersuchung des Falles wird eine Überführung des als aussätzig Befundenen in eines der drei Lazarette angeordnet. Wenn es sich um nicht offene Lepra handelt, kann der Kranke unter Umständen in der Familie bleiben, wenn die häuslichen Verhältnisse eine strenge Isolierung gestatten. Aber Ko-

lumbien ist groß, mehr als doppelt so groß wie Deutschland, und noch ist es unmöglich, die Durchführung dieses Gesetzes streng zu überwachen. Es ist somit ausgeschlossen, die Zahl der Aussätzigen, die sich in den Hütten der Gebirge oder in den Familien verbergen, genau abzuschätzen.

Im Jahre 1871 entdeckte der norwegische Arzt Dr. Hansen den Leprabazillus. In dasselbe Jahr fällt auch die Vertreibung der Aussätzigen aus Tocaima, wo sich eine größere Anzahl von ihnen ansässig gemacht hatte, und ihre Niederlassung in dem „Agua de Dios" genannten Landstrich. Hier gab es nichts, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Palmen und Gestrüpp lieferten das Material zu den ersten Hütten, der Regen das „Gotteswasser", mitleidige Anwohner weit verstreuter Ortschaften die ersten Nahrungsmittel. Durch die Ansammlung der Aussätzigen an einem Ort, der keine Möglichkeiten der Selbsthilfe bot, wurde ihre Existenz plötzlich zu einem öffentlichen Problem. Die Wohltätigkeitsorganisation Bogotás griff tatkräftig ein und sorgte durch fast 20 Jahre für die notwendigsten Bedürfnisse der Kranken.

Die Furcht vor Ansteckung, die hierzulande, vor Entdeckung des Leprabazillus, nicht sehr groß gewesen zu sein scheint, verhinderte aber dann doch eine wirklich durchgreifende Fürsorge für die Aussätzigen von Agua de Dios, die ein trauriges, verlassenes Leben führten. In der Geschichte des Ortes, die ein Aussätziger schrieb, der 50 Jahre dort zubrachte, wird dankbar einiger Geistlicher gedacht, die immer wieder den Mut aufbrachten, den Kranken die Tröstungen der Religion zu bringen; wird von Missionen erzählt, die die Jesuiten von Bogotá bei ihnen hielten; findet ein leprakranker Arzt, der mit seiner gesunden Frau im Ort lebte und seine Brüder im Elend brüderlich pflegte, den dankbarsten Nachruf. Aber alle Hilfe und alle Fürsorge stieg nicht für dauernd hinab ins heiße Tal der Schmerzen. Die Erleichterung, die sie brachte, ging vorüber, und die Hunderte, bald schon Tausende von Kranken lebten für sich, den Schmerzen des Leibes, den noch schwerer zu tragenden Stimmungen ihres gereizten Nervensystems ausgeliefert, ohne in ihrer Mitte die Stelle zu haben, die immer bereit war, Rat und Hilfe zu geben.

Im Jahre 1891 beauftragte der Erzbischof von Bogotá den Geistlichen Dr. Leopold Medina, während der Kar- und Ostertage den Kranken von Agua de Dios in der neuen Kapelle des Ortes Gottesdienst zu halten. Beim Verlassen des erzbischöflichen Palais traf er einen der erst seit einem Jahr in Kolumbien arbeitenden Salesianer. Teilnehmend fragte ihn Pater Miguel Unia, ob er krank sei, er sehe so schlecht aus. „Krank nicht", war die Antwort, aber die Angst vor einer möglichen Ansteckung in Agua de Dios mache ihn zittern. So erfuhr der künftige Apostel der Aussätzigen, daß es Leprakranke in Kolumbien gab.

Wenige Wochen nach jener Begegnung am Portal des erzbischöflichen Palais war Pater Unia als Kaplan in den Rancho (Hütte) eingezogen, der so für viele Jahre zum Pfarrhaus von Agua de Dios wurde. Die Aussätzigen wurden seine Kinder, die ihm mit rührendster Dankbarkeit weit über das Grab hinaus seine Liebe und Hingabe vergelten. Nur wenige Jahre war es ihm vergönnt, bei seinen „geliebten Kindern" zu arbeiten. Sein schwer angegriffener Gesundheitszustand zwang seine Vorgesetzten, ihn nach Italien zurückzurufen, wo er starb.

Seine Ordensbrüder griffen sein Werk auf. Pater Crippa, Pater Variaga, die er selbst noch in die Arbeit eingeführt hatte, setzten sie fort, und der Obere des Ordenshauses in Bogotá, Pater Rabagliati, machte die Organisierung der Aussätzigenfürsorge in Kolumbien und den Kampf gegen die weitere Ausbreitung der furchtbaren Krankheit zu seiner wichtigsten Aufgabe. Seine Genossenschaft gab ihn für diese Arbeit frei. Um sich bei Dr. Hansen, der ersten Autorität im Kampf gegen die Lepra, zu unterrichten, reiste er nach Norwegen. 20 Jahre lang zog er im Land umher, Reden haltend, Almosen sammelnd und für alle Bedürfnisse der nun schon in drei Lazaretten gesammelten Aussätzigen sorgend — um schließlich seine zweite Heimat verlassen zu müssen, weil seine, vielleicht zu rührige Propaganda „Kolumbien als das Land der Aussätzigen im Ausland hinstellte, was doch nicht der Wahrheit entspreche, und dem nationalen Ansehen schade".

In den drei Lepradörfern arbeiteten seine Ordensbrüder ruhig weiter. 1909 kamen die ersten Deutschen nach Agua de Dios, der Westfale Karl Backhaus und der Rheinländer Peter Kühn, beide damals noch Kleriker. 1913 wurde Pater Melotte, als erster Deutscher, Direktor des Lazaretts, und mehr und mehr übernahmen unsere Landsleute die Arbeit bei Aussätzigen. —

Endlich kommt ein offenes Auto. Pater Kühn springt heraus und reicht uns herzlich die Hand. Hinter ihm taucht die lange Gestalt des blonden holländischen Klerikers van Galen auf. Wir fahren mit den Geistlichen durch das grüne Tal, dessen Stachelakazien und Kakteen anzeigen, wie trocken und heiß das Klima hier ist — Wüstenklima, das beste Klima für die Aussätzigen. Nur langsam kommen wir mit Pater Kühn ins Gespräch; das energische Gesicht und die gütigen Augen verraten mehr als seine Worte. Auf der halben Höhe des jenseitigen Berges liegen zwei größere Anstalten. „Das sind Asyle für die gesunden Kinder kranker Eltern, von Schwestern geleitet", erklärt er uns. „Die Schwestern arbeiteten selbst mit, sie zu errichten. Wir Salesianer haben in Guadalupe auch ein

Heim für gesunde Knaben von Aussätzigen, aber die wenigsten Eltern geben ihre Kinder her, um sie in gesunder Umgebung zu erziehen. Sie werden ja selbst sehen, daß die Kindererziehung zu den schwierigsten Problemen in Agua de Dios gehört."

Wir kommen in den Bannkreis der Ortschaft. Auf einer Anhöhe liegt ein größeres Haus, dem man den amtlichen Charakter ansieht. Hier ist die staatliche Lazarettverwaltung untergebracht; hier wohnen die Ärzte und ist auch die Polizeistation, die unseren Erlaubnisschein kontrolliert. Das Aussätzigendorf ist rings von einem Stacheldraht umgeben; die sechs Tore werden streng bewacht. Täglich kommen etwa 120—160 Gesunde nach Agua de Dios, um die nötigsten Bedarfsartikel ins Dorf zu bringen. Auf der Steinbank unter dem alten herrlichen Baum treffen sich Kranke mit ihren gesunden Angehörigen. Zweimal im Jahre dürfen Eltern, Ehegatten und Kinder ihre Lieben im Dorf besuchen.

Wir fahren in die Dorfstraße ein. Es ist eine Ortschaft, wie alle in Kolumbien sind. Nur die Hauptstraße ist gepflastert, in den Seitenstraßen wirbelt der Wind den feinen Staub in Wolken auf. Die Häuser sind sauber weiß getüncht, aber meist sind es nur Ranchos mit Palmstroh bedeckt; an vielen steht: „Eigentum der Nation". In einem dieser Häuser erhalten die bedürftigen Kranken ein Zimmer mit Bett nebst 40 Centavos Verpflegungsgeld täglich von der Regierung. Viele Kranke sind von gesunden Familienangehörigen begleitet, die mit ihnen im selben Zimmer hausen. Da 40 Centavos für den Unterhalt einer Familie nicht ausreichen, werden die Kinder häufig anstatt in die Schule zu besser gestellten Kranken in Dienst geschickt. Bei dem rührenden Familiensinn der Kolumbianer wird eine grundsätzliche Trennung der Kranken von ihren gesunden Angehörigen nur schwer zu erreichen sein, abgesehen davon, daß die Beschaffung des notwendigen Pflegepersonals für die vielen Tausende von Kranken nicht einfach wäre. So wächst die Ortschaft immer mehr an. Heute zählt sie etwa 10 000 Einwohner, wovon fast die Hälfte Gesunde sind.

Wie in allen Dörfern ist die Hauptstraße von Läden eingesäumt. Es wird gekauft und gehandelt wie überall. Da sehen wir in einem Laden, wie eine Frau einem jungen Mädchen bunten Seidenstoff abmißt, dort spielen Männer in einem Café Billard, vor der Tür seiner Werkstatt sitzt der Schneider und näht an einem weißen Rock. Aus der Schusterei klingt leises Klopfen. Der Ort würde einen ganz normalen Eindruck machen, wenn nicht die ungewohnte Überfüllung der Straßen, das Herumlungern müßiger Menschen an Ecken und Haustüren am Morgen eines Werktages als Besonderheit auffiele.

Der Mangel an Arbeit ist, wie Pater Kühn sagt, die schlimmste Krankheit in diesem Krankendorf. Viele der Aussätzigen sind arbeitsfähig, eine größere Anzahl fast voll arbeitsfähig, aber da die meisten vom Lande stammen, gibt es für sie hier keine Tätigkeit. Zwar besitzt die Regierung größere Ödländereien, angrenzend an die Dorfgemarkschaft, aber nur wenig davon wird an Kranke verpachtet. So sind sehr viele Arbeitskräfte nicht ausgenutzt. Der Ort bringt nur wenig für den eigenen Bedarf hervor und ist gezwungen, den zugelassenen Händlern den geforderten Preis zu zahlen.

Wir biegen auf die große Plaza ein, deren höher gelegene Seite Kirche und Pfarrhaus einnehmen. Die „Kathedrale von Agua de Dios" nennen die Kranken die Pfarrkirche, die, so groß und luftig gebaut, Platz für 6000 Menschen hat. Pater Maximilian Burger aus Durach in Bayern, der so manche Kirche in Kolumbien baute, machte die Pläne auch für diese Kirche während seiner Seelsorgetätigkeit in diesem Ort. Als seine unerschöpflich scheinende Energie zum Aufbau der zweiten Leprasiedlung, Contratación, gebraucht wurde, übernahm Pater Kühn ihre Vollendung. Pater Burger starb vor drei Jahren plötzlich aus der Fülle seiner Arbeit heraus. Trotz schwerer Herzanfälle erfüllte er alle seine gewohnten Pflichten treu bis zum Tag vor seinem Tod. Nachdem er noch an seinem Todestag selbst die heilige Messe gelesen hatte, bereitete ein Herzschlag seinem starken und tapferen Leben ein plötzliches Ende.

Wir halten vor dem Pfarrhaus und steigen die wenigen Stufen hinauf. Es ist nicht mehr der Rancho, von dem uns Pater Backhaus erzählte. Es ist luftig und geräumig gebaut und lehnt sich mit den beiden Flügeln an die Kreuzarme der Kirche. Die beiden deutschen Patres, Paul Mengel und Jakob Stahl, begrüßen uns freundlich. Sie bieten uns eine Erfrischung an und rücken Stühle in den schattigen Hof zum Plaudern. Die Patres Kühn und Mengel sind sehr schweigsam, desto mitteilsamer Pater Stahl, der lebhafte Münchner, Pater Santiago, wie er hier genannt wird, der erst seit einem Jahr in Agua de Dios ist, nachdem er vorher in Contratación gearbeitet hat. Am liebsten erzählt er von der Indianermission im Urwald Ecuadors, wo ihn die herrliche Natur in unvorstellbarer Üppigkeit ganz in Bann gezogen hatte.

Wir sprechen über den Aussatz. Über die Art der Krankheitsübertragung gehen die Meinungen weit auseinander. Sicher ist, daß sie sich von Mensch auf Mensch überträgt, so sehr die Kranken selbst es leugnen. Oft kann der Infektionskeim jahre-, vielleicht jahrzehntelang im Blut verborgen bleiben, ehe plötzlich häufiges Nasenbluten und wechselnde Fieberanfälle den Ausbruch der Lepra anzeigen. Die wissenschaftliche Erforschung der Krankheit wird dadurch erschwert, daß es noch nicht gelang, sie auf Tiere zu übertragen. Wahr-

scheinlich macht in den häufigsten Fällen eine Blutkrankheit den Körper aufnahmebereit für die Infektion; es kann die hier so verbreitete Malaria sein, ist aber wohl meist eine venerische Krankheit. Aus ihren Erfahrungen heraus nehmen die Patres eine Veranlagung für den Aussatz an, die häufig eine Generation überspringt. Sie glauben nicht an eine Heilbarkeit, selbst wenn alle Anzeichen für Jahre verschwinden sollten. Allgemein verbreitet ist in Agua de Dios die Ansicht, daß die Lepra sich nur von Mann auf Mann und Frau auf Frau übertrage, da eine Infektion von Eheleuten noch nicht beobachtet wäre.

„Wie schützen Sie sich denn vor Ansteckung?" fragen wir die Herren. „Wir haben keine Angst und überlassen die Zukunft dem Herrgott", ist die Antwort. Sie sprechen nicht gern davon, daß schon mehrere ihrer Patres angesteckt wurden.

Pater Knoop, der Westfale, der trotz schwerster Malaria in Caña de Oro arbeitete, reiste nach Deutschland zur Erholung. Als rätselhaft sieher Mann lebte er in seiner Familie, bis ein Besuch im Tropeninstitut nach eineinhalb Jahren die gefürchtete Gewißheit brachte: aussätzig! Mehrere Jahre lebte er in strengster Isolierung in Essen-Borbeck, bis eine Lungenentzündung ihn erlöste. Die Krankheit hatte seinen Körper zerfressen, hatte sein Augenlicht umnachtet, aber sie hatte seinen Geist zu wunderbarer Klarheit und Heiterkeit im gebrachten Opfer reifen lassen.

Außer dem Deutschen sind die italienischen Patres Santinelli und Pirali und der Kolumbianer Baena am Aussatz gestorben, während Pater Prospero Massari, ein Italiener, und der Kolumbianer Pater Angel Cuenca noch dahinsiechen.

Im allgemeinen scheint es aber, daß die Deutschen die meiste Widerstandskraft haben. Pater Paul Mengel arbeitet schon seit 1907, Pater Peter Kühn seit 1909 mit Unterbrechungen bei den Aussätzigen. In Contratación sind Pater Franz Engstler 20, Pater Peter Mittermeyer 15 Jahre in ihrer Pfarrei der Leprosen. Pater Backhaus war 9 Jahre in den verschiedenen Lazaretten. Die Patres Joseph Knapp und Zagst, die Kleriker Julius Mihm, Heinrich Schwarz und Johannes Elsakers opferten Jahre ihrer Jugend den Ärmsten der Armen.

Immer wieder hören wir aus dem Gespräch der Herren, daß die Krankheit im allgemeinen in Agua de Dios nicht in der furchtbarsten Form auftrete wie z. B. in Contratación, dank dem heißen, trockenen Klima. Wir fragen, wie sie sich denn äußere. „Das ist ganz verschieden", werden wir unterrichtet. „Es gibt mehrere Arten von Lepra, und jede tritt anders auf. Bei Hautaussatz brechen Geschwüre und Beulen auf, die manchmal mit Schmerzen verbunden sind, häufig nicht. Auch die nervöse Lepra, die, wenn sie in reiner Form auftritt, nicht zu Geschwüren führt, zeigt sich fast immer zuerst durch eine merkwürdige Unempfindlichkeit kleinerer und größerer Körperteile an. Die Patres wissen seltsame Geschichten hiervon zu erzählen. Der eine stand dabei, wie ein alter General sich das lang herunter wuchernde Ohr vor einem Spiegel mit einer Schere wieder in die richtige Form stutzte, ohne etwas zu spüren oder Blut zu verlieren; der andere sah, wie eine Frau das befallene Fingerglied mit einer Zange abkniff.

Die Arbeit der Ärzte beschränkt sich meist nur auf die Verabfolgung von Injektionen und Blutuntersuchungen. Die Behandlung der Geschwüre besorgen die Kranken selbst oder Heilgehilfen, die auch Aussätzige sind. Nur ein geringer Prozentsatz der Kranken ist überhaupt in ärztlicher Behandlung, aber alle kurieren an sich selbst herum. Die drei Apotheken, die es außer der staatlichen noch im Ort gibt, machen gute Geschäfte. Begreiflicherweise ist die Lepra das Gesprächsthema in Agua de Dios. Jahrzehntelang schleppen sich die Kranken mit dem Aussatz herum, ja sie behaupten, er wirke lebenverlängernd. Sie erblinden, die Glieder faulen ab, aber sie sterben meist an einer andern Krankheit, die auch sonst Gesunde zum Tode führt. So verschieden die äußern Symptome sind, bei dem einen magern die Gliedmaßen ab bis auf die Knochen, bei dem andern schwellen sie an, daß von Elefantiasis gesprochen wird, eines ist allen gemeinsam: die unerhörte nervöse Reizbarkeit und das häufig gestörte seelische Gleichgewicht.

Die Patres gehen in die Häuser und pflegen die Kranken; sie helfen, wo sie können, in allen wirtschaftlichen und familiären Nöten, aber ihre Hauptaufgabe sehen sie darin, diesen nervösen und oft verzweifelnden Menschen den seelischen und geistigen Halt zu geben. „Wir würden in einer Kolonie der Selbstmörder leben", sagt Pater Kühn, „wenn die Leute nicht so katholisch wären". Wir denken: wenn die Patres nicht stunden- und stundenlang, vor hohen Festen bis zu 16 Stunden, im Beichtstuhl säßen. — Nun muß man wissen, daß in Kolumbien nur die Frauen beim Beichten hinter dem Gitter knien, die Männer knien vor dem Geistlichen, der seinen Arm um ihre Schulter legt und sein Ohr dicht an ihren Mund bringt. Diese Sitte ist auch im Lepradorf nicht geändert. „Die Leute müssen fühlen, daß wir ihre Freunde sind und dürfen unter keinen Umständen den Eindruck haben, daß wir uns fürchten." Dabei ist der Geruch aus dem Mund der Aussätzigen oft kaum zu ertragen. „Mit der Zeit gewöhnt man sich auch daran", meinen die Patres, aber in den Häusern und an den Krankenbetten stecken wir uns doch gelegentlich eine Zigarre an, obwohl wir Salesianer sonst nicht rauchen." Selbst in der furchtbaren Hitze, die hier jahraus jahrein ohne Abkühlung herrscht, tragen die Herren aus zarter Rücksicht auf die Kranken schwarze Wollsutanen, die un-

praktisch und unhygienisch sind. In den Geistlichen von Agua de Dios sollen sie den Pfarrer der Heimat wieder finden, der sich frei und freundschaftlich ihrer annimmt und dessen Äußeres sie nicht an Krankheit und Angst vor Ansteckung erinnert.

Während wir uns mit den Herren unterhalten, kommen dauernd Leute aus dem Dorf mit irgend einem Anliegen ins Pfarrhaus. Immer ist einer abberufen, wenn auch meist Pater Agudelo, der einzige Kolumbianer, sprungbereit ist, um seinen Konfratres das Plaudern mit den Landsleuten zu ermöglichen. Es ist Heiliger Abend, und die Erwartung des Festes liegt in der Luft. Es ist eine der Hauptaufgaben der Seelsorge in Agua de Dios, die kirchlichen Feste mit Vorbereitung und Nachfeiern so großartig wie möglich zu gestalten, um den Kranken andere Gedanken als das Grübeln über ihr Befinden oder über den lieben Nächsten zu geben, und ihnen ein höheres Ziel zu zeigen als die Pflege ihres Körpers. Der größte Teil der Pfarrgemeinde setzt sich aus Analphabeten zusammen, nach diesen muß sich die Gestaltung des Gottesdienstes richten. Nur durch sinnliche Anschauung können diese primitiven Menschen zu einer Ahnung des Übersinnlichen gebracht werden. „Es ist zwar nicht immer liturgisch einwandfrei, wie wir hier die Feste feiern", meint Pater Kühn, „aber es ist richtig so." Prozessionen und ähnliche Veranstaltungen spielen eine große Rolle im Gemeindeleben, und die deutschen Patres passen sich in der Form, wie sie Gott den Menschen nahebringen, ganz dem Verständnis ihrer Pfarrkinder an.

Gern erzählt Pater Backhaus von diesen Festen in den Aussätzigendörfern. Selbst seine robuste westfälische Gesundheit litt unter den Anstrengungen dieser Arbeit, aber sein Humor blieb immer siegreich. „Wir Deutschen sind gut für die Aussätzigen", pflegt er zu sagen, „weil wir das Lachen nicht verlernen; ohne Lachen kann man es dort nicht aushalten." Wenn ich mir die Geistlichen ansehe, die im Kreis um uns sitzen, meine ich bei allen, trotz des ernsten Ausdrucks, einen heiteren Zug im Gesicht zu entdecken. Der schweigsame Pater Kühn verleugnet nicht den rheinischen Frohsinn, dem noch schweigsameren Pater Mengel blitzt gelegentlich der Schalk aus den Augen, und der mitteilsame Pater Stahl lacht häufig fröhlich auf. An der andern Seite des Hofes geht Pater Agudelo auf und ab. Immer wieder betonen die deutschen Herren, wie gut er sei; man sieht ihm an, wie er unter dem Leid um sich herum mit leidet. Er kann sich nicht mit einem herzhaften Lachen entspannen. So versteht man die verhältnismäßig geringe Anzahl kolumbianischer Geistlicher in den Lazaretten. Sie können es dort seelisch nicht aushalten und sind körperlich anscheinend sehr viel stärker der Ansteckung ausgesetzt als die Europäer.

Wir gehen zum Speisezimmer an dem großen Vogelhaus vorbei. Schnell lockt Pater Kühn seine Lieblinge, die zutraulich anflattern; dann gießt uns Pater Agudelo Alkohol über die Hände. Mit den Geistlichen und uns sitzt ein alter Spanier am Tisch, der mit rührender Aufmerksamkeit jedesmal aufsteht, wenn er glaubt, uns einen kleinen Dienst erweisen zu können. Durch die offene Tür sehen wir eine Nonne im grauen Leinenkleid mit schwarzem Schleier hin und her gehen. Man kann erkennen, mit welcher Sorgfalt das einfache, köstliche Essen bereitet ist.

Das Gespräch ist lebhaft. Ich sitze sehr schweigsam, von einer Erinnerung aus dem Krieg tief gepackt. Ich sehe mich in dem zerschossenen Dorf Ennetières die vielen Stufen zum Unterstand hinunter steigen. Es ist heute ruhig an der Front, und ich bringe Liebesgaben. Die Höhle tief unter der Erde weitet sich zu einem Raum, in dem am rohen Tisch 10 erdgraue Männer sitzen mit erdgrauen Gesichtern. Eine Kerze steht auf dem Tisch, Kommißbrot hängt an einer Schnur von der Decke. Jeden Augenblick kann der Alarmbefehl kommen, jeden Augenblick können die Granaten auf die Stellung niederheulen. Ich bin im Kreis der Männer, die bereit sind, um der höchsten Pflicht willen jeden Augenblick in den Tod zu gehen. — Mir will scheinen, daß ich heute im Kreis derselben Männer bin. Sie stehen in der vordersten Front. Keiner weiß, ob er nicht schon den Keim der furchtbaren Krankheit in sich trägt. Sie sind dem höchsten Befehl gefolgt, ihr Leben für ihre Brüder zu opfern. — „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan."

Ehe wir zur Besichtigung gehen, taucht eine Etikettefrage auf. Ich habe nur meinen riesigen, breitrandigen Tropenhut da, die alte Sitte aber, daß Frauen nur mit einem Kopftuch oder Schleier in die Kirche gehen dürfen, wird hier von dem einfachen Volk streng befolgt. Schweigend verschwindet Pater Agudelo in seinem Zimmer und kommt mit einem neuen weißen Seidentuch wieder. Mutter oder Schwester mögen es ihm zu Weihnachten geschenkt haben. Er leiht es mir als Kopftuch; so können wir nun in die Kirche gehen.

Pater Burger nutzte bei seinen Plänen das Gelände so aus, daß die beiden Querbalken des großen lateinischen Kreuzes, das die Grundform der Kirche bildet, auf gleicher Höhe mit dem Hauptaltar liegen. Hier ist der Platz für die Männer, während das große Hauptschiff Frauenkirche ist. Die großen offenen Fenster sind durch bemalte Ornamente gegliedert, deren Außenseite Wellblech ist. Pater Kühn ist selbst ganz glücklich über die von ihm gefundene Lösung, die den Luftzug sehr begünstigt, was bei der Art der Pfarrgemeinde und bei dem heißen Klima ungeheuer wichtig ist.

In der Kirche knien Männer und Frauen im stillen Gebet. Eine Frau breitet, wie es hier üblich

ist, die Arme aus. Die Finger an den Händen sind abgefault. Vor einer Seitenkapelle stehen Kinder und bewundern die Krippe, die mit Bergen und Schluchten, Wasserfällen und wilden Tieren wohl ein Kinderherz entzücken kann. „Sind sie alle krank?" fragen wir. Pater Kühn schaut sie sich an. „Wohl nicht alle. Sehen Sie sich diese Jungen an mit aufgedunsenen Gesichtern ohne Augenbrauen, die sind aussätzig; die andern könnten noch gesund sein." — „Wie kann man aber nur die gesunden Kinder mitten unter den kranken hier im Ort lassen?" „Es werden ja schon gesunde Kinder kranker Eltern in Heimen außerhalb des Ortes untergebracht, aber da es vorläufig noch kein Gesetz gibt, das berechtigt, den Eltern in den Aussätzigendörfern die Kinder fortzunehmen, kann man nicht viel machen. Die Unterbringung der Aussätzigen in einem Dorf, wie hier, mit freiem Leben innerhalb der Absperrungsgrenzen, ist an sich die mildeste Form der Isolierung, trägt aber den großen Nachteil in sich, daß die Kinder die Krankheit der nächsten Generation weitergeben. Richtig wäre es, gesonderte Heime für Männer und Frauen einzurichten; noch aber sträubt sich der Familiensinn der Kolumbianer dagegen, diese für sie besonders harte Form der Isolierung der unglücklichen Leprakranken durchzuführen.

Vor der Kirche wartet ein Auto auf uns, und zwar ein Auto mit einem gesunden Fahrer, dem Pater Kühn die Erlaubnis erwirkte, uns heute zur Verfügung zu stehen. Wir fahren durch die staubigen Straßen des Ortes. Strahlend im tiefsten Blau, wölbt sich der Himmel über uns, Palmen wiegen sich in der leichten Brise. Abseits der Hauptstraße liegen die Häuschen eingebettet in leuchtende Blüten. Die roten Weihnachtssterne stehen in dichten Gebüschen zusammen. Mauern und Wände sind überwuchert von der Pracht der Buganvillos. In all dieser blühenden und wuchernden Üppigkeit, jetzt kurz nach der Regenzeit, möchte man vergessen, wo man sich befindet.

Wir kommen zum Hospital San Rafael, durchschreiten den Hof mit seinen leuchtenden Blumen und begrüßen die Oberin, die uns freundlich entgegenkommt. Sie ist eine zierliche, kleine Erscheinung, Mutter Ana del Pilar, die Schwester oder nahe Verwandte des früheren Präsidenten Restrepo. Zwei leibliche Schwestern sind hier Oberinnen in verschiedenen Krankenhäusern; diese hier steht schon 42 Jahre lang im Dienste der Aussätzigen. Ihrer Initiative verdankt die Pflege der Kranken in den Heimen viel, verdankt die Erziehung der Mädchen fast alles, was geleistet werde. Mit großer Ehrfurcht gehe ich an der Seite der freundlichen Nonne durch die Krankensäle. Immer wieder bedankt sie sich für die Ehre unseres Besuches. Die vier großen Pavillons sind so in Kreuzform gebaut, daß sich in der Mitte, allen sichtbar, eine Kapelle befindet, in der jetzt eine große Krippe aufgebaut wird. Nur wenige Kranke liegen in den Betten; wie wir an ihnen vorbeigehen, verbergen sie ihre Gesichter, aber der Geruch, der uns entgegenschlägt, verrät, wie es um sie steht. Es ist alles sehr einfach, aber peinlich sauber. Bett steht neben Bett, vom Nachbar nur durch einen Nachttisch getrennt.

Wir durchschreiten ein Tor und befinden uns in einem andern Teil der weitläufigen Anlage, dem Asilo de las Mercedes, wo die Schwestern 47 kranke Mädchen betreuen. Es scheint Pause zu sein. Die Kinder kommen an uns vorbei; sie sehen fröhlich und gepflegt aus, aber die gedunsenen Gesichter voller blauer Flecken, dieselben Flecken an Armen und Beinen, lassen uns erkennen, was ihre Zukunft sein wird. Wir sehen noch, wie sie sich im Garten zerstreuen und munter zu spielen beginnen. Die Oberin begleitet uns zum Ausgang. Wir kommen an freundlich für unsern Gruß dankenden Frauen vorbei. Sie sitzen zusammen mit Handarbeiten beschäftigt im schattigen Hof, das Mal des Aussatzes an Gesichtern und Armen tragend. Mutter Ana del Pilar winkt uns herzlich nach, wie wir weiter fahren. Das Aussehen des Geistlichen scheint sich verwandelt zu haben; war er bis jetzt liebenswürdig, aber sehr schweigsam, so wird er jetzt heiter, und wie er den Kindern über die Haare streicht, wie er Männer und Frauen grüßt, strahlt er eine solche väterliche Güte aus, daß wir plötzlich auch nicht mehr das harte lateinische „Pater" gebrauchen, sondern ihn unwillkürlich mit dem weichen spanischen „Padre" anreden.

Das Lazarett San Vicente ist das ärmste von allen. In ihm liegen die Schwerstkranken; ihm ist auch die Station für die Geisteskranken angeschlossen. Bei Frauen kann das Nervensystem dem Druck der Krankheit häufig weniger standhalten als bei Männern. Die Trennung von den Familien, die Sorge um Mann und Kinder läßt sie oft seelisch ganz zusammenbrechen.

Pater Stahl geht im Hof auf und ab. Es ist gleich Andacht, und er wird die Heiligabendpredigt für die Frauen halten. Wir gehen in das kleine, luftige Sprechzimmer. Die Oberin bringt Zitronenwasser, das wir bei der Hitze dankbar annehmen; so warten wir auf den Anfang der Andacht. „Warum gehen wir nicht zu den Kranken?" frage ich mich innerlich. Pater Kühn liegt in einem Schaukelstuhl und unterhält sich mit einem kleinen Jungen, der bei seinem Kommen gleich aufsprang. Mir wird klar, daß er nicht will. Vielleicht wurde es ihm angst und bange, wie er uns so ohne Angst zu den Betten der Kranken treten sah, wahrscheinlicher aber kommt mir vor, daß er die Scheu der Frauen bemerkte, die ihre entstellten Gesichter vor den Fremden verbargen; die zarte Rücksicht auf sie hält ihn nun zurück, uns in die Krankensäle zu führen. Der kleine Junge stellt sich auf die Kniee

des Geistlichen. „Schau, Padre, falte ich die Händchen richtig? Der Daumen macht ein ganz schönes Kreuz. Eigentlich könnte ich doch jetzt gleich bei dir beichten." Strahlend dreht sich das Kind zu uns um. „Ich darf heute nacht zur ersten heiligen Kommunion gehen!" Dann beginnt es leise den Kehrreim zu singen, der in der Weihnachtszeit in allen Kirchen und Kapellen des Landes erklingt: „Komm in unsre Herzen, komm und zögre nimmer." „Komm in unsre Herzen, komm und zögre nimmer", stimmt Kleriker van Galen ein, der Musiker der Salesianer.

Unterdessen hat der Gottesdienst in der schönen Kapelle angefangen. Ich nehme wieder meinen großen Strohhut ab und lege das schöne weiße Seidentuch des Pater Agudelo über die Haare. Pater Stahl predigt über den Text: „Und sie fanden keine Herberge." Es war eine gute Predigt, eine ergreifende Predigt, wenn man an die Zuhörerinnen denkt, eine Predigt, die uns die vielen fröhlichen Gesichter erklärt, die wir hier in den Lazaretten gesehen haben.

„Jetzt geht es nach San Boyaca zu den Männern", sagt Pater Kühn, „eigentlich heißt es Boyaca, aber die Männer dort sind so fromm und ordentlich, daß ich schon mit Recht San Boyaca sagen darf." Auch hier führt uns Pater Kühn nur in das Sprechzimmer der Oberin und in die Kapelle, und zwar auch wieder nur in den Altarraum. Eine große, schöne Krippe ist aufgebaut. Am Harmonium sitzt eine Schwester und übt mit einigen Kranken Weihnachtslieder ein. Da die Leute weder lesen noch schreiben können, geschweige denn Noten kennen, singt sie ihnen Satz für Satz vor, und mit heiseren Stimmen wiederholen die Kranken ihn. In den Bänken sitzen einige Männer, dicht bei uns ein alter Neger mit ganz zerfressenem Gesicht, in das Beten des Rosenkranzes vertieft. Auf dem Rückweg schauen wir in einen Krankensaal hinein. Einige Männer stehen vor der Tür. „Also denn, gesegnete Weihnachten!" ruft ihnen Pater Kühn zu, „heute nacht kommt der Heiland zu uns allen, können wir uns überhaupt etwas Besseres wünschen?" Die Leute grüßen freundlich zurück.

Nun halten wir am Hospital Hernán Restrepo. Es wurde auf Initiative der Patres für gesunde Mädchen gebaut, steht aber jetzt leer. Es soll zu einem modernen Konsultationshaus für die Ärzte eingerichtet werden. Alles ist noch im Entstehen, aber die kostbaren ärztlichen Hilfsmittel deutschen Fabrikates sind schon da. Es sind Säle für schwerkranke Männer und Frauen bestimmt, und ein altes Schwesterchen zeigt uns voll Stolz die Schränke, die einmal ihre Wäsche aufnehmen sollen. Noch stolzer ist sie aber auf ihre Krippe. „Wir sind nur zwei Altchen hier", erklärt sie uns. „So machen wir es uns so schön wie möglich." Ach, diese rührende Krippe! Da haben die zwei alten Nönnchen aus Zeitschriften alle möglichen Tiere und Figuren ausgeschnitten, süßlicher Nippes steht zwischen Löwen und Bären und künstlichen Blumen; es ist so viel Gemüt und Liebe zum Schmuck der Krippe zusammengetragen, daß wir ganz gerührt stehen bleiben, das Meisterwerk zu bewundern.

Auf unserer weiteren Fahrt durch das Dorf kommen wir am Hospital Carrasquilla vorbei, wo die Sprech- und Behandlungszimmer der Ärzte untergebracht sind. Dann lassen wir eine kleine Kapelle links oben liegen, mit dazugehöriger Priesterwohnung für aussätzige Geistliche bestimmt. Augenblicklich leben zwei hier, die, soweit es ihnen möglich ist, in der Seelsorge mitarbeiten.

Vor dem großen Kino halten wir, das, schön und luftig gebaut, eine Bühne und ein Klavier hat, um auch Konzerte veranstalten zu können. Filme kommen nur in unregelmäßigen Zeitabständen hierher; da wir das bedauern, meint Pater Kühn: „Arbeit wäre besser als Kino, aber Arbeit gibt es hier nicht." Wie wir herausgehen, umringt uns eine Schar von Jungens, die erschreckende Zeichen von Aussatz an Gesicht und Gliedmaßen tragen.

Unsere Rundfahrt endet wieder auf der Plaza. Rechts liegt die Markthalle, groß und luftig gebaut. Zweimal in der Woche ist Markt, dann bieten die Landleute, nur durch den Ladentisch von den Kranken getrennt, diesen ihre Waren an und nehmen das Lazarettgeld in Empfang, das sie in der Verwaltung gegen die üblichen Pesoscheine umtauschen können.

Wir meinen am Ende unserer Besichtigung zu sein, aber nun kommen noch die beiden Einrichtungen, die den Patres am meisten am Herzen liegen. Dem Pfarrhaus gegenüber liegt das Asilo Miguel Unia. Es ist ein großer, zweistöckiger Bau, sehr weitläufig in Hufeisenform gebaut, den die Salesianer aus Geldern, die sie bei den Kindern Kolumbiens sammelten, errichtet haben, um ihrer eigentlichen Aufgabe, der Jugenderziehung, nachkommen zu können. Hier wurden die Knaben von Agua de Dios gesammelt, gesunde und kranke, um sie zu nützlichen Menschen zu erziehen. Ein an sich sehr richtiges Gesetz, das aber nicht mit den örtlichen Verhältnissen von Agua de Dios rechnete, verbot nach einigen Jahren segensvoller Arbeit im Asilo Miguel Unia die Erziehung von gesunden und kranken Kindern im selben Gebäude. Damit wurde die Arbeit unmöglich gemacht, und heute liegt die ganze Anstalt leer da und wartet darauf, irgendwie einmal wieder ihrer Bestimmung zurückgegeben zu werden.

Im Nachbarhaus wohnen „unsere Schwestern", wie Pater Kühn sagt. 1905 baten einige fromme Mädchen hier im Ort, in eine geistliche Genossenschaft zusammengeschlossen zu werden. Pater Luis Variara, der Nachfolger des Aussätzigenapostels Miguel Unia, ein Italiener, gründete so die Ge-

nossenschaft der heiligen Herzen. Es dürfen nur Kandidatinnen aufgenommen werden, die selbst leprakrank sind oder von kranken Eltern stammen. Aussätzige Schwestern anderer Genossenschaften können aufgenommen werden. Die Regel ist, mit den notwendigen Änderungen, der Regel des weiblichen Zweiges des Salesianerordens angepaßt, und die Schwestern sind ganz in die Familie des heiligen Don Bosco aufgenommen. Sie pflegen leprakranke Waisenknaben und haben somit eine wichtige Aufgabe in der Gemeinschaft übernommen. Tief ergriffen von dem Gedanken, selbst aussätzige Mädchen in einen Orden aufzunehmen, fragte ich Pater Kühn, ob viele Kandidatinnen einträten. „Es haben immer nur wenige echten Klosterberuf", war die ernste Antwort.

Am Eingang des Hauses erwartet uns die Oberin im grauen Leinenkleid mit freiem Hals. Es ist dieselbe Schwester, die uns das köstliche Mittagessen bereitete. Sie macht einen frischen, frohen Eindruck, hat aber die verdächtigen blauen Flecken am Hals. Wie sie uns durch ihr Reich führt, ruft sie immer wieder aus: „Welche Hitze, man schwitzt wie ein Filter!" Sie denkt wohl kaum daran, daß diese trockene Hitze, bei der die Kranken dauernd schwitzen, der Grund ist, warum die Lepra hier meist nicht in den furchtbarsten Formen auftritt. In der Kapelle knien einige Schwestern aufrecht auf ihren Stühlen. Wir bewundern zuerst die Krippe. Mit Bergen, Flüssen und Dörfern ist sie so in den Altarraum hineingebaut, daß der Altartisch unter dem Stall von Bethlehem steht, in dem Maria und Joseph schon das Jesuskind erwarten. „Es sollte ja nicht so sein", meint Pater Kühn, „aber es macht allen wochenlang so viel Freude." Beim Herausgehen aus der Kapelle schauen wir den betenden Schwestern in die Gesichter. Sie sind vollständig vom Aussatz zerfressen. Im Garten spielen Jungens fröhlich unter der Aufsicht einer Nonne. Kinder und Schwester — Leprakranke!

Auf der Straße schäkern einige junge Mädchen, hübsch und zierlich gekleidet, mit einem jungen Mann — Aussätzige. Ein Backfisch läuft herbei und bettelt Pater Kühn an: „Padre, schenken Sie mir doch eine Medaille, bitte, bitte!" Dann geht sie ab, murmelnd: „Diese verfluchte Lepra, nun bin ich schon 8 Monate hier, die Geschichte könnte endlich aufhören."

Im Pfarrhaus wird uns zum Abschied ein Gläschen Wein geboten, dann gehen wir auf die Plaza. Einige Autos stehen dort, die von Aussätzigen gefahren werden. Ein Mann kommt auf einem Fahrrad vorbei, zwei junge Leute lassen ihre schönen Pferde tänzeln; Mulas werden mit Lasten vorbeigetrieben. Es ist alles wie in einem andern Dorf auch. Ein eleganter Herr im weißen Tropenanzug steht an der Ecke. „Kommen Sie, wir wollen Sie bekannt machen; es ist Maestro Luis Calvo, der bedeutendste Musiker und Komponist Kolumbiens." Wir werden vorgestellt. Das feingebildete Gesicht des Mannes ist von blauen Beulen entstellt, die sich im offenen Hemdkragen verlieren. Wir machen unsere Verbeugung aus der Entfernung, Herr van Galen aber geht auf seinen berühmten Kollegen zu und umarmt ihn nach Landessitte herzlich. Maestro Luis Calvo ist eine der angesehensten Persönlichkeiten von Agua de Dios. Mit Instrumenten, die die Salesianer in Europa besorgten, schuf er aus den musikalischen Leuten des Ortes ein Orchester, das, sich selbst und allen Kranken zur Freude, fleißig musiziert.

„Freude bringen, das ist die Hauptsache." Das war ungefähr das letzte, was ich von Pater Kühn bei unserer Abfahrt hörte.

Wir fuhren sehr schweigsam nach Tocaima zurück, zutiefst ergriffen von dem Leid, das wir gesehen, fast mehr noch von dem gelebten Christentum der Patres und Schwestern, die uns heute, am Weihnachtstag, dem Fest der Liebe, die erschütterndste Predigt vor den vielen Krippen des Aussätzigendorfes gehalten hatten.

UMSCHAU

IÑIGO LÓPEZ DE LOYOLA

Ein Überblick über die neueste Ignatiusliteratur

So und nicht anders lautet der Name des baskischen Adeligen, aus dem ein Heiliger wurde: Iñigo López de Loyola. Nach dem Brauch der Zeit pflegte man dem Taufnamen einen zweiten zuzufügen, der die Güte des adeligen Stammbaums anzeigte; in der seit dem zwölften Jahrhundert auf Loyola hausenden und baskischem Uradel entstammenden Familie war der Name López seit dem Jahre 1221 gebräuchlich. Untadelige Herkunft also, aus stolz behütetem Blut. Nichts von all dem, was man bis in unsere Tage über Namen und Rasse des Iñigo phantasiert hat, hält stand vor der schlichten Unbestechlichkeit der Dokumente. Er hieß nicht Recalde und er war kein „germanisch-maurisch-baskisch-jüdischer Mischling" [1]. Es ist irrig, wenn man aus seiner Familie eine verarmte, etwas herabgekommene Sippe von Bauernadel macht [2]. Die Loyola ge-

[1] G. Lomer, Ignatius von Loyola. Vom Erotiker zum Heiligen (Leipzig 1913) 22. — K. Hardig, Die Exerzitien, das erfolgreichste katholische Erziehungssystem (Leipzig 1939) 5.

[2] So in dem wertlosen und jüdisch aufgezogenen Ignatiusroman „Flamme aus Spanien" von G. Weill (Amsterdam 1936). Aber auch in ernst zu nehmenden Ignatiusbiographien kehrt diese falsche Auffassung immer wieder.

hörten zu den baskischen „Aide Nagusiak", den paar großen Familien, die den altererbten Wohlstand jeweils dem Ältesten vermachten und klug zusammenhielten. Die junge Brut der Casa solar dagegen mußte sich sonstwie adelig durchschlagen.

Dies sei an den Anfang gestellt. Denn heute sind wir so weit in der Zusammenfassung mühsamer und ausgedehnter Archivarbeiten, daß der merkwürdige Nebel — frommer und unfrommer — zu zerreißen beginnt, der über der rassischen und kulturellen Herkunft des Iñigo de Loyola lag. Diese Herkunft ist gar nicht so geheimnisvoll, sie liegt vielmehr, innerhalb der Grenzen, die jeder geschichtlichen Erkenntnis der Vergangenheit infolge der Hinfälligkeit der Zeugnisse gezogen sind, so deutlich und klar zutage, daß wir mit Recht behaupten dürfen: wenige Heilige jener großen Zeit stehen mit Stammbaum und Dokumenten so klar umrissen vor uns wie Iñigo. Was die Geschichtswissenschaft bisher an Ergebnissen der Ignatiusforschung gezeitigt hat, liegt in dem Buch vor, das wir dankbar an den Anfang dieses Überblicks stellen: „El Gentilhombre Iñigo López de Loyola en su Patria y en su siglo" von P. Pedro Leturia S. J.[3]

Und dennoch ist und bleibt Iñigo de Loyola ein Mann des Widerspruchs. Große und kleine Geister haben sich seit drei Jahrzehnten bemüht, sein geistiges Bild zu zeichnen. Aber kaum je ohne die Leidenschaft der Ablehnung oder Zuneigung. Daß Ablehnung verzeichnet, ist verständlich. Aber in der Geschichte der Ignatiusliteratur gibt es auch ein gewichtiges Kapitel über die Verzeichnung aus Zuneigung. Der barocke Ignatius im goldstarrenden Gewand der Verzückung verhält sich zum geschichtlichen Ignatius etwa wie die mächtig schwingende Barockkuppel des Kollegsbaus zu Loyola zu dem adelig nüchternen Quaderbau der Casa solar von Loyola, die jenem eingegliedert ist. Die Geschichte der Ignatiusbiographie ist ein Gleichbild zu der seltsamen, fast kläglich anmutenden Geschichte des lebenswahren Porträts des Heiligen. Nie hat er sich malen lassen. Papst Paul III., an dessen Bulle „Regimini militantis Ecclesiae" wir in diesem Jahr zurückdenken, lebt in Tizians unsterblichem Bild weiter in einer geistigen Größe, die weit über die ihm eigen gewesene hinausgeht. Ignatius hat keinen Tizian haben wollen. Nur die Büste, die man nach der Totenmaske herstellte und die von P. Leturia zum ersten Mal in mehreren Bildern veröffentlicht wird [4], gibt eine Ahnung von dem Antlitz, das zu einer solchen Seele gehörte. Und daß wir erst heute wieder wissen, wie Ignatius ausgesehen hat, ist ein Symbol: denn erst heute, wo die geschichtlichen Quellen zu seinem Leben fast lückenlos vor uns liegen, können wir uns an die schwere Aufgabe wagen, sein geistiges Porträt zu zeichnen. Heute müßte ein Tizian der Hagiographie kommen, der den lebendigen Ignatius aus dem Totengebein der Monumenta Historica aufbeschwört. Er ist noch nicht gekommen. Aber was dafür an Vorarbeit in den zwei letzten Jahrzehnten geleistet wurde, möge hier in den Hauptzügen umrissen werden.

[3] Montevideo 1938 (Auslieferung für Europa: Rom, Università Gregoriana).

[4] Leturia, El Gentilhombre VIII 284 291 f.

I

Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen: erst heute ist überhaupt eine vollgültige Ignatiusbiographie möglich. Iñigo, der schweigsame Baske, war bis in die Fingerspitzen hinein unliterarisch. Kein einziges Wort hat er um des Wortes willen geschrieben. Nur die geistlichen Winke, die man zusammenfassend Exerzitienbuch nennt, nur die Tausende von Geschäftsbriefen, nur die Konstitutionen seines Ordens hat er hinterlassen, dazu noch dieses oder jenes Dokument, Protokoll oder Abstimmungsergebnis der Verhandlungen, die zur Ordensgründung oder zur endgültigen Kodifizierung seiner Ordenssatzungen führten, einige fast widerwillig diktierte Lebenserinnerungen, endlich den Rest der von ihm fast ganz vernichteten Tagebuchaufzeichnungen — das unliterarischste und von jeglichem Seitenblick auf etwaige Leser freieste Tagebuch, das es gibt. Das ist alles. Erst von dem Augenblick an also, wo dieses in alle Winde zerstreute Material kritisch gesichtet und geschlossen vorlag, war es möglich, ein Ignatiusleben zu entwerfen, das hinausging über die in den ersten Viten von Ribadeneira und Polanco noch pulsende lebendige Erinnerung. Die Geschichte der kritischen Ignatiushagiographie datiert also von dem Tag an, wo zum ersten Mal gute Quellenausgaben der Schriften des Ignatius vorlagen. Vorbereitet wurde diese Kritik durch den Bollandisten Pien, der im 18. Jahrhundert die große Ignatiusbiographie des VII. Juli-Bandes der Acta Sanctorum schuf. Seit 1804 gab es eine wenn auch dürftige erste Ausgabe der Briefe des Heiligen, die P. Menchaca in Bologna herausgab und die von 1874 bis 1889 von der in sechs Bänden erschienenen Madrider Ausgabe der Briefe überholt wurde. Von diesem ersten Aufschwung historischer Forschung empfingen jene Ignatiusleben des neunzehnten Jahrhunderts Inhalt und Antrieb, die in der katholischen deutschen Welt immer noch bekannt und beliebt sind: eine gute, hier und dort allzu brave Verbindung der neuen Quellenergebnisse mit dem Ignatiusbild der Barockzeit, das von den Namen Bartoli, Nieremberg, Bidermann gekennzeichnet ist. Immerhin ist der Fortschritt zu größerer historischer Treue von Buch zu Buch festzustellen. Genelli, Kolb, Nieuwenhoff sind die bekanntesten unter den Hagiographen von ehedem [5]. Ertragreicher für die eigentliche Ignatiusforschung war die Arbeit der französischen Geschichtschreibung. An der Spitze stehen L. Michel und Ch. Clair mit ihren beiden Werken, in denen sie die neuen Erkenntnisse der Quellenforschung nicht eben organisch dem alten Ignatiusbild von Ribadeneira und Bartoli einzufügen suchten [6]. Hier muß indes eines Mannes gedacht werden, der als erster die ganz breite historisch-kritische Fundierung des Ignatiuslebens in Angriff nahm, unter Verzicht auf jegliche voreilige Benützung seines seit dem Jahre 1883 mit liebevollstem Fleiß gesammelten archivalischen Materials — ohne die

[5] Vgl. die Neuausgabe von Genelli-Kolb durch Fr. Hatheyer (Freiburg 1931). — K. Kirch, Helden des Christentums. Ignatius von Loyola und Franz Xaver (Paderborn 1931).

[6] L. Michel, Histoire de St. Ignace de Loyola d'après les documents originaux. 2 Bde. (Brügge 1893). — C. Clair, La vie de St. Ignace de Loyola d'après Pierre Ribadeneira son premier historien (Paris 1891).

Früchte seines Spürsinns hätte Clair seine Biographie nicht schreiben können, und selbst Leturia, der heute führende Biograph des Heiligen, benützte noch dankbar die Schätze, die in Toulouse begraben liegen —: es ist der Jesuit L. Cros, dessen Forschungsreisen zu den Archiven von Azpeitia, Alcalá und Madrid eine neue Fülle an Dokumenten zur Geschichte der Rasse, der Jugend, der politischen Kultur des Iñigo von Loyola zeitigten. Das war wie ein verheißungsreiches Vorspiel zu der monumentalen Arbeit, die seit dem letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts mit der Herausgabe der Monumenta Historica Societatis Jesu einsetzt und bis heute andauert. Davon gleich Näheres.

Inzwischen erwuchs aus dem geschärften Bewußtsein für Historie und aus der immer breiter wachsenden Möglichkeit der Einsicht in die ersten Quellen auch im nichtkatholischen Deutschland ein immer stärkeres Interesse an dem seltsam großartigen Ignatius. Mag sein, daß dies auch von der Aufregung der Jahre nach dem Vaticanum genährt wurde, die wieder einmal die Gefahr der Jesuitisierung der Kirche witterte: Tridentinum, Lainez, Ignatius [7]. Da war es ein Glück, daß kritisch denkende Forscher dem geschichtlichen Interesse an Ignatius die Form gaben. Gothein, Böhmer und H. Stoeckius müssen in diesem Zusammenhang genannt werden [8]. Zwar ließ sie das Unverständnis des religiösen Ignatius sein Bild schwer verzeichnen, aber ihr ausgebildeter Sinn für Quellenkritik (fast möchte man es ihre historische „Anständigkeit" nennen) bannte jedenfalls die Gefahr weltanschaulicher Verzerrung. Böhmer ist der Vater des Ignatiusbildes, das liberal aufgeschlossen die Größe und Einmaligkeit des Heiligen anerkennt, das aus ihm (eben aus der Unfähigkeit theologischen Begreifens) einen genialen Psychologen macht, und so — wir werden es bald sehen — bei aller geschichtskritischen Brauchbarkeit doch nur eine Maske von Ignatius entwirft, eine wahre historische Totenmaske. Im Kielwasser dieser Richtung segeln denn auch heute noch alle, die Ignatius unverbindlich bewundern oder mit dem Scheidewasser der „Religionspsychologie" auflösen wollen. Hierher gehören (bei aller Anerkennung trefflicher Teilerkentnisse) das Ignatiusbuch von Ph. Funk, die Einleitung der Exerzitienausgabe von Weinhandl, und endlich das berühmt gewordene Kapitel in Fülöp-Millers „Macht und Geheimnis des Jesuiten" [9].

So kommt man bei Ignatius nicht weiter. Sein Wesen ist immer noch herrische Geste, die Anerkennung abzwingt oder Ablehnung herausfordert. Sein Wesen sträubt sich gegen das „auch" der historisierenden oder psychologisierenden Liberalität, mehr noch wie einst gegen die barocke Übermalung. Es enthüllt sich reiner und wahrer demjenigen, der in kühnem Zugriff der Bewunderung oder der Ablehnung sein Innerstes zu packen sucht, vorausgesetzt, daß Bewundern oder Verleugnen sich zu rechtfertigen sucht an der ungeheuren Menge geschichtlicher Erkenntnisquellen, die uns jetzt zu Ignatius vorliegt. Barockes und Liberales hat ausgespielt. Barockes, weil wir erst heute alle Quellen der Geschichte des Ignatius kennen; Liberales, weil wir heute in der klaren und brennenden Erkenntnis stehen, daß das geschichtlich und katholisch Einmalige dieses Menschen und seines Werkes nicht mit bloßer Historie und nicht mit unverbindlicher Gültigkeit erfaßt werden kann, sondern nur in der Glut: der restlosen Anerkennung (bei aller geschichtlichen Nüchternheit), ja selbst der Ablehnung, weil sich auch dem Hassenden mehr enthüllt vom Wesen des Gehaßten als dem ewig Unverbindlichen. Nur muß es ein ehrlicher, ein wiederum an die Gegebenheiten der Geschichtsquellen sich ausliefernder Haß sein. Nicht der schäbige, hinterhältige Haß des Renegaten, der aus dem Werk des Miguel Mir [10] oder des Grafen Hoensbroech spricht, nicht das kleinliche Gefühl des Befriedigtseins, einem ganz Großen doch noch etwas am Zeug flicken zu können [11].

Die Struktur der heutigen Bemühungen um Ignatius geht also, wenn wir sie in den Hauptzügen bloßlegen wollen, in folgende Richtungen: 1. vollständige und kritisch gesicherte Herausgabe aller Quellen; 2. kritische Darstellung seines Lebens von einer ehrlich und klar bezogenen Stellung der Anerkennung oder der Ablehnung aus; 3. Versuch, das innerste Wesen des Heiligen zu erfassen, das heißt, die „Theologik" des Ignatius zu umschreiben, ihn zu „begreifen" von dem aus, was nicht er Selbst ist: von Gott aus, von seinem restlosen Ausgeliefertsein an das Werk aus, von der Kirche aus; Ignatius also im radikalen Gegensatz zu Psychologie und bloßer Historie.

II

Das erste Anliegen, um das man sich nun schon seit der Bollandisten-Vita bemüht, ist heute — und erst heute — fast vollständig erreicht. Man redet auch in unsern Tagen noch immer von „jesuitischer" Behandlung der Geschichtsquellen, unterstellt deutlich oder versteckt, die Jesuiten hätten früher und heute gewiß manche Quelle zur Geschichte des Ignatius verstopft und manch ein Dokument — vorab die unerbaulichen — beiseite geschafft. Dagegen muß bescheiden, aber deut-

[7] A. v. Druffel, Ignatius von Loyola an der römischen Kurie (München 1879). — Th. Griesinger, Die Jesuiten. Vollständige Geschichte ihrer offenen und geheimen Wirksamkeit. 2 Bde. (Stuttgart 1873). — J. Friedrich, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens (Abhandl. d. bayr. Akad. d. Wiss. XVI, München 1883).

[8] E. Gothein, Ignatius und die Gegenreformation (Halle 1895). — H. Böhmer, Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. Bd. I: Loyola (Bonn 1914). — H. Böhmer, Die Jesuiten, in: Natur und Geisteswelt 49 (Leipzig 1904; 4. Aufl. Leipzig 1921). — H. Stoeckius, Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert (München 1910), und manche andere Monographien zur Urgeschichte der Jesuiten.

[9] Ph. Funk, Ignatius von Loyola, in: Klassiker der Religion 6 (Berlin 1913). — F. Weinhandl, Ignatius von Loyola. Die geistlichen Übungen, in: Katholikon Bd. 1 (München 1921). — R. Fülöp-Miller, Macht und Geheimnis der Jesuiten (Zürich 1929).

[10] M. Mir, Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus d'après les documents I (Paris 1922).

[11] Wie etwa bei A. Coster, Juan d'Anchieta et la famille de Loyola (Paris 1930). Vgl. die Widerlegung von J. M. Pérez Arregui, El Iñigo de Loyola visto por Adolfo Coster: Razón y Fe 1931, S. 324 u. 203; 1932, S. 179. — Oder bei P. M. Baumgarten, Ordensrecht und Ordensstrafrecht. Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft Jesu (Traunstein 1932).

lich bemerkt werden: kein Orden der katholischen Kirche hat bis jetzt alle erreichbaren Quellen zur Geschichte seines Gründers und seiner Gründung so rücksichtslos ausgebreitet und veröffentlicht wie die Gesellschaft Jesu. Was zur Geschichte des heiligen Ignatius noch ungedruckt in den Archiven des Ordens liegt, hat P. Leturia in seinem Werk aufgezählt und bereits verwertet. Es ist eine anonyme „Vita Patris nostri Ignatii", die früher als die bisher erste Vita des P. Ribadeneira verfaßt zu sein scheint, einige Exhortationen des Hieronymus Nadal, die „Dialogi" des gleichen mit Ignatius so vertrauten Gefährten, das sogenannte „Summarium" des P. Polanco, des Sekretärs des Heiligen. Das ist alles. Nirgends auch nur die Spur von unterschlagenen Dokumenten, auch nicht zur unerbaulichen Jugendgeschichte des Don Iñigo de Loyola. Vor uns stehen vielmehr die Monumenta Historica Societatis Jesu, die zwölf Bände der Ignatiusbriefe, die kritische Ausgabe des Exerzitienbuchs, seit neuestem auch die zwei Bände der Konstitutionenausgabe mit all den ungezählten Dokumenten zur Genesis dieses weltgeschichtlichen Buches, endlich die in zwei Bänden gesammelten Aussagen der ersten Gefährten über Ignatius [12]. Und all das umrahmt von den mehr denn vierzig übrigen Bänden dieser monumentalen Ausgabe von Geschichtsquellen, die bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts reichen, bis zum Tod des letzten Gefährten der Ordensgründung. Wahrlich, ein Arsenal, aus dem heute Begeisterung und Ablehnung gleicherweise die Waffen entnimmt, — oder entnehmen sollte [13].

Aber das ist nur die Totenmaske des Ignatius. Hat man sie schon zum Leben erweckt? Oder muß sich nicht auch heute noch das enttäuschte Kopfschütteln fortsetzen, mit dem die Gefährten das Bild betrachteten, das Jacopino del Conte von dem Heiligen auf dem Totenbett abnahm?

Jedenfalls — um damit zu beginnen — hat Ignatius auch heute noch nicht den Gegner gefunden, der ihm ebenbürtig wäre. Man kennt die unheimliche, fast widerwillige Bewunderung, die Nietzsche dem Genius des Ignatius dargebracht hat [14]. Ein Mensch wie er wäre vielleicht imstande, über alles bloß Historische hinaus Wesentliches an Ignatius zu umfassen — sicher um ihn aus tiefster Seele heraus abzulehnen, aber doch mit der Hellsichtigkeit adelig hassender Gegnerschaft. Allein bis heute haben sich nur kleine Geister in den Waffengang mit Iñigo de Loyola eingelassen. Es bleibt immer bedauerlich, daß H. St. Chamberlain die Beurteilung des Ignatius und seines Werkes in einen geschichtlich durchaus widerlegbaren Bereich rassenpsychologischer Deduktionen einbezog [15]. Seitdem gibt es ein ganz bestimmt geprägtes Ignatiusbild, das nicht mehr nur Totenmaske, sondern Verzerrung ist [16]. Und dennoch: diese Gegnerschaft ahnt an Ignatius mehr Wesentliches als die liberale Historie. Sie erkennt in ihm das „aristokratisch-Radikale", um mit Nietzsche zu sprechen, das „agonale Individuum" in klassischer Prägung, den Mann, der hinter dem Werk verschwinden kann, der gehorchen kann, der ganz hart und ganz klug sein kann. Sie erkennt ihn demnach — und bekämpft ihn darum — als „Mann der Kirche", als Funktion und Repräsentation gewordenes Menschtum, als einen, der „aus sich herausgesprungen ist", um nur für das kirchliche Christentum zu kämpfen. Und damit tun sie Ignatius mehr Ehre an als alle Psychologen und Historizisten zusammen. Aber hier liegt zugleich die Wurzel für das radikale Mißverständnis, das auch bei ehrlichster Gegnerschaft nicht auszurotten ist: eben weil Ignatius Mann der Kirche ist und nur das sein will, mißkennt ihn der am tiefsten, der die Kirche nicht versteht und das kirchlich geformte Christentum bekämpfen zu müssen glaubt. So lassen sich denn (theologisch und quellenmäßig beurteilt) heute kaum ein paar Werke mit Ehren nennen, am ehesten noch das bekannt gewordene Buch „Der schwarze Papst" von Richard Blunck [17]. Hier ist ehrliches Bemühen um die geschichtlichen Quellen am Werk, daher oft erstauntes, oft widerwilliges Anerkennen der Größe des Ignatius, treffsicheres Erahnen des wesentlich Theologischen an diesem Mann der Kirche —und radikales Nichtverstehen der tiefen und der primitiven Dinge kirchlichen Glaubens und Lebens, daher (nebst einer stattlichen Reihe von rein quellenmäßigen Fehlgriffen) letztlich doch fast erschauderndes Ablehnen der Größe des Ignatius, in dem man den inkarnierten Abfall vom wahren Wesen des Christentums erfassen will. Eines jedenfalls ist uns wertvoll: heute weisen oder tasten auch die Gegner des Ignatius in eine Richtung, in der allein die Aufgabe der Ignatiusforschung der Zukunft liegt: ohne Verständnis der Theologik, der Theologie, der Mystik und der sich selbst aufgebenden Kirchenliebe des Heiligen ist und bleibt auch die geschichtlich treffsicherste Darstellung des Ignatius ein rätselhaftes Totengesicht.

Haben die Verehrer des Heiligen der Maske toten Quellenstoffs Leben einhauchen können? Zweite Frage. Jedenfalls steht fest — und man muß dringlich wünschen, daß auch die Gegner des Ignatius dies in einem über die bisherige Primitivität hinausgehenden Maß sich zu eigen machten —, daß das neue katholische Ignatiusleben geschichtlich und kritisch auf einer hohen Stufe steht und sich die Schätze der Monumenta Historica immer lebendiger einverleibt. Die Geschichtschreiber

[12] Eine Neuherausgabe des Bandes, der die ersten Quellen, vor allem der Jugendzeit, bringt, ist innerhalb Jahresfrist zu erwarten.

[13] Am bequemsten zugänglich sind die Hauptquellen zum Leben des heiligen Ignatius in den verschiedenen deutschen Ausgaben. O. Karrer, Des heiligen Ignatius geistliche Briefe und Unterweisungen (Freiburg 1922). — A. Feder, Die geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola (Jubiläumsausgabe Freiburg 1939; Ausgabe B ebd. 1940). — A. Feder, Die Lebenserinnerungen des heiligen Ignatius von Loyola (Regensburg 1922). — A. Feder, Aus dem geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius von Loyola (Regensburg 1922). — Eine deutsche Ausgabe der Konstitutionen fehlt bis heute.

[14] Vgl. dazu E. Przywara, Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Friedrich Nietzsche, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 11 (1936) 257—295.

[15] Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts I (München 1900) 521.

[16] Um nur einige aufzuzählen: K. Bayer, Lösung des Rätsels der jesuitischen Sphinx (Berlin 1929). — E. Krebs, Jesuitischer und deutscher Geist (Freiburg 1934). — G. Schultze-Pfaelzer, Das Jesuitenbuch. Weltgeschichte eines falschen Priestertums (Berlin 1936). — Fr. Wiegand, Die Jesuiten (Leipzig 1926).

[17] R. Blunck, Der schwarze Papst. Das Leben des Ignatius von Loyola (Berlin 1937).

der einzelnen Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu, deren Werke von der Kritik durchaus anerkannt sind, haben auch gute Skizzen des Ignatiuslebens entworfen [18]. Zugleich haben sie den kirchen- und kulturgeschichtlichen Hintergrund gezeichnet, auf dem das Leben des Ignatius erst voll verständlich wird. A. Astraín, der Historiker der spanischen Jesuiten, hat zudem ein eigenes, auch ins Deutsche übersetztes Ignatiusleben geschrieben, das man als Auftakt zu der nun einsetzenden neuesten Ignatiusforschung ansprechen kann [19]. Das Kennzeichnende dieser Forschung ist bis heute indes noch immer eine große Zersplitterung — verständlich, da sich die Veröffentlichung der Quellentexte über Jahrzehnte erstreckte und sich so die hagiographische Verwertung dieser Quellen immer nur in Teilmonographien oder in spanischen, französischen und deutschen Artikeln auswirken konnte. Hier sei davon nur das Wichtigste angeführt. Zwei Teilstücke des Ignatiuslebens haben dabei eine Vertiefung erfahren: seine „Vorgeschichte", das Leben bis zur Ordensgründung selbst [20]; und seine weltweite Aktion in den Untersuchungen zu Ignatius' Missionsideal [21], die neuestens mit einem inhaltsreichen Aufsatz von J. A. Otto abgeschlossen wurden [22]. Die Bibliographien, die bei Leturia, Dudon, Blunck beigegeben sind [23], ebenso die reichhaltige Exerzitienbibliographie, die als Sonderdruck aus der Zeitschrift „Paulus" 52 (1937) erschien, geben genauen Einblick in die reiche, aber zersplitterte Ignatiusforschung der zwei letzten Jahrzehnte. Alles aber drängt deutlich auf Zusammenfassung hin. Ignatius ist ein Mensch, den man nicht „abhandeln" und aufspalten kann: man kann ihn nur als eine geschlossene Größe erfassen. Darum gehen der Teilforschung immer wieder Versuche der Zusammenfassung zur Seite.

An die Spitze zu stellen ist ohne Zweifel das große Werk des französischen Jesuiten P. Dudon [24]. In ihm finden die historischen Ideale des P. L. Cros, aber auch die der Monumenta Historica ihre bisher beste Verkörperung. Das Buch erschien gleichzeitig mit der neuen kritischen Ausgabe der Konstitutionen, deren ersten Band Dudon noch mitbenützen konnte, und der Verfasser sagt daher mit vollem Recht, daß wir „heute erst imstande sind, die ersten Geschichtsschreiber des Heiligen, wie Ribadeneira und Bartoli, zu überprüfen und ein ganz neues Leben des heiligen Ignatius zu schreiben". Dudon fühlt und spricht es frei aus: dieses Leben bedürfte eines genialen Malers, er bekennt, es sei ihm nur mittelmäßig gelungen, das Wesen des großen Menschen und des großen Heiligen zu erfassen. Das ist zu bescheiden, denn Dudons Werk ist ohne Übertreibung die beste Ignatiusbiographie, die bis heute geschrieben wurde. Aber es liegt doch etwas Richtiges in dem Bekenntnis, und auch dies weist in die Richtung hin, auf die schon die Gegner unsern Blick lenkten. Dudon ist Franzose, seine Gedankenführung ist methodisch einwandfrei, voll der ruhigen, oft trockenen Klarheit gallischen Denkens, in steter Abwehr der glänzenden und schillernden Geistreichigkeiten Bremonds, solid, ausgewogen, oft sogar in etwas abgegriffene Kategorien eingespannt. Das ist sein Vorteil, wo immer es sich um die geschickte Verwendung historischer Forschungsergebnisse handelt. Das ist aber seine Schwäche, wo es darum ginge, den baskischen Menschen Iñigo, den Mystiker Ignatius, den Verfasser der Exerzitien und der Konstitutionen, dort zu erfassen, wo seine große innere Einheit liegt: wiederum in seiner Theologie, seiner „doctrine spirituelle". Oder sind wir ungerecht, wenn wir meinen, daß gerade das große 14. Kapitel des Werkes über des Ignatius geistliche Lehre etwas enttäuscht? Sagen wir besser: Fragen offen läßt, deren Beantwortung nur einer genialeren Ebenbürtigkeit möglich sein wird, einem Historiker, der die Quellen so durchdringend kennt, daß er sie wieder „vergessen" darf, der sich so über das Historische hinausschwingen (oder besser unter das Historische sich zum Mittelpunkt durchgraben) kann, daß er Ignatius von Gott aus verstehen und zu neuem Leben zu erwecken sich erkühnen darf.

Immerhin, das Werk des P. Dudon hat überall, vorab in Frankreich, anregend gewirkt. Die neueste französische Biographie des Heiligen ist nur ein geschickter Auszug aus Dudon [25]. Aber bereits vor Dudon erschien das Buch von Gaëtan Bernoville über die Jesuiten, dessen erstes Kapitel über Ignatius auch getrennt herauskam [26]: hier, so will uns scheinen, blitzt Geist vom Geist des Iñigo auf. Über Exerzitien und Konstitutionen wird Wesentliches tief, klar und glühend gesagt. Aber in der Quellenkenntnis bleibt es hinter Dudon zurück. Der Geschichtler und der geniale Maler haben sich auch hier noch nicht vereint.

---

[18] An erster Stelle ist wegen der hervorragenden Behandlung der italienischen Zeitgeschichte zu nennen P. Tacchi Venturi, Storia della Compagnia di Gesù in Italia. 2 Bde. (Rom 1910/22). — Fr. Rodriguez, Historia da Companhia de Jesus na Asistencia de Portugal (Porto 1931). — A. Astraín, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España (Madrid 1902).

[19] A. Astraín, Der heilige Ignatius von Loyola. Übertragen von E. Weber (Wiesbaden 1924).

[20] Hierzu seien hervorgehoben: P. Leturia, Nuevos datos sobre San Ignacio (Bilbao 1925). — P. Leturia, Apuntes ignacianos (Madrid 1930). — A. Albareda, Sant Ignasi a Montserrat (Montserrat 1935). — J. M. March, La veilla de les armes de Sant Ignasi de Loyola a Montserrat (Barcelona 1932). — J. M. Pérez Arregui, San Ignacio en Azpeitia (Madrid 1921). — A. Codina, Los orígenes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (Barcelona 1926).

[21] A. Huonder, Der heilige Ignatius von Loyola und der Missionsberuf der Gesellschaft Jesu (Aachen 1922). — J. M. Granero, La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola (Burgos 1931).

[22] J. A. Otto, Werden und Wesen des ignatianischen Missionswillens, in: Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 3 (1940) 109—127.

[23] Leturia, El Gentilhombre 293—303. — Dudon, Saint Ignace XIII—XX. — Blunck, Der schwarze Papst 350—354.

[24] P. Dudon, Saint Ignace de Loyola. 2. Aufl. (Paris 1934).

[25] B. Amoudrou, Ignace de Loyola, Maître d'Héroïsme (Paris 1939). — Gute Bemerkungen zum Ignatiusleben auch bei A. Mater, Les Jésuites (Paris 1932), und bei P. Terrier, Qu'est-ce que l'Ordre des Jésuites? (Porrentruy 1936).

[26] G. Bernoville, Les Jésuites (Paris 1934). — Ders., Saint Ignace de Loyola (Marseille 1929).

Das gilt noch mehr vom deutschen Anteil an der Ignatiusforschung. Was der belesene A. Huonder an Stoff zu einem Ignatiusleben zusammengetragen hat, ist eine Sammlung von Bausteinen geblieben, die indes von Freund und Feind ausgebeutet wird [27]. Ein spanisches und ein katalanisches Biographiewerk geben wiederum gute Zusammenfassungen der historischen Ergebnisse, lassen aber ebenso die theologische Synthese vermissen [28]. Hier herrscht — auch die höchst wertvollen Beiträge des Ignatiusforschers Leturia verstärken diesen Eindruck [29] — wohl die Erkenntnis vor, daß noch viel vorbereitende Quellenforschung geleistet werden müsse, bevor man sich an eine Gesamtdarstellung wagen dürfe. Mit Recht? Eines steht jedenfalls fest: einmal müssen wir über den bloß historischen Ignatius ebenso hinauskommen, wie wir über den bloß „psychologischen" bereits hinauskamen und wie einst (um mich so auszudrücken) der bloß „hagiographische" Ignatius überwunden wurde. Der „theologische" Ignatius muß noch geformt werden. Dann erst wird die Totenmaske lebendig.

III

Den ganzen Ignatius kann man nur vom „Geist" her erfassen. Nicht von seiner Rasse und seiner Jugendgeschichte, nicht von seiner historischen Umwelt und seinem weltgeschichtlichen Erfolg her. Dieser Geist ist leibgeworden in den Exerzitien und den Konstitutionen. Dort lebt seine „Theologik", die Struktur seines innersten Denkens und Schauens auf Gott hin, seine Theologie, das heißt die Gesamtheit seines nur von der Wurzel der mystischen Begnadung her erklärbaren Wissens um göttliche Dinge. Darum führt jede Bemühung um die Erkenntnis dieser ignatianischen Theologie, auch losgelöst von dem verwirrenden historischen Kleinkram, unmittelbar und treffsicherer zu dem eigentlichen Ignatius hin als tausend Biographien. Mit dieser Bemühung ist eben erst begonnen worden. Hier seien nur die Arbeiten genannt, die dem Deutschen zugänglich sind.

Auszugehen ist von der historischen Tatsache, daß Ignatius seit den Tagen von Manresa ein begnadeter Mystiker gewesen ist. Dem Historiker gibt das einige Fragen auf, die rückwärts schauend bereits die durch die geistliche Lesung auf Loyola bedingte Berührung des Iñigo mit deutscher Mystik behandeln. Böhmer und neuerdings L. Zarncke haben sich damit eingehend beschäftigt, die Herausgeber des Exerzitienbands der Monumenta Historica haben all diesen kleinen Fragen eine wohl abschließende Antwort gegeben [30]. Diese und andere Kleinigkeiten bis hinunter zu den Beziehungen des Iñigo zu dem ägyptischen Onufrius [31] führen nicht sehr weit. Wesentliches beginnt erst dort, wo nach Inhalt und Struktur der manresischen Begnadung und nach ihrem Einfluß auf Lebensideal und Schrifttum des Ignatius gefragt wird, nicht mehr nach Geschichte und Psychologie, sondern nach der Theologie der ignatianischen Mystik, wie sie dann im Exerzitienbuch, im Tagebuch, in den Konstitutionen wirkt, sich verbirgt, aufblitzt, und selbst in der Nüchternheit der zwölf Briefbände nach oben treibt. L. Peeters hat dies für die Exerzitien gezeigt [32], nüchterner K. Richstätter [33], aufgeschlossen und etwas differenziert E. Böminghaus [34]. Für die Konstitutionen besitzen wir seit neuestem das wohlgelungene Werk von P. de Chastonay [35]. In diesen und manchen andern Werken steckt wurzelhaft oder geahnt viel von einer neuen Wesenserkenntnis des heiligen Ignatius. Aber selbst die genannten Autoren werden aufrichtig zugeben, daß sie nur Stückwerk bringen konnten. Teile, die noch nicht zusammengewachsen sind. Ahnungen, die noch des hart gewordenen Ausdrucks entbehren. Wo ist der ganze Ignatius? Von woher ist er zu erfassen? Wo verrät er das Grundgeheimnis seines Lebens? Die Antwort kann nur lauten: in seiner Theologie, die selbst gewiß nicht „Mystik" im klassischen Sinn ist und sein will, aber aus Mystik stammt und daher nur von jener Einheit in Gott her, die ihm als Lebensgnade zuteil ward, erfaßt werden kann. Ignatius als der „an Gott Verlorene", als der „aus sich Herausgesprungene" — denn darin liegt das Wesen seiner Exerzitien —, als der um des Jenseitigen willen weltlich Gewordene, als der „Abenteurer des Mittelmaßes", der in Gehorsam der Kirche Dienende — denn darin liegt die Theologie seiner Konstitutionen —: wer ihn so zu erkennen lehrt, der ist sein „Biograph" im tiefsten Sinn. Darum geht es heute. Was etwa J. de Guibert über die ignatianische Mystik des Tagebuchs sagt [36], was wir selbst in den Aufsätzen über die Mystik der Vision von La Storta an ignatianischer Drei-

---

[27] A. Huonder, Ignatius von Loyola (Köln 1932).

[28] J. Creixell, San Ignacio de Loyola. 2 Bde. (Barcelona 1922). — J. Casanovas, San Ignasi de Loyola (Barcelona 1930).

[29] Vgl. Anm. 20 und Leturia, El Gentilhombre, Bibliographie 299. — P. Leturia, La conversión de San Ignacio, in: Archivum hist. Soc. Jesu 5 (1936) 1.

[30] H. Böhmer, Loyola und die deutsche Mystik (Leipzig 1921). — L. Zarncke, Die Exerzitien des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen (Leipzig 1931). — C. A. Kneller, Zu den Kontroversen über den heiligen Ignatius von Loyola. Quellen der Exerzitien, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 49 (1925) 161.

[31] P. Leturia, El influjo de San Onofre en San Ignacio, in: Manresa 1 (1925) 43.

[32] L. Peeters, Vers l'union divine par les exercices (Brügge 1924).

[33] K. Richstätter, Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien (Innsbruck 1924). — Vgl. dazu auch P. Sträter, Der Geist der ignatianischen Exerzitien (Freiburg 1925). — O. Karrer, Des heiligen Ignatius von Loyola geistliche Übungen (Paderborn 1926). — Ebenso zu nennen wären die Exerzitienerklärungen von Hummelauer, Meschler und Sierp. Alle sind „unterwegs" zu Ignatius.

[34] E. Böminghaus, Die Aszese der ignatianischen Exerzitien (Freiburg 1927).

[35] P. de Chastonay, Die Satzungen des Jesuitenordens (Einsiedeln 1938). Vgl. auch das große Werk von E. Aicardo, Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús. 6 Bde. (Madrid 1919/32), sowie M. Smits van Waesberghe S. J., De Geest van Sint Ignatius in zijn Orde (Utrecht 1940).

[36] J. de Guibert, Mystique ignatienne à propos du „Journal spirituel" de Saint Ignace de Loyola, in: Revue d'Ascétique et de Mystique 19 (1938) 16.

faltigkeitstheologie zu umreißen suchten [37], was über die „Weltfreudigkeit" der ignatianischen Aszese gesagt wurde [38], das ist Ahnung von dem Neuland, in das es vorzustoßen gilt. Mit dankbarer Freude beschließen wir darum diesen Überblick mit dem Hinweis auf das letzte Wort, das in unsern Tagen über Ignatius geschrieben wurde, weil es mehr Wesentliches aussagt als viele Bücher zusammen. Es ist die „Theologie der Exerzitien" von E. Przywara mit dem Titel, der andeutet, was des Ignatius höchste Theologie war: Deus semper maior. Der dritte Band bringt als Anhang eine auf 18 Seiten zusammengepreßte Theologie des Ignatius: „Gott in allen Dingen" [39]. Hier wird — auch aus den „Quellen", aber wie lebendig sind sie auf einmal geworden! — entfaltet, worin das Grundgeheimnis des Heiligen von Loyola besteht, vom abtötenden Herausspringen aus Sich, bis zum Liegengelassenwerden von allen andern, bis zur seligen Umarmung mit dem himmlischen Vater. Das ist Ignatius der Lebendige. Der Einsame, der Pilger, der Aristokrat des Übernatürlichen, der „freie Mensch dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft" (so würde Nietzsche sagen), der Gehorsame, der Mann der Kirche, der im Alltag Verschwindende, der doch die Mysterien der Dreifaltigkeit schaut. Dort, wo aus Iñigo López de Loyola der entwordene Ignatius und am Ende des Lebens der einsam sterbende Pilger geformt wird: dort springt die lebendige Quelle, aus der es in Zukunft zu schöpfen gilt für den, der die Totenmaske lebendig zu machen berufen ist.

Hugo Rahner.

PERSONALISTISCHE WANDLUNG BERDJAJEWS

Unter den lebenden russischen Philosophen ist ohne Zweifel Nikolai Berdjajew der bekannteste und auch der bedeutendste. Er ist in ganz Europa bekannt geworden durch seine kühnen Aufstellungen, die oft tief zu den Wurzeln des heutigen Geschehens vordringen und auch wieder starken Widerspruch herausforderten. Wer sein unruhiges, bohrendes Denken verfolgt hat, den wird das neue Buch nicht zu sehr überraschen. Im Jahr 1939 veröffentlichte er „Über Knechtschaft und Freiheit des Menschen (Versuch einer personalistischen Philosophie)" [1].

Das neue Buch, wegen der Ungunst der Zeiten wohl bisher kaum genügend beachtet, setzt die Reihe der früheren anthropologischen Studien Berdjajews fort [2] und zeigt mit noch größerer Entschiedenheit, als das bisher der Fall war, eine Wende vom Sozialen und Kosmischen hin zum Menschlich-Persönlichen.

Berdjajews Grundthema ist die menschliche Freiheit, die ihm bedroht scheint. Überall besteht die Möglichkeit zur Knechtung oder Knechtschaft: das Sein als solches, der Gottesbegriff, die Natur, die Gesellschaft, der Staat, alle Werte der Kultur, die Kunst, ... Nation, Bürgertum und Kollektiv, Krieg und Revolution, Liebe und Geschlecht können den Menschen versklaven. Zum Verständnis sei bemerkt, daß Berdjajew die Freiheit über alles schätzt, daß er bestrebt ist, jede Schranke niederzureißen, die den Weg zur Freiheit versperrt: Das Sein, die Seinsgesetze, die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit tragen Notwendigkeitscharakter und behindern daher die Freiheit. Berdjajew betrachtet alle aufgezählten Werte als möglicherweise vom wahren Sein des Menschen losgelöst, als dem Menschen gegenüber und ihm entgegengesetzt, als Nötigung, als Zwang, als Gewalt. Doch wird der Mensch etwa dadurch frei, daß er sich als Herrn aufspielt? Für Berdjajew steht das „Herr sein" zum „frei sein" in gleichem Gegensatz wie das „Knecht sein". Berdjajew will überhaupt kein soziales oder politisches Programm verkünden. Er sieht die wahre Befreiung in der Ebene des Geistlichen: der Mensch erneuert sich und wird frei, wenn er in sich selbst einkehrt und so sich selbst überholt und über sich selbst hinauswächst.

Diese Einkehr bei sich selbst trägt aber in Berdjajews Denken nicht nur einen psychologisch-ethischen Charakter im Sinn einer Selbstbeschauung und Selbstbesinnung, sie wird auch metaphysisch gefaßt als Verbleiben im Zentrum, d. h. in der „realen Subjektivität" und dementsprechend als Meiden der Peripherie, d. h. der „idealen Objektivität". Berdjajews eigenartige Lehre über das Subjekt, das Objektivieren und das Objekt bleibt eine der Grundlagen seiner Philosophie [3]. Demnach wohnt die wahre Wirklichkeit allein im Subjekt; das Vergegenständlichen aber ist schuld am Entgleiten ins Nichts; das Objekt als Ergebnis des Objektivierens ist abstrakte, erstarrte Form. Die letzte Quelle jeglicher Knechtschaft ist also das Objektivieren des Seins, Gottes, des Staates, des Kollektivs, des ganzen Weltgeschehens.

Man sieht allerdings nicht klar, wie denn das Objektive, das durch Vergegenständlichen zustandekommt, einerseits der wahren Wirklichkeit entgleiten, anderseits aber eine so magische Wirkung auf den Menschen ausüben solle, daß es ihn bezaubert, in Ketten schlägt, versklavt.

Berdjajews Abkehr vom Sozialen und Kosmischen äußert sich in einer ganz charakteristischen Form. Zunächst auf sozialem Gebiet hält er alle Lehren und Systeme von rechts oder links oder der Mitte für ungenügend, denn sie bleiben nach seiner Meinung innerhalb der Ordnung des Objektivierten, sind „kataphatisch" (Aussagen, Behauptungen gegenständlicher Art). Ähnlich wie die Theologie im Anschluß an den Areopagiten der positiven, „kataphatischen" Theologie (Weg der positiven Aussagen in der Gotteserkenntnis) die negative, „apophatische" Theologie (Weg der Verneinung) gegenübergestellt hat, stellt nun Berdjajew den üblichen Systemen „kataphatischer" Soziologie eine „apophatische" Soziologie entgegen und

[37] H. Rahner, Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta, in: Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 10 (1935) 17 124 202 265.

[38] K. Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 12 (1937) 121—137.

[39] E. Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien III (Freiburg 1940) 411—428. — Vgl. ders., Maiestas divina (Augsburg 1925).

[1] Ausführlich von mir besprochen im Artikel „Westliche gegen östliche Gnosis: Georg Koepgen über Nicolai Berdjajew", in „Orientalia Christiana Periodica", Rom 1940, N. I—II, S. 198—215.

[2] Vgl. B. Schultze, Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdjajew, Rom 1938, in „Orientalia Christiana Analecta" 116, S. 128. Hier hat der Verfasser versucht, die gesamte bisher von Berdjajew über die Kirche vorgelegte Auffassung darzustellen und zu würdigen.

[3] Or. Chr. An. 116, S. 23 ff.

schließt von ihr alle bisher bekannten sozialen und soziologischen Kategorien aus: Theokratie, Monarchie, Demokratie, bürgerliche Gesellschaft, Faschismus, Kommunismus usw. Nur taucht die Frage auf, was denn bei all dem Ausschließen übrigbleibt. Berdjajew antwortet: „... Das bedeutet vor allem eine derartige Änderung der Struktur des Bewußtseins, bei der die Objektivierung verschwindet, bei der es keine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt gibt, keinen Herrn und Knecht, sondern Unendlichkeit, mit universalem Inhalt erfüllte Subjektivität und das Reich reiner Existenzialität." [4]

Die Befürchtung liegt nahe, Berdjajews „personalistischer Sozialismus", den man besser umgekehrt „sozialen Personalismus" nennen könnte, möge in tiefster Wurzel Subjektivismus sein.

Berdjajew nennt seine Philosophie neuerdings auch „antihierarchischen Personalismus" und will damit andeuten, daß der Mensch zutiefst von jeder Rangordnung unabhängig ist, mag diese nun sozial oder kosmisch sein. Auch für die Befreiung des Menschen vom Kosmischen kämpft Berdjajew mit Leidenschaft: erneut läuft er Sturm gegen die „Weltharmonie", gegen jene Auffassung der göttlichen Weltordnung, die von Iwan Karamasow in Dostojewskijs Roman „Die Brüder Karamasow" abgelehnt wird. Keine Weltordnung kann demnach ungerechtes Leiden rechtfertigen, keine Weltordnung mit dem Tränlein eines unschuldigen Kindes versöhnen: „Gott", so sagt Berdjajew [5], „ist nicht tätig in einer Weltordnung, die vermeintlich die Leiden der Persönlichkeit rechtfertigt, sondern er ist tätig im Kampfe der Persönlichkeit, im Kampfe der Freiheit gegen eine solche Weltordnung."

In diesem Zusammenhang meint Berdjajew, die überkommene Lehre von der göttlichen Vorsehung und Gnade sei unannehmbar und müsse daher gründlich überprüft werden. Die rationale „kataphatische" Theologie sei zum großen Teil schuld am Unglauben in der Welt, sie habe eine falsche Theodizee geschaffen, die im Wesen nicht Gott, sondern die Gottlosigkeit rechtfertige: „... Wenn alles von Gott stammt und alles von Gott zum Guten gelenkt wird, wenn Gott auch im Brausen und Jähzorn wirkt, und in der Inquisition und den Folterqualen, in Kriegen und Knechtungen, dann muß das bei folgerichtigem Weiterdenken dazu führen, das Dasein von Übel und Ungerechtigkeit in der Welt zu leugnen. Die göttliche Vorsehung in der Welt, die jedenfalls nur als unergründliches Geheimnis zulässig ist, wird durch theologische Lehren rationalisiert, worin stets eine Beleidigung wie für die Würde Gottes, so für die Würde des Menschen liegt. Dabei erscheint Gott immer als selbstherrlicher Monarch, der jeden Teil der Welt, jede Individualität zur Herstellung der allgemeinen Weltordnung benützt, zur Hinlenkung des Ganzen auf die göttliche Ehre. Darin liegt die Rechtfertigung jeglicher Ungerechtigkeit, jeden Übels, jeglichen Leidens der Weltteile. Gott ist nicht der Vorseher der Welt, d. h. der Weltlenker, Welterhalter, Pantokrator; Gott ist Freiheit und Sinn, Liebe und Opfer, er ist Kampf gegen eine objektivierte Weltordnung." [6]

Berdjajew will ein Zerrbild Gottes und der Vorsehung bekämpfen; Iwan Karamasow wollte nicht Gott, sondern nur die Gotteswelt zurückweisen. Und doch laufen beide Gefahr, sich gegen Gott selbst zu wenden, der hinter der tatsächlichen Weltordnung steht.

Berdjajew beabsichtigt den wahren Sinn der kirchlichen Gemeinschaft, der „Sobornost", zu enthüllen, wenn er sie allein als innern, konkreten Universalismus der Persönlichkeit darstellt, wenn er betont, daß Gewissen und Bewußtsein sich auf nichts Objektives und Äußeres stützen dürfen [7]. Aber er schwebt in Gefahr, das eigentliche Wesen der Kirche Christi zu verkennen, wenn er für das Hierarchisch-Soziale und Sakramental-Kosmische fast keinen Raum mehr übrigläßt. Grundlegende Fragen nach dem Aufbau des mystischen Leibes Christi finden in Berdjajews neuerem Schrifttum keinen Nährboden mehr. — Berdjajews Bedeutung liegt anderswo; sie liegt darin, daß er in unserer Zeit die zutiefst christliche Wahrheit von Würde und Wert der Einzelperson betont; die Persönlichkeit stellt einen Höchstwert dar, der als solcher nicht einfachhin Mittel sein kann.

Bernhard Schultze S. J.

[4] Über Knechtschaft und Freiheit des Menschen, S. 60.
[5] Ebd. S. 75. [6] S. 76. [7] S. 58.

MARC AURELS PERSÖNLICHKEIT

Zu den Schätzen der Weltliteratur gehören Marc Aurels, des römischen Kaisers (161—180), „Selbstbetrachtungen". Man muß sie, sagt Prof. W. Capelle (Hamburg) im Vorwort seiner Übersetzung ins Deutsche, in „kleinen Dosen" einnehmen, dann wirkt die Lektüre wie Digitalis auf kranke und wunde Herzen [1].

Ohne Zweifel offenbart sich in den aphoristisch geschriebenen Sätzen ein unerbittlicher Wille zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit, ein hartes Ringen und Kämpfen um eine vernunftgemäße menschenwürdige Lebensgestaltung, um den Erwerb von Tugend und sittlicher Vollkommenheit, um Ergebung in das Walten des Schicksals (Fatum), das mit der Gottheit, d. h. mit der Allnatur gleichgesetzt wird. Mit welcher Ehrfurcht redet er von dem einen Notwendigen: der Sorge für das Heil seiner unsterblichen Seele! Wie sehr verachtet er die Außendinge (Ehre, Ruhm, Geld und Gut, Sinnenfreude)! „Wie schnell verschwindet alles: im Kosmos die Menschen selber, in der Ewigkeit die Erinnerung an sie!" (2, 12.) „Was ist denn überhaupt ein ‚ewiges Andenken'? Ein leerer Schall!" (4, 33.) Welche Demut und Liebe gegenüber den Göttern, denen allein er seine sittlichen Erfolge zuschreibt — „Daß ich meine Jugend rein bewahrte!" (1, 17) —, während er alles Versagen im Kampfe mit dem niederen Selbst auf seine eigenen Schultern nimmt. Tugend ist ihm das selbstverständliche Sichauswirken der vernünftigen Menschennatur. „Ein Mensch, der eine gute Tat vollbracht hat, macht nicht viel Aufhebens von ihr, sondern er schreitet zu einer neuen, wie der Weinstock sich rüstet, zu seiner Zeit wieder Trauben zu tragen" (5, 6). Nur nie etwas Gutes tun aus egoistischen Gründen! Wird der Smaragd etwa schlechter, als er vorher war, wenn er nicht gelobt wird?" (4, 20.) „Mag einer sagen oder tun, was er will — ich für meine Person muß gut sein" (7, 15). Wie viel könnte auch ein Christ lernen aus solch edlen Lebensgrundsätzen eines antiken Römers, der sich in harter Selbstzucht bemüht hat, die pantheistische Philosophie und Religiosität der Stoa, die ihn mit Männern

[1] Kröners Taschenausgabe (Leipzig 1933).

wie Seneka und Epiktet verbindet und die der Religion Christi die Wege geebnet hat, in Tat und Wahrheit umzusetzen! „Ich tue meine Pflicht; alles andere geht mich nichts an" (6, 22). Die Stoa kennt keine Offenbarung Gottes. Ihre Weltanschauung ist rationalistisch-pantheistisch. Sie faßt Gott als eine Urkraft physisch-geistiger Art, die eingeordnet ist in den Gang schicksalhafter Notwendigkeit. Trotzdem hat sie sittigend auf die Geisteshaltung weiter Kreise des sinkenden Heidentums gewirkt durch die Betonung des Wertes der Seele, durch ihre populärphilosophische Predigt gegen die Verkommenheit der damaligen römischen Gesellschaft und durch das starke praktisch-ethische Interesse, das sie den vom Schicksal Geplagten (Kindern, Frauen, Sklaven) entgegengebracht hat[2].

Als Mittel zur Erreichung seines Zieles dient Marc Aurel das Streben, den Dingen der Erscheinungswelt auf den Grund zu gehen, sie gewissermaßen zu entlarven, ihrer Schrecken und versucherischen Macht zu entkleiden, eine bis zum Pessimismus reife Technik, die Capelle „Skelettmoral" heißt und die jüngst auch P. M. Zerwick S. J. festgestellt hat anläßlich eines Vortrages „Religion und Leben bei Marc Aurel", gehalten im päpstlichen Bibelinstitut zu Rom (14. Jan.)[3]. Auf diese Weise zergliedert und entwertet der Kaiser auch Dinge wie Gesang, Tanz und Sport (11, 2), der Marmor ist ihm nur Verhärtung der Erde, Gold und Silber nur Bodensatz von ihr (9, 36). „Man möchte" — angesichts dieser über das Ziel hinausschießenden Entwertung aller nicht sittlichen Werte —, „man möchte unwillig werden", sagt Zerwick, „aber bedenken wir: Nirgends tritt der harte Wille, alle Illusionen zu zerstören und allein in der Wahrheit zu leben, so scharf in die Erscheinung wie hier, wo eine Wahrheit, bis ans Ende durchgehalten, in Unwahrheit umschlägt." Und der Urgrund dieser Frömmigkeit? Es ist die orphisch-platonische Lehre von der Materie als dem Bösen, vom Leib als dem „Grabmal" und dem „Kerker" der Seele (Phaedon 62 B), eine Weisheit, gegen die das Christentum Front machte mit der Behauptung, daß Gott der Schöpfer der gesamten Welt, also auch der irdischen Dinge, sei, daß der Leib des Menschen ein „Tempel des Heiligen Geistes" und zur Auferstehung ins ewige Leben berufen sei. Bekannt ist der aus dem Geist des hellenistischen Zeitalters geborene Kosmopolitismus der Stoa. Alle Menschen sind Kinder der göttlichen Vernunft (Logos) und des im ganzen Kosmos regierenden göttlichen Naturgesetzes. Sie bilden daher eine Gemeinschaft, einen lebendigen Organismus, und diese Organismusidee und die mit ihr verbundene, aller übernatürlichen Ziele und Motive bare Philanthropie und Humanität nimmt in der Geisteshaltung Marc Aurels einen breiten und tiefen — bewußt sozialen — Raum ein. Nur keinen Argwohn oder Haß gegen andere! (6, 20.) Voll Güte sein gegen Lügner und Frevler! (6, 47.) Gegen gefühllose und undankbare Menschen nicht zornig werden und obendrein sich ihrer liebevoll annehmen (8, 8), so daß auf Grund solcher Äußerungen Capelle die Behauptung wagt, Marc Aurel sei in seiner tiefen und echten Menschlichkeit „bis zur christlichen Feindesliebe" vorgedrungen[4]. Ob dem in der Tat so ist? Es steht fest, daß der Kaiser in einem beglaubigten Einzelfall, dem des Martyriums der Christen von Lugdunum und Vienne in Gallien vom Jahre 177/178, im Sinne des Trajanschen Reskriptes entschieden hat: der verleugnende Christ soll freigegeben, der standhafte hingerichtet werden[5]. Irrigerweise sah er auch in dem Sterbemut der ersten Christen das ihm so verhaßte „theatralische Gebaren" (11, 3).

Vielleicht das Ergreifendste an der Persönlichkeit Marc Aurels ist die heroische Gelassenheit gegenüber den Mächten des Schicksals. Er heißt alles willkommen, was geschieht: Krankheit, Armut, Not und Tod, weil auch diese mit dem Organismus der Welt übereinstimmen und ihr dienen. Wieviel könnte auch ein Christ lernen aus der vertrauensvollen Hingabe eines Heiden an die göttliche Vorsehung und Fürsorge! Ein Christ, dem Gott nicht ein pantheistisch gefaßter blinder Naturmechanismus ist, sondern die Güte und die helfende Liebe in Person, ein Geist, der sich verantworten kann und verantworten wird vor allen Wesen, denen er selbst das Verantwortungsbewußtsein eingepflanzt hat!

H. Doergens.

[2] Die überzeitliche Kraft, die der stoischen Weltanschauung zu Grunde liegt, eine Kraft, die mit der christlichen bis zum heutigen Tage im Kampfe steht, äußert sich immer wieder in Studien und Veröffentlichungen zu Marc Aurels Lebens-, Natur- und Staatsauffassung. So neuerdings: Claus Schrempf, Weisheit und Weltherrschaft — Kaiser Marc Aurel in seinen Bekenntnissen (Berlin-Tempelhof 1939). Bei Capelle ist von besonderem Werte die inhaltsreiche, gut geschriebene Einleitung, die allerdings an der persönlichen Einstellung des Verfassers zur neutestamentlichen Lebensordnung ihre Grenzen hat.

[3] L'Osservatore Romano 17. 1. 1940, Nr. 12 (24206).

[4] S. XXXVIII u. XLII.

[5] Vgl. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) S. 38 ff., und Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (München 1902) S. 47 ff.

BESPRECHUNGEN

MUSIK

1. *Kirchenmusikalische Gegenwartsfragen.* Von Heinrich Jacobs. 8° (64 S.) Aachen 1939, Joh. Volk. M 0.75
2. *Choralmeßbuch* für die Sonn- und Feiertage. Bearbeitet von P. Andreas Winninghoff O. S. B. 8° (678 S.) Düsseldorf 1938, L. Schwann. Geb. M 8.80
3. *Kleine Grammatik des Gregorianischen Gesanges.* Von Joseph Gogniat. Deutsch von P. Erasmus Stalder O.F.M. (78 S.) Freiburg/Schweiz 1939, Kanisiuswerk. Frs 1.50 oder M 1.20
4. *Musik in Haus, Schule und Heim.* 6. Heft der „Arbeiten aus dem heilpädagogischen Seminar der Universität Freiburg/Schweiz". Von Karl Gustav Fellerer. 8° (66 S.) Olten und Freiburg i. Br. 1938, Walter A. G.
5. *Singt dem Herrn ein neues Lied.* Das deutsche Kirchenlied. Erbe und Aufgabe. Von Hartmann Bern-

berg. 8° (180 S.) Düsseldorf 1938, Jugendhaus. Kart. M 2.20

6. *Joseph Haydn.* Der Mann und das Werk. Von Johannes Ebert. Mit einem Vorwort von Walter Dirks. 8° (136 S. mit 10 Abb.) Mainz 1939, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. M 3.60

7. *Un cardinal humaniste.* Saint Robert Bellarmin de la Compagnie de Jésus et la Musique liturgique. Von Alfred Bernier S. J. Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis Montreal (fasc. IV) (XXVI u. 307 S.) Paris 1939.

1. Mag man zunächst den Eindruck haben, als wäre alles das, was in der kleinen Schrift gesagt wird, bereits anderswo ebensogut zu finden (z. B. in den Schriften von Gottron), so wird man bei fortschreitender Lesung doch immer mehr gefesselt von dem tiefen religiösen Ernst, mit dem alle Fragen von einem Mann der Praxis geschaut und eindringlich dargestellt werden. Ob es sich nun handelt um liturgische Grundeinstellung des Kirchenchores, Winke für einen guten Choralgesang, Pflege des deutschen Kirchenliedes, Programmgestaltung bei kirchenmusikalischen Andachten, allgemeine Musikerziehung des Chores, auch durch Verwendung von Schallplatten, menschliche Randgebiete der kirchenmusikalischen Arbeit, wie Cäcilienfest und Sängerausflug — alles steht unter dem selbstverständlichen Primat des Religiösen, der liturgisch-dienenden Haltung. Und alles das wird aus einer langjährigen Praxis heraus als gelebt und erprobt aufgezeigt.

2. Eine ganz wertvolle Hilfe zu dieser religiösen Haltung der Kirchenmusiker beim Gottesdienst ist dieses „Choralmeßbuch". Denn war es bisher auch für gutwillige Sänger oft etwas schwierig, neben ihrem musikalischen Handwerkszeug auf dem Chor auch noch das Missale zu benützen, um so an der ganzen Messe Anteil zu nehmen, so ist dies durch das vorliegende Werk einfach und einladend geworden: zu jeder Messe findet man neben, bzw. zwischen den Choralgesängen auch die gebeteten Meßteile des Tages, und zwar in guter deutscher Übertragung. Dazu kommt, daß jeder lateinische Gesangstext eine möglichst wortgetreue und doch fließende Übersetzung unter sich stehen hat, ferner Vortragsbezeichnungen, die ganz aus dem Charakter der Gesänge und ihres Textes geschöpft sind, also nicht Zutat, sondern Ausdeutung darstellen, weiter eine folgerichtige Zeichengebung, die nur eine Verdeutlichung der vatikanischen Lesart sein will, also die Übereinstimmung an rhythmisch schwierigen Stellen sicher erleichtert — alles in allem eine Gabe an unsere Chorsänger, die in ihrem religiösen und musikalischen Wert kaum hoch genug eingeschätzt werden kann.

3. Wer auch ohne die Zeichengebung der vorgenannten Ausgabe eine Einheit an rhythmisch schwierigen Stellen erzielen will, der studiere und nehme mit seinen Sängern die Schrift von Gogniat durch. „Einen Beitrag zur gregorianischen Einheit" nennt es der Verfasser bescheiden. Das ist es wirklich. Er hat den Einfall, uns daran zu erinnern, daß die offizielle Vatikanische Ausgabe des Graduale ein — Vorwort hat, und daß dieses Vorwort eine höchst beachtenswerte, ausführliche, überdies noch als verbindlich erklärte Lehre über den Choralvortrag enthält! Für manche Chorleiter dürfte das wie eine Offenbarung wirken, denn anders kann man sich manche Willkür und Hilflosigkeit im Choralvortrag nicht erklären. Wer nun etwa noch vor dem lateinischen Vorwort zurückschreckt, dem bietet die „Kleine Grammatik" alles in freundlichem Deutsch. Sie weiß auch alles anschaulich und im besten Sinne schulmeisterlich darzubieten. Einzig das Werben für die sogenannte römische Aussprache des Latein wird im deutschen Sprachgebiet weniger Widerhall finden.

4. Nicht eigentlich praktisch einführend, sondern mehr grundsätzlich orientierend läßt der Verfasser alle wichtigen Fragen der Musikerziehung an uns vorüberziehen, um „zur Besinnung auf Grundlagen und Bedeutung der Erziehung zur Musik und durch die Musik" und, darauf begründet, „zu einer lebensvollen Musikpflege in Haus, Schule und Heim bei Normalkindern und Heilzöglingen" anzuregen. Besonders wertvoll an dieser Arbeit scheint uns die vernünftige Mitte in allen umstrittenen Fragen. — Für manchen Leser neu sind wohl die Ausführungen über Musik im Dienste der Heilerziehung. Die Musik in ihrer irrationalen Art findet eben oft gerade da Wege, wo die allzu berechneten und bewußten Wege versagen, vor allem bei irgendwie verbildeten oder verkrampften Seelen. Für alle Gebiete der körperlichen und seelischen Heilbehandlung werden Möglichkeiten und Schwierigkeiten aufgezeigt, wobei sich auch mancher interessante Seitenblick und Vergleich für die Erziehung sogenannter „Normaler" einstellt. G. Straßenberger S. J.

5. Der Verfasser dieses flüssig geschriebenen Büchleins bekennt sich selbst als Laien im Bereich der Kirchenmusik. Ausgehend von den Jugenderinnerungen seiner Heimatkirche, wo sich das alte Lied mehr als anderswo erhalten hat, mochte es manchmal auch „gar zu stürmisch und ungeschlacht" zum Himmel steigen, widmet er sein Buch vor allem dem alten Kirchenlied, besonders dem der Barockzeit. Das neue Lied muß sich mit etwas mehr als einer Seite begnügen, und auch hier begegnet uns mehr ein Hoffen als feststellbare Erfüllung. Insofern wäre als Buchtitel „Singt dem Herrn das alte Lied" dem Inhalt mehr entsprechend. Das Buch stellt sich in den Dienst der Kirchenlied-Reform. Reformatoren müssen, wollen sie etwas erreichen, notwendig einseitig und intolerant sein; man wird sich darum bei manchen Sätzen und Behauptungen sein eigenes Urteil vorbehalten.

6. Der Verfasser kennt seinen Helden und dessen musikalische Schöpfungen sehr genau. Unsere Zeit hat für diese schlichte und ungekünstelte Tonsprache keinen rechten Sinn mehr. Wenn aber einmal die Problemsucht, die unser ganzes Geistesleben belastet, überwunden sein wird, dann wird auch Haydn wieder auferstehen. Wir erwarten das gerne mit dem Verfasser. Es ist sehr zu loben, daß der Verfasser eine Ehrenrettung der vielverlästerten Frau des Meisters versucht. Sie wird ihre Fehler gehabt haben, aber die harten Aussprüche Haydns, der ein ehebrecherisches Verhältnis unterhielt, wird man nicht als unparteiisch betrachten dürfen. Die objektive und subjektive Seite in dieser Frage hätte Ebert wohl klarer scheiden sollen. Denn objektiv muß der Christ eine solche Verletzung des Sittengesetzes moralisch bewerten, und zwar nicht nur, „wenn Haydn seinen Charakter, seine Natur oder sein Künstlertum durch dieses Verhältnis preisgegeben hätte". Im übrigen ist das Buch sehr anregend, lehrreich und in farbiger Sprache geschrieben. J. Kreitmaier S. J.

7. Während die bisherige Forschung Bellarmin mehr als dogmatisch-polemisch und kirchenpolitisch bedeutenden Schriftsteller gewürdigt hat, stellt Bernier seine Vorliebe für Dichtung und seine Tätigkeit auf liturgisch-kirchenmusikalischem Gebiete dar. Ohne eine eigentliche Biographie bieten zu wollen (S. X), stellt der Verfasser in lebhafter Einfühlung dar, wie auf Bellarmin bereits in frühester Jugend Dichtung und Musik einwirkten. Am ausführlichsten werden seine liturgisch-kirchenmusikalischen Lehren erörtert. Bellarmin tritt im Gegensatz zu andern Kontroverstheologen für die Erhaltung und Weiterbildung der gesamten liturgischen Feier ein. Manches Neue berichtet der Verfasser über die liturgisch-kirchenmusikalische Reformtätigkeit Bellarmins als Erzbischof von Capua und als Mitglied der Ritenkongregation. Ferd. Haberl.

KIRCHLICHES

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Hrsg. von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands Köln. 21. Bd. 1939—1940. 8° (XVI u. 413 S.) Köln, J. P. Bachem. Geb. M 12.80

Trotz der erschwerenden Zeitumstände konnte der neue Band des seit langem bewährten Handbuchs mit gewohnter Sorgfalt vollendet werden. Aus dem Inhalt seien besonders hervorgehoben: der Überblick über das Lebenswerk von Pius XI., die neuen Erlasse der kirchlichen und staatlichen Behörden, die sehr eingehenden Mitteilungen über die Seelsorge für das katholische Deutschtum im Ausland und vor allem die wertvollen Ausführungen über die Verbreitung der wichtigsten Religionsbekenntnisse auf der ganzen Welt. Auch der Konfessionsstatistik der Ostmark, des Protektorats und der sudetendeutschen Gebiete werden eigene Abschnitte gewidmet. Der Anhang behandelt die deutschen evangelischen Landeskirchen, die deutschgläubige Bewegung und den heutigen Stand der Altkatholischen Kirche. Wiederholt wird auf die erheblichen Schwierigkeiten hingewiesen, genaue Zahlenangaben zu erlangen; denn es fehlen oft die nötigen Unterlagen, und die Verhältnisse ändern sich heute schneller, als die Statistik nachfolgen kann. Um so höher ist die große Umsicht und der unermüdliche Fleiß der Mitarbeiter anzuerkennen.

M. Pribilla S. J.

LITERATUR

Weihnacht der Völker. Erzählungen von Gunnar Gunnarson, Sigrid Undset, Filip de Pillecyn, Peter Rosegger, Carl Hauptmann, Jakob Kneip, W. St. Reymont, Josef Nyirö. 8° (205 S.) Dülmen 1939, Laumann. M 3.75

Wenn das Weihnachtsfest kommt, der frohe Tag des Wunders und der Gnade Christi für die Welt, die gesegnete Unterbrechung des langen arbeitsreichen Jahres, wacht die Seele jeglichen Menschenkindes aus der Winterstarre auf, schüttelt alles Graue von sich und geht freuderfüllt dem Geburtstag des Herrn entgegen (145). Dänische, norwegische, flämische, deutsche, polnische und ungarische Erzählungen sind hier zu einem Blütenkranz voller Gemüt und Frömmigkeit vereint.

H. Becher S. J.

Die frohe Botschaft. Worte und Weisen von christlicher Weihnacht. Herausgegeben von Hermann Franke. gr. 8° (82 S.) Paderborn 1939, F. Schöningh. Kart. M 3.80

Religiöse Besinnung, Andacht, Freude und Jubel ob des ewig neuen und unaustilgbaren Weihnachtsgeheimnisses trägt dieses Festbuch ins christliche Haus. Das heilige Evangelium, die Weisheit der Väter, die Ergriffenheit unserer Vorfahren (Notker u. a.), die Schau des Dichters und Künstlers (Claudius, Mell, Lützeler, Hatzfeld usw.), das Nachdenken der Theologen (Adam, Simon mit andern) vermitteln sie. Ein kostbares Geschenk!

H. Becher S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Antz, J., u. B. Bergmann, Heiliges Erbe. 8° (320 S.) Köln 1940, Bachem. Geb. 3.80 M.

Biedermann, H. M., Die Erklärung der Schöpfung beim Apostel Paulus. 8° (104 S.) Würzburg 1940, Rita-Verlag. Kart. 4.80 M.

Bircher, E., Arzt und Soldat. 8° (59 S.) Stuttgart 1940, Enke. 3.60 M.

Braun, J., Irdisches und Himmlisches. 8° (380 S.) Bonn 1939, Buchgemeinde. Geb. 5.80 M.

Fröbes, J., Tractatus logicae formalis. 8° (433 S.) Rom 1940, Pont. Univ. Gregorianae.

Häberlin, P., Naturphilosophische Betrachtungen. Eine allgemeine Ontologie. II. Sein und Werden. 8° (188 S.) Zürich 1940, Schweiz. Spiegel. Geb. 13.80 Fr.

Handbuch der geographischen Wissenschaft. Liefg. 173 bis 177 (S. 417—556) Potsdam 1940, Athenaion.

Klepper, J., Der christliche Roman. 8° (29 S.) Berlin-Steglitz 1940, Eckart. Kart. 0.75 M.

Küchler-Ming, R., Die Lauwiser und ihr Pfarrer. 8° (282 S.) Erlenbach-Zürich 1939, Rentsch. 3 M.; Leinen 4 M.

Meißner, P., Shakespeare. [Samml. Göschen Bd. 1142.] 8° (115 S.) Berlin 1940, de Gruyter. Geb. 1.62 M.

Müller, J., Deutsches Bauerntum zwischen Gestern und Morgen. 8° (182 S.) Würzburg 1940, Stürtz. 5 M.; geb. 6.50 M.

Platzeck, W., Pascal und Kant. 8° (90 S.) Bonn 1940, Stodieck.

Reitner, G., Und siehe, es war sehr gut. kl. 8° (72 S.) München 1940, Reinhardt. 1 M.; geb. 1.60 M.

Roeck, A., Wandel im Licht. 8° (274 S.) München 1940, Kösel-Pustet. Geb. 5.50 M.

Schäfer, T., De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici. gr. 8° (1370 S.) Rom 1940, S. A. L. E. R. 94 Lire.

Schneider, H., Der Menschensohn. kl. 8° (112 S.) Paderborn 1940, Schöningh.

— In Christus Jesus. kl. 8° (63 S.) Speyer, Pilger-Verlag.

Schröteler, J., Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts. gr. 8° (544 S.) Freiburg 1940, Herder. 16 M.; geb. 18 M.

Schulte, J. Chrys., Zwischen zwei geistigen Welten. 8° (430 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 5.80 M.

Voßler, K., Poesie der Einsamkeit in Spanien. gr. 8° (425 S.) München 1940, Beck. 10 M.; geb. 13.50 M.

Wersdörfer, H., Die φιλοσοφία des Sokrates im Spiegel ihrer Terminologie. 8° (194 S.) Leipzig 1940, Harrassowitz. 7 M.

VOM RINGEN DES MENSCHEN MIT GOTT

Zu Gulbranssens Björndal-Romanen

Von Johannes B. Lotz S. J.

Zu den größten Bucherfolgen der letzten Jahre gehören die beiden Björndal-Bände des Norwegers Trygve Gulbranssen. „Und ewig singen die Wälder" (norwegisch zuerst 1933 erschienen) hat in seiner deutschen Übertragung bereits das 380. Tausend erreicht, während „Das Erbe von Björndal" (norwegisch zuerst 1936 erschienen) mit seiner deutschen Ausgabe nun beim 280. Tausend steht (Verlag Langen-Müller, München).

Woher dieser erstaunliche Erfolg? Der Grund dafür ist nicht in einer billigen, oberflächlichen Sensation zu suchen. Denn diese Bücher sind ernst und tief wie ein uraltes nordisches Heldenlied. Der Grund liegt vielmehr darin, daß hier die innertiefsten Sehnsüchte und die ewigen Anliegen des Menschenherzens angesprochen werden, und zwar mit einer wahrhaft atemberaubenden Wirklichkeitsnähe und Überzeugungskraft. „Die gewöhnlichen unsicheren, haltlosen Menschen" fühlen sich durch „die mystische Macht starker, ganzer, unergründlicher Menschen" (II 25) über ihr kleines, enges Dasein emporgerissen. Was sie selber sein sollten und im Grunde auch sein möchten, wird ihnen an den Björndalern zum beglückenden Erlebnis. Während so viele an ihrem Geschick zerbrechen, treten da Männer auf, die den großen Prüfungen des Lebens gewachsen sind, die das Leben zu meistern wissen.

Natürlich fällt auch den Björndalern nichts kampflos in den Schoß; denn „das Leben ist hart, auch jetzt noch, hart und wild und ohne Gnade" (II 257). Aber — und das ist das Packende an ihnen — sie kämpfen sich durch. Schon im Bereich der äußeren, irdischen Güter arbeiten sie sich mit unbeschreiblicher Zähigkeit und trotz größter Widerstände erfolgreich empor. Vor allem aber erstreiten sie durch manche Niederlagen hindurch einen großartigen Sieg auf dem Kampffeld des eigenen Innern, im Bereich jener Güter, die den Menschen erst eigentlich zum Menschen machen. Dabei geht es um „die anderen Wirklichkeiten, die im Tode wurzeln", und um die „Kräfte in uns", „die noch weiter als bis zum Tode reichen — bis zu Gott" (II 186). Genauer gesagt, muß sich der Mensch an der einen großen Grundentscheidung zwischen „Selbstsucht und Gottesglaube" (II 25) bewähren. So wird sein Ringen im Tiefsten ein Ringen mit Gott und um Gott, ein Ringen, in dem das lebendige Herz immer mehr alle Selbstsucht vertilgt.

Im Licht dieses Leitgedankens betrachten wir im Folgenden Gulbranssens Werk.

Zunächst gilt es, mit einigen Strichen den Rahmen des Gesamtgeschehens zu vergegenwärtigen.

Jenseits des „offenen Landes" dehnt sich der Wald. „Dunkel und mächtig sang er sein altes Lied über Höhen und Hänge unendlich nach Norden fort" (9). In seinem Schoß hatten die Björndaler, die der Sage nach königlichen Blutes waren, vor vielen Menschenaltern eine neue Gemarkung begründet. Sie sind ein kraftvolles Bauerngeschlecht, gesund bis ins Mark, harte, entschlossene Männer, die ernst und tüchtig alles anpacken, die sich schweigsam und tief über Leben und Tod ihre Gedanken machen. Der Reichtum ihres ausgeprägten Mannestums wird von dem Rauschen und Weben der gewaltigen Natur genährt, worin ihr Leben und Schaffen eingebettet ist.

Lange Zeit mußten sie in zähem Ringen „um Leben und Gut gegen Unwetter, wilde Tiere und Menschen" (30) kämpfen. Allmählich aber sind Hof und Siedlung zu einer gesicherten Blüte herangereift. Diese Entwicklung war den Talbewohnern, besonders den Leuten von dem adligen Herrensitz Borgland, ein Dorn im Auge; sie, „die in allem so viel größer und bedeutender waren als die Waldläufer oben in Björndal" (8), schauten auf dieses „Pack" voll Verachtung und Mißgunst herab.

Mit dem Beginn unserer Erzählung bricht eine neue Zeit an, welche diese bösen Gedanken rächt. Die Björndaler vergrößern Hof und Siedlung, ihre endlosen Wälder bekommen Wert, die Beziehungen zum Handelshaus Holder in der Stadt werden ausgebaut, Frauen aus der Stadt verleihen dem Waldhof ein ganz neues Ansehen. Zuerst hält des reichen Holder Tochter Therese als Frau des älteren Dag ihren Einzug; mit ihr kommt ihre Schwester Dorthea, die in stiller Zurückgezogenheit ihre Jahre auf Björndal verbringt. Später heiratet der jüngere Dag Adelheid, die Tochter von Major Barre, die mütterlicherseits aus einer der ersten Familien des Landes stammt. Schließlich überflügelt Björndal sogar Borgland, bei dem seit Menschengedenken alle Macht lag; Borgland fällt den schlechten Zeiten

zum Opfer, und der ältere Dag bringt es in seine Hand.

Doch ist dieser äußere Aufstieg nicht die Hauptsache. Entscheidend ist vielmehr, daß die neue Zeit eine Umgestaltung des innern Menschen verlangt. „Die Pflicht ist nicht immer gleich, sie ändert sich, wie die Zeiten sich ändern" (56). „Die Väter hatten die schwerste Arbeit bereits geleistet...., die Pflichten im Diesseits waren nicht mehr so schwer, — da erschwerte der Herrgott sie eben im Jenseits" (56). Gott fordert unerbittlich die Ausrottung der Selbstsucht, die sich bisher in den Björndalern noch so vielfältig mit ihrem Gottesglauben vermengt hatte. Damit eröffnet sich ein großartiger Läuterungsweg, der das eigentliche Geschehen in den Romanen darstellt.

Blicken wir zunächst auf einige Gestalten hin, die am Rand dieses Weges erscheinen. Sie beleuchten blitzartig die innere Entwicklung der Björndaler, insofern sie die Pole, zwischen denen alles schwingt, in scharfer Gegensätzlichkeit ausprägen.

Auf der einen Seite stehen Menschen, deren Gottesglaube verblaßt ist, so daß er nicht mehr die entscheidende Mitte ihres Daseins ausmacht. Sie lassen sich in trägem Genießen kraftlos treiben und richten sich durch ihre mehr oder minder schrankenlose Selbstsucht äußerlich und innerlich zu Grunde. Hierher gehören die Borglander Sippe, die jüngeren Vertreter des Hauses Holder und auch Major Barre. Erschütternd ist des letzteren Geständnis: „Alles im Leben habe ich kaputt gemacht — für alle, die mit mir in Berührung kamen — für meinen Vater, meine Mutter, für — meine Frau, für Adelheid und viele andere; und jetzt für euch hier und Jungfer Kruse" (II 249f.). Diese, der auf Björndal die Frauenarbeit unterstand, hatte er verführt; ihr totes Kind begrub Adelheid. Als ihm Vater Dag das vorhält, macht er einen Selbstmordversuch, an dessen Folgen er dann stirbt. Ganz zuletzt setzt sich unter Vater Dags und des Pfarrers Beistand sein guter Kern durch, und es kommt noch zu der großen Umkehr.

Auf der andern Seite stehen Menschen, deren Gottesglaube ganz selbstverständlich die große Kraft ihres Lebens bildet. Sie meistern mit einer erstaunlichen Opferkraft ihr Geschick; durch ihre warme Menschlichkeit und ihre reife Güte werden sie für sich selbst und andere zum Segen — äußerlich und innerlich. Das gilt von der klugen, tüchtigen Therese, die sich dem älteren Dag „in einer unendlichen Güte, deren er sich nicht wert fühlte" (68f.), schenkt. Sie beglückt ihn durch zwei Söhne, regiert gewaltig auf dem Hof, opfert sich für alle und wird zur Mutter der ganzen Siedlung. Auch als sie nach dreißig Jahren Ehe und jahrelangem Siechtum heimgeht, ist ihre Kraft noch nicht erloschen; denn „gute Menschen sind stark; es kommt vor, daß sie umgehen mit Worten und Werken, vor allem aber mit ihren Herzen" (138). Ähnliches gilt von der feinen, zarten Dorthea. Eine Enttäuschung an einem Offizier aus der Borglander Sippe hatte ihr Leben zerstört, sie aber auch wundervoll reif und abgeklärt gemacht; wenn sie die Augen auf einen richtete, „schien alle Güte in ihnen gesammelt" (68). Am Vorabend ihres Todes legt sie noch einmal ihr ganzes Herz in die gewichtige Mahnung: „Dag, die höchste Pflicht heißt Barmherzigkeit" (119). — Das edle Wesen dieser beiden Frauen strahlt mächtig auf die Björndaler über.

Nun können wir tiefer die Gestalten würdigen, die auf dem Läuterungsweg selbst einherschreiten. Drei Generationen begegnen uns: Torgeir, der ältere Dag, und Dag, sein Sohn; dazu kommt Adelheid als Treuhänderin des errungenen Erbes. Torgeir zeigt die Sippe in ihrer bisherigen Verfassung, der ältere Dag vollzieht den gewaltigen Durchbruch, der jüngere Dag endlich erreicht die letzte Vollendung.

Torgeir ist „ein Mann Gottes" wie alle seine Vorfahren; von jeher „hatten sie sich sämtlich zu Gott gehalten" (52). Aber dieser Gottesglaube vermochte bisher noch nicht die wilde, unbändige Kraft der uralten, harten Sippe ganz zu läutern und zu veredeln. So ist auch Torgeir erst dann bereit, den Bären, der im offenen Land sein Unwesen treibt, zu erlegen, als er vernimmt, daß es einer „aus jener großen Familie war, die seinen Großvater und später seinen Vater gefällt hatte... Sie durften nicht ungerächt liegen, solange noch ein Bär aus dieser Familie lebte" (54).

„Die Rachsucht hatte in den Björndalern tief Wurzel geschlagen" (32). Zwar waren dabei auch gesunde und edle Triebe am Werke. Die natürliche Selbstbehauptung zwang sie, im harten Kampf ums Dasein gegen feindliche Gewalten zu streiten. Auch beseelte sie ein starkes Verantwortungsgefühl für das Wohlergehen ihrer Umgebung. Doch verquickte sich damit die Selbstsucht des menschlichen Herzens und erzeugte die Rachsucht. Sie ist jene Gestalt der Selbstsucht, von der sich die Björndaler bisher noch nicht zu befreien vermochten.

Mit diesem Erbe im Blut beginnt der ältere Dag seinen Weg, auf dem sich der Gottesglaube nach und nach in seiner ganzen Kraft und Tiefe durchsetzt.

Zunächst lebt die Rachsucht noch ungebrochen in ihm, und zwar wendet sie sich gegen die Talbewohner, deren niedrige Gesinnung sein und seines älteren Bruders Tore Ehrgefühl auf das tiefste verletzt. Bei einem Fest zahlt er ihnen ihre Bosheit

gründlich heim, indem er auf die Weise seiner Väter hart zuschlägt, wird aber dabei fast zum Mörder. Hiervon ganz erschüttert, erreicht er eine erste Läuterung. So hemmungslos durfte er sich von der triebhaften Rachsucht nicht mehr fortreißen lassen; „er mußte sich von nun an in Zucht nehmen ... und Gott für die Rettung danken. Es war nicht sein Verdienst, daß es noch so gut abgelaufen war" (35).

Doch seine Rachsucht verfeinert sich nur. Statt mit der Kraft des Armes will er die neidischen Talbewohner viel empfindlicher treffen, indem er den Wohlstand auf Björndal gewaltig mehrt. Da versinkt eines Winters Tore mit Weib und Kind in einem See. Dag sieht darin eine „Strafe des Herrgotts" (47) und kommt schließlich zu dem entscheidenden Schritt: „ich soll Gott die Rache geben" (55). Zwar wird es ihm unsäglich schwer, zu urteilen, seine Ahnen „hätten verkehrt gehandelt"; denn sie „standen ihm beinahe ebenso hoch wie der Herrgott" (54). Aber nach hartem Ringen siegt die Stimme Gottes über die Stimme des Blutes, und er schlägt die älteste Streitaxt von Björndal in einen Tragbalken „als Grenzstein zwischen alter und neuer Zeit" (58).

Seine Heirat und all das Neue helfen Dag, „dem Herrgott das Gelöbnis zu halten: die Rachsucht abzulegen" (101). Aber „ein Starrsinn mit jahrhundertealter Macht" (101) läßt sich nicht plötzlich ersticken. Auch bei Dag bricht er in verwandelter Gestalt wieder durch. Seine Frau und Dorthea bringen große Reichtümer mit, und „der harte Weg des Geldes" (102) nimmt ihn gefangen, volle dreißig Jahre lang. Darüber stirbt das Herz in ihm, selbst an seinen liebsten Menschen lebt er vorbei, und Gott wird ihm zum „Sonntagsgott, den man in seine Werktagsgedanken besser nicht hineinmengte" (229). — Er ist einer verfeinerten Gestalt der Selbstsucht zum Opfer gefallen.

Wiederum rüttelt ihn der Herrgott auf, schon durch „Dortheas letzte Herzensworte" (137) und entscheidend durch Thereses Tod. Der Mensch und das Herz in ihm werden erweckt. Diese Entwicklung wird durch das Kommen Adelheids gefördert, die ihn „an Jungfer Dortheas stille Güte und zugleich an Thereses starke Natur" (203) gemahnt. Dag erlebt eine völlige Neugeburt, die ihn erst eigentlich über die Selbstsucht emporträgt. Milde und hilfreich begegnet er nun den Menschen. Als der Borglander hilfesuchend kommt, toben zwar zunächst noch einmal alle wilden Gelüste mit Urgewalt in ihm auf; dann aber fühlt er sich „plötzlich wieder vor Gottes Angesicht gestellt" (229), und er versteht zum ersten Mal das Wort von der Feindesliebe. Und seinem Sohn gegenüber bezwingt er die Herrschsucht, die keinen Ebenbürtigen dulden möchte, und führt ihn mit Adelheid zusammen.

Mit den Jahren weicht alles Selbstsüchtige in Vater Dags Wesen immer mehr einer wundervoll reifen, abgeklärten Güte, die beglückend von ihm ausstrahlt. Doch hat er noch nicht das Ende seines Weges erreicht; dessen steilstes Stück liegt vielmehr noch vor ihm: es gilt, auch die verborgenste Form der Selbstsucht, nämlich die Selbstsucht gegenüber Gott, zu überwinden.

Bisher hatte der Herrgott auf Dags guten Willen mit sichtlichem Segen geantwortet. Jetzt aber bricht etwas über ihn herein, das ihn ins Mark trifft. Adelheids beide Buben sterben kurz hintereinander; der junge Dag stürzt in den Bergen ab und kommt knapp am Tod vorbei. Vater Dag muß fürchten, Adelheid werde überhaupt keine lebenstüchtigen Kinder zur Welt bringen; und beim jungen Dag sieht es anfangs fast so aus, als habe sein Kopf gelitten. Da bangt der Alte um die Zukunft seiner Sippe, die ihm doch das Höchste auf Erden ist. In dieser furchtbaren Not bäumt sich zuerst sein „eigenwilliger Trotz" (II 132) auf: er schaut auf Hammarbö nach einem Mädchen. Dann aber versteht er, „daß es in des Herren Hand stünde, die Sippe auszulöschen oder am Leben zu lassen"; er mußte auch hierin „dem Herrgott vertrauen" (II 132), sich und alles ihm überlassen. Man muß sich eben Gott beugen rein um Gottes willen, ohne Rücksicht auf das eigene Wohl oder irdischen Vorteil, man darf auch vor Gott nicht sich selbst suchen.

Was hier zu Tage tritt, erreicht erst im Folgenden seine grundsätzliche Schärfe. Dags Vertrauen wird nicht zuschanden: Adelheid schenkt zwei Knaben das Leben. Um ihre Taufe anzumelden, fährt er selber zum Pfarrer. Doch hat er dabei wieder Irdisches im Auge: „der Herrgott könnte ihm diesen Weg zugute halten und deshalb die Knaben groß werden lassen" (II 154). In dieser Verfassung trifft ihn des Pfarrers Wort vom Ablaß, „daß beim Herrgott keine Gabe zählt, deren Hintergedanke ist, sich seine Gnade damit zu erkaufen" (II 152). Man darf also bei seinem Tun nicht einmal auf Himmlisches hinzielen — um sich „selbst an Land zu retten jenseits des Todes", um sich „mit dem Herrgott zu befreunden" (II 187) — geschweige denn auf Irdisches.

Indem nun Dag mit dieser neuen Erkenntnis Ernst zu machen sucht, stürzt er in die dunkelste Krise seines Lebens, „bis zur Verzweiflung" (II 185). Denn er entdeckt: „wir sind einzig und allein auf uns selbst ... bedacht, ob wir nun beten oder versuchen, Gutes zu tun. Alles ist Eigennutz" (II 259). Wenn wir aber nicht von uns loskommen und deshalb alles vor Gott oder in der Ewigkeit nichts gilt, dann wird alles sinnlos. Dag ist es, als ob das „Dach, unter dem er lebte", zerfallen wäre; seine „sichere Freude" (II 187) ist dahin.

Monatelang dauert dieses schmerzliche Ringen

mit Gott und um Gott. Schließlich erkämpft er sich die Lösung: „Wenn unsere Kräfte über dieses Leben nicht hinausreichen, müssen wir sie eben hier im Leben gebrauchen", indem wir auf Erden „unser Bestes tun" (II 259). Dann werden wir vor Gott „Gnade finden", der allein „uns für die Ewigkeit bereiten kann" (II 259). Unser Bestes aber ist, „ein warmes Herz und guten Willen zeigen und hilfreich sein" (II 260). — Damit ist die äußerste Grenze erreicht. Jedes selbstbewußte Pochen auf eigene Leistung ist ausgeräumt, da selbst unser Bestes angesichts der Ewigkeit kraft- und wertlos zu Boden sinkt. Wenn der Mensch trotzdem nicht verzweifelt, sondern alles einzig von Gott und seiner Gnade erwartet, so bedeutet das ein restloses Verlassen des eigenen Ich und die ebenso schrankenlose Übergabe an Gott oder den vollendeten Sieg des Gottesglaubens über die Selbstsucht.

Nun ist Vater Dag reif geworden, so reif, wie ein Mensch werden kann. Die ungeheure Kraft dieses mächtigen Mannes hat alle ungebändigte, triebhafte Wildheit überwunden; ohne auch nur im geringsten gebrochen oder verkümmert zu sein, ist sie bis ins letzte geläutert und verklärt, von Gottes Herrlichkeit durchstrahlt. In diesem Geist verbringt er den Rest seines Lebens. Diesen Geist, nicht seine gewaltigen Besitztümer, betrachtet er als sein eigentliches Erbe. Um es seinem Sohn persönlich zu übermitteln, sucht er ihn im Wald auf und holt sich dabei seine Todeskrankheit. So besiegelt er sein Erbe mit seinem Tod.

Im Sterben legt er sein Vermächtnis noch einmal in Adelheids Hände: Wir trachten nach „Freude in unserem Leben und Frieden zur Ewigkeit. Und dorthin führt nur ein einziger Weg: der Weg nach innen — ins Herz" (II 282 f.), der Weg der Liebe. Nun folgt der ganz feierliche Schlußakkord dieses großen Lebens: „Er sagt es — Er, der das Recht dazu hat, Er, der bei uns ist, wenn alles in uns erlischt. Der Weg zum Sinn des Lebens führt ... hin zu — seinem einfachen Gebot. Es ist kein anderer Weg als Christus" (II 283). Dag Björndals allerletztes Wort heißt Christus. Vorher finden wir diesen Namen nie in seinem Mund. Er ist gleichsam erst in seiner reifsten Vollendung imstande, diesen höchsten Namen ganz erfüllt auszusprechen als den Inbegriff und die Krönung von allem.

Die Entwicklung von Vater Dag hat die letzten treibenden Kräfte, das tiefste Grundgeschehen im Leben jedes Menschen sichtbar gemacht. Und zwar ist der innere Gang des seelischen Werdens zum Abschluß gekommen; weitere Stufen gibt es nicht. Wenn der jüngere Dag trotzdem noch über seinen Vater hinausschreitet, dann nur in dem Sinn, daß er das Erreichte vollendeter ausprägt.

Gewiß tritt bei dem Sohn das Ringen mit Gott nicht so beherrschend hervor; doch ist er deshalb nicht weniger ständig zu Gott unterwegs. Denn nach des Vaters letzter Erkenntnis fällt für den Menschen der Weg zu Gott zusammen mit dem „Weg nach innen — ins Herz". Gerade diesen Weg aber beschreitet der jüngere Dag in seinem Leben, und zwar schon in jungen Jahren, nicht erst in seinem Alter.

Allerdings weicht auch seine Veranlagung von vornherein beträchtlich von der seines Vaters ab. Einerseits dessen genaues Ebenbild, erscheint er anderseits „feiner und heiterer" (112). In ihm ruht ungeschmälert die gewaltige Kraft seiner Sippe, aber gebändigt und veredelt durch das Erbe seiner Mutter und den stillen Einfluß von Tante Dorthea. Die Rachsucht, die noch die Jugend des älteren Dag verdüstert hatte, ist ihm fremd; der herzlose Weg des Geldes kann ihn nicht fesseln; der harte Daseinskampf seiner Väter ist ihm als dem ersten völlig erspart. Zwar hat die schwere Arbeit auch seinem Äußern Ernst und Strenge eingezeichnet; dahinter aber wohnt ein „gutes Herz" (II 310) und eine grenzenlose „Sehnsucht nach Innigkeit und Zärtlichkeit" (II 108). — So mischt sich in ihm die Urwüchsigkeit seiner Sippe mit einer neuen, feineren Form seines Innern. Dadurch fallen manche Schwierigkeiten weg, aber auch neue ergeben sich gerade daraus. Die Selbstsucht ist nicht tot, sie nimmt nur eine andere Gestalt an.

Die geschilderten Verhältnisse schützen zunächst den jungen Dag vor allen Belastungsproben auf Biegen oder Brechen; seine Not um Adelheid findet ja durch des Vaters Eingreifen ihre glückliche Lösung. Er lebt in der unbewußten Selbstsucht jugendlicher Unbekümmertheit dahin: „nie im Leben war ihm bisher etwas mißglückt"(II 107). Als dann der Verlust der Kinder eine solche Belastungsprobe bringt, zeigt sich von einer andern Seite, wie er noch ganz an sich gefesselt ist; statt sich dem Herrgott zu beugen, folgt er dem uralten Starrsinn seiner Sippe und steigt auf den Totenberg, „um dem Herrgott und dem Tode zu trotzen — um ... alles loszuwerden" (II 127).

Hieraus erwächst ihm die große Wandlung. Entscheidend dafür ist die Erfahrung des Todes, die zweifach über ihn kommt; zuerst scheint eine glückliche Heimkehr ausgeschlossen, und nachher beim Abstieg stürzt er sich wirklich beinahe zu Tod. Jetzt erkennt er, „daß er nur so darauf losgestürmt war, ... ohne an das Ende zu denken" (II 140), „daß er immer seine eigenen Wege gegangen war, daß er immer nur an sich selbst gedacht hatte" (II 114). In Zukunft wird er das Leben vom Tod her betrachten, als eine kurze Reise zur Ewigkeit; und er wird nicht immer nur an sich selbst denken.

In Dag ist das Herz erwacht, und er ringt darum, es in seinem Leben zur Entfaltung zu

bringen. Doch erlebt er dabei etwas Ähnliches wie sein Vater mit dem Ablaß; die Menschenseelen „recken sich zum Himmel auf und fluten und fluten wie Gras in den Bächen, wie Seerosen in den Wellen, aber — auch die Seelen kommen nicht von der Stelle, sie sind da festgewachsen" (II 139). Wie ferner schon sein Vater erkannte: „wir brauchen jede Stütze" (II 260), so brauchte auch er „so dringend eine liebevolle Hilfe wie nur je ein Mensch" (II 306). Solche Hilfe findet er nicht bei seinem Vater, dessen übermächtige Persönlichkeit ihn vielmehr nicht in die Verantwortung hineinwachsen läßt und so in den Schatten drängt. Er findet sie auch nicht bei Adelheid, die zwar immer wieder versucht, ihm näher zu kommen und sein Vertrauen zu gewinnen, die aber zu viel mit sich selbst zu tun hat und sich in ihrer „Vergrübeltheit und Lebensangst" (II 312 f.) zu sehr an Vater Dag anklammert. Dag glaubt schließlich, Adelheid habe überhaupt nicht ihn geliebt, sondern immer nur seinen Vater. So gerät er in eine gewisse Verhärtung, die nach dem Tod seines Vaters ihren Höhepunkt erreicht, als er auf dem besten Weg ist, „sich in seinem Trotz zu verlieren, wie der Alte einst in seiner Habgier" (II 308). Das „Erbe einer uralten, harten Sippe" droht ihn mit „Haß und Rachsucht und Herzlosigkeit" (II 310) zu vergiften.

Zugleich aber reift in den tieferen Schichten seiner Seele trotz allem sein „gutes Herz" (II 310). Das Vermächtnis, das ihm der Vater im Wald übergibt, ist ihm eigentlich nichts Neues, sondern entspricht ganz dem, was er schon längst in sich trug. Dieses Tiefere setzt sich schließlich, besonders seit der Aussöhnung mit Adelheid, durch; es formt seine ganze Persönlichkeit: „sichere Kraft und ruhige Freude strahlten von ihm aus" (II 316). Die beiden Hälften seines Wesens haben sich zusammengefunden; schon auf der Höhe seines Lebens erfüllt er „das Gebot des Lebens..., ein Mensch mit lebendigem Herzen zu werden" (II 339).

Nun ist es ihm unbegreiflicher denn je, „daß Menschen einander niedertrampeln mögen auf dem kurzen Wege durchs Leben — zum Tode" (II 327). Das Erbe seines Vaters, daß „die Pflichten gegen den Herrgott anders und strenger" geworden sind und „unter den Menschen auf Erden erfüllt werden sollten" (II 328), setzt er in die Tat um: im letzten Herbst seines Lebens erläßt er den Bauern alle Zinsen und Abschlagszahlungen. Übertrifft er schon damit Vater Dag, so will er noch deutlicher „seine Anschauung vom Leben hervortreten" (II 329) lassen. Nur Björndal und Borgland will er für seine beiden Söhne behalten, während er auf alle sonstigen Pfandbriefe (und zwar geht es dabei um große Werte) verzichten will. So ringt er die Habgier völlig nieder, so läßt er rückhaltlos das Herz sprechen, so vollendet er seinen „Weg nach innen — ins Herz". Was sich sein Vater erkämpft hatte, führt er zur letzten Verwirklichung.

Sein Sterben erscheint als Inbegriff und Krönung seines Lebens, wobei die innere Größe seines Herzens vor allen sichtbar aufleuchtet. Er setzt sein Leben ein, um ein Kind aus dem tobenden Fluß zu retten. „Einen Mann wie Dag darf man nicht beweinen. Er hat sein Leben für einen anderen gelassen — höher kann ein Mensch nicht kommen" (II 334). Er läßt das Herz sprechen bis zum Opfer nicht nur seines Besitzes, sondern auch seines Lebens. Obgleich bei Dags Sterben der Name Christi nicht ausdrücklich aufklingt wie beim Heimgang seines Vaters, so ist doch dieser Tod eine Verwirklichung von Christi Gebot der Liebe, und zwar in jener heldenhaftesten Form, die sich in dem Wort verdichtet: „Eine größere Liebe hat niemand als der, der für seine Freunde sein Leben hingibt" (Joh. 15, 13).

Nach ihres Mannes Tod tritt Adelheid das Erbe von Björndal an. Wie sie auf einem langen Weg dazu heranreift, können wir nicht im einzelnen verfolgen. Auch sie hat ihren Kampf mit der Selbstsucht auszufechten. Durch eine traurige Jugend kalt und verbittert geworden, hatte sie meist nur an sich selbst gedacht, als die Begegnung mit dem jungen Dag das Herz in ihr weckt. Wenn sie auch immer wieder in sich selbst zurückfällt, so wächst sie doch allmählich an dem lebendigen Herzen von Vater Dag und schließlich auch an dem Herzen ihres Mannes. Aber sie reift langsam. Noch in jenem letzten Herbst muß sie von ihrem Mann hören, sie solle „ein warmes Herz zeigen", aber das ihre sei „erfroren" (II 323). „In dieser Nacht ihres achtundvierzigsten Lebensjahres wurde ihr endlich klar, daß sie ein wirklich warmes Herz stets nur für sich selbst hatte, nie für andere" (II 323). Nun gerät ihr Tiefstes in Bewegung; sie beginnt „nach und nach ihr Herz ernstlich zu öffnen und ihr Inneres an Dags Wärme auftauen zu lassen" (II 325). So kommt sie Mutter Thereses großer Gestalt allmählich etwas näher.

Doch hat sie das Herz ihres Mannes noch nicht verstanden. Nach dessen Tod kommt zu ihr der Anwalt, um mit ihr wegen des Verzichtes auf die Pfandbriefe zu verhandeln. Er hatte nämlich die letzte Entscheidung hinausgezögert, weil er glaubte, daß durch den Verzicht Vater Dags Lebenswerk verloren ginge. Adelheid ist zunächst fast geneigt, alles zu behalten, um so das Erbe von Björndal zu wahren. Dann aber steigt Dags ernstes Antlitz vor ihr auf, und mehr von ihrer Tante getrieben als aus eigener Einsicht, ringt sie sich zu dem Verzicht durch. Nun erst hat sie das eigentliche Erbe von Björndal gewahrt. Denn dieses besteht nicht im Besitz, sondern im Geist des Weges nach innen — ins Herz.

Die alte Ane Hammarbö, die Trägerin der Überlieferung, hatte einst in ihrer Todesstunde von den Björndalern vorausgesagt: „Sie werden so hoch steigen, wie es Menschen möglich ist" (104). Dieses Wort galt nicht so sehr vom äußeren als vielmehr vom inneren Aufstieg des Geschlechtes. Es fand seine Erfüllung in Vater Dag, Dag und Adelheid. Das Singen der Wälder und das Singen des Blutes ist in das Erbe von Björndal eingegangen. Diese herrlichen, kraftvollen Menschen finden dadurch ihre Vollendung, daß sie, von der Selbstsucht gereinigt, bis ins letzte erfaßt und durchdrungen werden von der Herrlichkeit Gottes.

Überblicken wir noch einmal vom Ende her das Ganze. Selbstsucht und Gottesglaube ringen im Menschen um die Vorherrschaft. Zwei Kristallisationspunkte bieten sich dar, von denen her sich unser Dasein aufbauen will, durch die der Mensch Sicherheit in sich selbst und Macht über die andern gewinnen soll: das eigene Ich und Gott. Der Kampf zwischen beiden tobt um so heftiger, weil wir anfänglich „innerlich verkehrt" (II 282) sind und aufseiten unseres Ich stehen. Deshalb sitzt uns die Selbstsucht triebhaft im Blut und droht alle, auch unsere edelsten Kräfte zu vergiften. Wer ihr hemmungslos folgt, mag zwar eine gewisse Festigkeit gewinnen, zerstört aber am Ende sich selbst und alles. Hieraus erwächst jedem Menschen die Aufgabe, das triebhaft Selbstsüchtige in sich zu bändigen. Das vermag er einzig durch das Größte, das in ihm wohnt, durch seinen Gottesglauben, der sein wahres Ich nicht vernichtet, sondern aus der Verkehrtheit in die Ordnung zurückholt und so erst eigentlich aufbaut.

Der Gottesglaube wird ganz selbstverständlich als christlicher Gottesglaube genommen. Überhaupt bildet nicht der bloße Naturraum, sondern der christlich geheiligte Lebensraum den umfassenden Rahmen alles Geschehens. Die Kirche steht als entscheidende Lebensmacht im Dasein der Björndaler. Die innerliche Verkehrtheit, von der vorhin die Rede war, deutet auf die Erbsünde zurück, wodurch der Mensch aus der Gottesordnung herausgerissen und auf sich selbst zurückgeschleudert wurde. Wenn er dieser Verlorenheit rettungslos überantwortet bliebe, so „wäre das Leben der Tod" (II 186); hiermit hängt jene Philosophie unserer Tage zusammen, die sagt, das Letzte sei der Tod und damit das Nichts. Tatsächlich aber haben wir „Kräfte in uns ..., die noch weiter als bis zum Tode reichen — bis zu Gott" (II 186). Ja, „wir tragen etwas von unserem Herrgott in uns. Man könnte es sicherlich mit den drei Worten erfassen, die in der Heiligen Schrift stehen: mit Glaube, Liebe, Hoffnung" (II 143 f.). Als letzte Lösung der tiefsten Lebensfragen erscheint schließlich der Name Christi: „es ist kein anderer Weg als Christus" (II 283); Christus ist der Weg, der einzige Weg zu Gott und damit zum Sinn des Lebens. Zum Grundgesetz des Menschendaseins wird sein Gebot, das Gebot der Liebe; an unsern Mitmenschen sollen wir unser liebendes Herz verwirklichen und uns dadurch als seine Jünger bewähren, das heißt als solche, die mit ihm und in ihm ihren Weg zu Gott gehen.

Der im vorstehenden umrissene christliche Grundgehalt empfängt allerdings in seiner genaueren Ausgestaltung bei Gulbranssen ein ausgesprochen reformatorisches Gepräge. Vor allem zeigen sich die Folgen der reformatorischen Erbsünde- und Erlösungslehre. Nach dieser Auffassung trennt die Erbsünde den Menschen völlig von Gott, bannt ihn in die Innerweltlichkeit und fesselt ihn an sein eigenes Ich. Die erlösende Gnade öffnet zwar wieder den Zugang zu Gott, heilt aber nicht die sonstigen Verkehrtheiten des Menschen, sondern bewirkt nur, daß sie ihm nicht als Sünde angerechnet werden. Dazu wird die Gnade dem Menschen als ganz freies Geschenk Gottes zuteil, das er in keiner Weise durch sein eigenes Tun „erkaufen" kann. — Erst von hier aus verstehen wir das Ablaßproblem von Vater Dag und die Lösung, die es findet. Wegen der Fesselung des erbsündigen Menschen an sein Ich bedeutet all sein Tun immer nur „Eigennutz", kreist er rettungslos in sich selbst. Weil er zugleich der Innerweltlichkeit verfallen ist, reichen seine Kräfte nicht über dieses Leben hinaus. Daran ändert auch die Gnade nichts. Deshalb müssen wir eben hier auf Erden unser Bestes tun und unsere Ewigkeit Gottes frei schenkender Gnade überlassen.

Man wird sich des Eindruckes kaum erwehren können, daß der reformatorische Einschlag der sonst so naturgewachsenen Echtheit von Gulbranssens Werk widerstreitet und etwas Gezwungenes, Unnatürliches hineinbringt. Gewiß kommt der Mensch nur äußerst schwer von sich los; gewiß verlangt sein Ringen um Gott den Einsatz seiner ganzen Kraft, auch einer so ungeheuren Kraft, wie sie den Björndalern eigen ist. Aber — nach dem reformatorischen Menschenbild kommt der Mensch während dieses Lebens im Grund überhaupt nicht von sich los; er muß sich darein ergeben, daß er hoffnungslos in sich gefangen ist, und kann nur für die Ewigkeit durch Gottes Gnade eine Befreiung aus diesem Kerker erwarten. Wenn also Vater Dag und sein Sohn die Selbstsucht gegenüber Gott zu überwinden trachten, ringen sie eigentlich um etwas Unmögliches. Daß sie dieser Unmöglichkeit Rechnung tragen und sich mit dem Gutsein gegenüber den Menschen bescheiden, ist schließlich die einzige Lösung ihrer tiefsten Not. Ist das wirklich eine Lösung? Fast könnte es scheinen, als ob letztlich das Ringen um Gott aufgegeben und an dessen Stelle das Ringen um das Herz treten würde. Tatsächlich bildet im Leben des jüngeren Dag das

Ringen um das Herz das eigentliche Thema, während vom Ringen um Gott kaum mehr die Rede ist. Infolgedessen scheint auch die Gottesliebe völlig in der Nächstenliebe aufzugehen, als ob kein Strahl der Liebe unmittelbar zu Gott emporgerichtet wäre. Droht damit nicht die Gefahr eines Absinkens in bloße Innerweltlichkeit?

Diese Unzuträglichkeiten rufen geradezu nach dem katholischen Bild vom christlichen Menschen. Danach hat die Erbsünde zwar die übernatürliche Gottverbundenheit vernichtet, die Gnade der Kindschaft geraubt; sie ließ aber die natürlichen Kräfte des Menschen so weit unversehrt, daß er sich noch zu seinem Schöpfer zu erheben vermag. Die in Christus wieder geschenkte Gnade gibt die übernatürliche Gottverbundenheit zurück und erhebt auch die natürlichen Kräfte des Menschen, so daß er mit diesen übernatürlich erhobenen Kräften über dieses Leben hinaus in die Ewigkeit hineinwirken kann.

Deshalb kann der Mensch durch sein gnadenhaft erhobenes Tun etwas von Gott erlangen, Irdisches und Himmlisches. Doch handelt es sich dabei niemals um ein eigentliches „Erkaufen"; auch bleibt in der letzten Wurzel alles ein freies Geschenk göttlicher Gnade, weil Gott in frei schenkender Liebe unser Tun erst einmal gnadenhaft erheben muß, bevor wir überhaupt etwas erwerben können. Deshalb erwartet der Katholik nicht weniger alles einzig von Gott und seiner Gnade, ohne die er verzweifeln müßte, ohne die all sein Tun völlig wertlos wäre. Da er aber den ersten Anfang seiner Begnadung niemals verdienen kann, muß auch er sein Ich restlos verlassen, um sich schrankenlos Gott zu übergeben.

Obgleich der Christ durch sein gnadenhaft erhobenes Tun immer etwas bei Gott erwirbt, so braucht das doch nicht den Beweggrund seines Handelns zu bilden. Vielmehr geht das Ringen der christlichen Vollendung gerade darum, von der Liebe des Begehrens zur Liebe des Wohlwollens, von der selbstgebundenen zur selbstfreien Gottesliebe emporzustreben. Daß das möglich ist, zeigen immer wieder die großen Vollendeten, die Heiligen.

So erst gewinnt das Liebesgebot Christi seinen eindeutigen Sinn. Die Liebe zu den Mitmenschen ist Verwirklichung und Bewährung unserer Liebe zu Gott. Der Strahl der Liebe, der den Nächsten trifft, lebt von dem, der sich Gott zuwendet. So allein gibt es nicht nur ein Ringen um das Herz, sondern ein echtes Ringen um Gott.

DIE LITURGISCHEN SPRACHEN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Von Wilhelm de Vries S. J.

Nicht selten wird es wie eine Selbstverständlichkeit hingestellt, daß die Sprache des Kultus in der katholischen Kirche das Latein sei. Man vergißt dabei für einen Augenblick, daß es doch auch katholische Orientalen gibt, man setzt katholische Kirche und lateinische Kirche stillschweigend einfachhin gleich. Daß irgendwo ein paar mit Rom unierte Orientalen sich finden, denen man ihren Ritus und ihre Sprache läßt, weiß man vielleicht nur am Rand des Bewußtseins. Aber sie bedeuten doch eigentlich nichts. Und wer weiß, ob sie nicht in absehbarer Zeit doch auch alle die eine Liturgie und die eine Sprache der katholischen Kirche annehmen werden? So ist zumeist die Auffassung des lateinischen Durchschnittskatholiken.

Und doch muß die wahre katholische Kirche West und Ost gleichberechtigt mit allem, was zu ihrer Eigenart gehört, unter dem einen Haupt, dem Nachfolger Petri, geeint umschließen. Die katholische Kirche ist nicht lateinisch und nicht griechisch und nicht slawisch und nicht syrisch, sie ist eben katholisch. Das Latein ist nicht die Sprache der katholischen Kirche, ebensowenig, wie es das Griechische oder das Slawische oder das Syrische ist. Diese Sprachen und noch manche mehr stehen in der katholischen Kirche völlig gleichberechtigt nebeneinander. Die Anerkennung der orientalischen Liturgien und ihrer Sprachen ist nicht bloß ein aus Opportunitätsrücksichten widerwillig gemachtes Zugeständnis, sondern entspringt tiefer Ehrfurcht vor dem Eigenrecht und der Eigenart des Orients. Rom die Absicht unterschieben, daß es die Orientalen im Grunde doch so bald als tunlich verlateinern wolle, heißt nichts anderes, als den Heiligen Stuhl der Unehrlichkeit und Heuchelei beschuldigen. In der Tat ist es Rom, das in den unierten orientalischen Kirchen auf Reinerhaltung des Ritus drängt und das sich der Latinisierung widersetzt.

Wir fragen zunächst: Welche Sprachen sind in der Liturgie der Kirche heute im Westen und im Osten mit Gutheißung der Kirche im Gebrauch? Und dann: Wie ist diese Vielgestaltigkeit der liturgischen Sprachen geworden; welche Kräfte und Strebungen haben die Entwicklung beherrscht? Hier müssen wir natürlich auch auf die nichtunierten orientalischen Kirchen eingehen. Wir beschränken uns in unsern Ausführungen auf die Sprachen der heiligen Messe.

In der westlichen Kirche ist heute fast ausnahmslos das Latein die Sprache der heiligen Messe. Nur in Dalmatien und an der kroatischen Küste wird in einer Reihe von Gemeinden die heilige Messe in Altslawisch gelesen. Bei den Kroaten und Slowenen wird im feierlichen Hochamt das Evan-

gelium vom Diakon in der Volkssprache gesungen. Im Vorderen Orient wird in den Ländern arabischer Sprache das Evangelium, nachdem es lateinisch gelesen ist, vom Priester mit liturgischer Feierlichkeit ganz ähnlich wie in der orientalischen Messe auf arabisch verlesen. Dies kann auch in jeder stillen Messe geschehen.

Der Einheit im Westen steht eine bunte Vielgestaltigkeit im Osten gegenüber. Bei den Katholiken des byzantinischen Ritus sind neben Griechisch und Altslawisch noch mehrere andere Sprachen im Gebrauch. Die katholischen Rumänen verwenden die Volkssprache. Diese liturgische Sprache brachten sie bei ihrer Union, Ende des 17. Jahrhunderts, mit, und Rom erkannte den Zustand ohne weiteres an. Bei den Melkiten Syriens, Palästinas und Ägyptens ist das der Volkssprache nahestehende literarische Arabisch durch rechtmäßige Gewohnheit Sprache der Liturgie. Die liturgische Sprache der Georgier ist das klassische Georgisch. Die Ungarn des byzantinischen Ritus gebrauchen tatsächlich in der heiligen Messe das moderne Ungarisch. Dieser an sich widerrechtliche Zustand wird von Rom geduldet. Den Esten ist neuerdings der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie von Rom gestattet worden.

Im armenischen Ritus ist einheitlich das klassische Armenisch Sprache der Liturgie. Die überlieferte Sprache des westsyrischen wie des ostsyrischen Ritus ist das klassische Syrisch. Bei den Chaldäern (Ostsyrer) behauptet es auch seine Stellung bis heute. Bei den katholischen Syrern und den Maroniten ist dagegen weitgehend das Arabische als zweite Sprache eingedrungen. Für die Syrer hat dies die Synode von Charfet (1888) und für die Maroniten das Konzil vom Libanon (1736) gutgeheißen. Beide Synoden haben aber Vorkehrungen getroffen, daß das Syrische als eigentliche Hauptsprache bei der heiligen Messe erhalten bleibe. Die neuerdings in Indien zur katholischen Kirche übergetretenen Anhänger des westsyrischen Ritus dürfen die betreffenden Volkssprachen neben dem Syrischen gebrauchen. Für die Kopten schärfte die Synode von Kairo (1898) den Gebrauch des Koptischen ein. Tatsächlich ist aber zum mindesten für die Lesungen auch das Arabische üblich. Die liturgische Sprache der katholischen Äthiopier ist das klassische Gheez. Bei den nichtkatholischen Orientalen, zumal den Byzantinern, ist bei nicht wenigen Gemeinschaften besonders neuerdings die Volkssprache eingedrungen.

Der Gegensatz zwischen Ost und West in der Frage der liturgischen Sprachen scheint also offenkundig. Auf der einen Seite die Einheit, auf der andern Seite die Vielheit; auf der einen Seite die lateinische sakrale Sprache, die von den meisten Gläubigen überhaupt nicht verstanden wird und die bei sehr vielen Völkern völlig anders geartet ist als die ihnen eigene Sprache, auf der andern Seite in nicht wenigen Fällen die Volkssprache oder doch zumeist eine Sprache, die dieser mehr oder weniger nahesteht. Es scheint also, daß wir den Unterschied zwischen West und Ost auf die einfache Formel bringen können: sakrale liturgische Sprache im Westen, Volkssprache (im weiteren Sinn) im Osten.

Ist die Entwicklung nun wirklich so ganz gegensätzlich und so nach völlig verschiedenen Grundsätzen verlaufen? Wenn wir die Frage etwas eingehender betrachten, dürfte es sich zeigen, daß im Westen wie im Osten die geschichtliche Entwicklung von den gleichen, einander widerstreitenden Grundsätzen und Kräften beherrscht wurde, nur daß im Westen der Grundsatz der einheitlichen liturgischen Sprache sich durchsetzte, während im Osten keine der entgegengesetzten Strebungen den Sieg erringen konnte.

Auch in Rom war zunächst das den Gläubigen dort allgemein verständliche Griechisch Sprache der Liturgie. Als dort — etwa um die Zeit Konstantins — das Griechische mehr und mehr außer Gebrauch kam, wurde es auch in der Liturgie durch das von allen verstandene Latein ersetzt. Die lateinische Kultur war im ganzen Westen die allein herrschende. Die germanischen Völker, die ins Reich eindrangen, nahmen mit der lateinischen Kultur auch die lateinische Sprache der Liturgie an. Auch die außerhalb der Grenzen des Römerreiches verbleibenden Germanen wurden in die von lateinischer Kultur getragene, christliche abendländische Völkergemeinschaft aufgenommen. Das Latein blieb lange Zeit die einheitliche Sprache der Gebildeten im ganzen Abendland. So blieb es auch die eine Sprache der Liturgie der ganzen westlichen Kirche. Als die Volkssprachen literaturfähig wurden, war das Lateinische als liturgische Sprache, durch die Überlieferung geheiligt, nicht mehr aus seiner herrschenden Stellung zu verdrängen. Eine durch langen Gebrauch ehrwürdig gewordene sakrale Sprache läßt sich nicht leicht umformen oder ersetzen. Das hohe Gut der Einheit in der liturgischen Sprache gibt man nicht gern ohne schwerwiegenden Grund preis.

Und doch zeigte sich das Streben, eine dem Volk leichter zugängliche und vertrautere Sprache der Liturgie zu haben, auch im Westen. Die Einführung des Slawischen in den liturgischen Gebrauch gehört hierher. Nach der gewöhnlichen Ansicht der Fachhistoriker war es zwar die byzantinische Liturgie, welche die Slawenapostel Cyrillus und Methodius in Rom (868) in slawischer Sprache feierten. Hadrian II. gab seine Zustimmung dazu. Auch erlaubte er bereits, daß ebenfalls die lateinische Liturgie ins Slawische übersetzt werde. Methodius führte die in slawische Sprache übersetzte byzantinische Liturgie später in Mähren und

Pannonien ein. Der Papst Johann VIII. verbot dies zunächst (Migne, PL 126, 850). Die heilige Messe dürfe nur entweder in lateinischer oder in griechischer Sprache gefeiert werden, wie dies die über den ganzen Erdkreis verbreitete Kirche Gottes tue. Methodius wußte aber, als er im Jahr 880 in Rom weilte, den Papst vom hohen Wert der slawischen Volkssprache in der Liturgie für das Bekehrungswerk unter den Slawen zu überzeugen. Johann VIII. bestätigte das Slawische als Sprache der Liturgie, und zwar tatsächlich, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt wird, als Sprache der westlichen Liturgie; denn Methodius hatte, wie gesagt, diese in Mähren eingeführt. Der Papst sagt in seinem Brief an den Fürsten Svatopluk: „Es ist weder dem gesunden Glauben noch der wahren Lehre irgendwie zuwider, die Messe in der slawischen Sprache zu singen ... Denn wer die drei Hauptsprachen, das Hebräische nämlich, das Griechische und das Lateinische, gemacht hat, der schuf auch alle andern zu seinem Lob und zu seiner Verherrlichung." Es wird dann angeordnet, daß das Evangelium zuerst lateinisch und dann slawisch verlesen werde. Auch wird bestimmt, daß, wenn der Fürst es verlange, für ihn und seinen Hof die Messe auf Latein gelesen werden solle (Migne, PL 126, 906). Gerade aus diesen Bestimmungen geht hervor, daß es sich nicht um die byzantinische, sondern um die westliche Liturgie handelte; denn nur für diese kam doch wohl das Latein in Frage. Hier wurde also, um ein vielverheißendes Missionswerk zu fördern, vom Grundsatz der einheitlichen Sprache in der westlichen Liturgie abgegangen.

Die lateinische Liturgie in slawischer Sprache fand in Böhmen und Mähren auch aus politischen Gründen Widerstand vonseiten des Fürsten Svatopluk und der Deutschen. Der Gebrauch ging deshalb schnell stark zurück, hielt sich länger nur in einigen Benediktinerklöstern, wo er erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts völlig verschwand. Auch in Dalmatien kam von Mähren her das Slawische in der lateinischen Liturgie in Übung. Hier setzten ihm die Lateiner Widerstand entgegen. Es konnte sich aber trotzdem bis in unsere Zeit bewahren. Der Gebrauch der altslawischen Sprache in Dalmatien wurde endgültig durch Innozenz IV. im Jahr 1284 bestätigt.

Der Fall des Kirchenslawischen steht in der Geschichte nicht einzig da. Zum Beispiel las der berühmte Franziskanermissionar Johannes de Monte Corvino die heilige Messe in mongolischer Sprache, als er um 1300 in dem damals unter mongolischer Herrschaft stehenden China missionierte. — Im 14. Jahrhundert übersetzten Dominikanermissionare die lateinische Liturgie ins klassische Armenisch, um so die schismatischen Armenier leichter für den katholischen Glauben zu gewinnen. Im Jahr 1728 wurde das Missale in Armenisch mit Approbation des Sacrum Officium in Rom gedruckt. — Als die Thomaschristen in Indien nach Besetzung des Landes durch die Portugiesen katholisch wurden, hielt man es für praktisch, für die Privatmesse eine Liturgie zu haben, die kürzer war als die ostsyrische. Man führte deshalb auf der Synode von Diamper (1599) die lateinische Privatmesse ein, aber in der bei den Thomaschristen gewohnten syrischen Sprache, die von der Volkssprache freilich völlig verschieden war. — Die Karmelitermissionare in Persien richteten zu Beginn des 17. Jahrhunderts an die Propaganda das Gesuch, der leichteren Missionierung wegen die lateinische Messe auf persisch lesen zu dürfen. Die gewünschte Erlaubnis wurde im Jahr 1624 erteilt. Die Sache wurde aber tatsächlich nicht durchgeführt. — Die Jesuitenmissionare in China sahen den gewaltigen Vorteil, den die Feier der heiligen Messe in chinesischer Sprache für das Bekehrungswerk bringen konnte. Sie übersetzten das Missale in die chinesische Literatursprache. Paul V. erlaubte im Jahr 1615 den Gebrauch dieser Sprache bei der heiligen Messe. Das chinesische Missale wurde 1670 gedruckt. Der unselige Ritenstreit führte 1755 zum Verbot des Chinesischen als Sprache der Liturgie.

Diese Fälle zeigen, daß, wo es um das Heil der Seelen, um die Förderung der Bekehrung von Irr- und Ungläubigen ging, Rom nicht starr am Grundsatz der Einheit der liturgischen Sprache festhielt. Es handelte sich, vom Slawischen und Mongolischen abgesehen, nicht um Übersetzung der lateinischen Liturgie in die Volkssprache. Sie kam freilich kaum in Betracht. Die armenische Volkssprache war noch nicht genügend entwickelt. Die chinesischen Dialekte waren zu verschieden in den einzelnen Gegenden Chinas. Außerdem entsprach dem Empfinden der Chinesen für die Feier der heiligen Messe nur die ehrwürdige Sprache der Literatur. Es wurde allerdings in diesen Fällen eine dem Volke nahestehende, ihm leichter als das Latein zugängliche Sprache gewählt.

Zur Zeit des Tridentinums war die Frage der Volkssprache in der Liturgie wegen der Protestanten wieder besonders brennend. Das Konzil verwarf das Prinzip, daß die Liturgie in der Volkssprache gefeiert werden müsse, als häretisch. (Sessio XXII can. 9, Denzinger 956.) In Trient wurde aber die Volkssprache nicht unbedingt und grundsätzlich abgelehnt. Im 8. Kapitel der 22. Sitzung heißt es: „Wenn auch die Messe reiche Unterweisung für das gläubige Volk enthält, so schien es doch den Vätern nicht angebracht, daß die Volkssprache gemeinhin gebraucht werde." (Denzinger 946.) In der der Beschlußfassung vorhergehenden Diskussion befürworteten manche Konzilsväter die Volkssprache. Nicht wenige andere sprachen sich dagegen aus. Ein spanischer Konzilsteilnehmer gab

für seine Haltung mit souveräner Verachtung aller Tatsachen die bereits von Johann VIII. zurückgewiesene Theorie als Begründung, daß nämlich für die Liturgie nur die drei heiligen Sprachen: Hebräisch, Griechisch und Latein in Frage kämen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß im Westen sich das Latein als einheitliche liturgische Sprache behauptete, abgesehen von einigen Fällen, in denen das Bestreben, eine dem Volk vertrautere Sprache zu haben, dieses verdrängte.

Wie ist nun die Entwicklung im Osten verlaufen? Dort war die kulturelle Einheit nicht in dem Maß vorhanden wie im Westen. Der Hellenismus war zwar herrschend, hatte aber nicht die Kulturen der verschiedenen Nationen ganz aufsaugen können. Insbesondere Syrer und Ägypter bewahrten ihre eigenen kulturellen Werte. Das Syrische war Sprache einer reichen Literatur. Am Rand des Imperiums wohnten Völker, die ihre eigene Zivilisation besaßen und vom Hellenismus nicht erfaßt waren: die Armenier, Georgier, Äthiopier. Eine einheitliche Entwicklung war also viel schwieriger als im Westen. Die erste, allgemeine Sprache der Liturgie war im Osten das im ganzen östlichen Reich (von Landbezirken abgesehen) verstandene Griechisch. Es erschien am Anfang als das Gegebene, daß die Liturgie in einer den Anwesenden verständlichen Sprache gefeiert werde. So ist es auch sehr wahrscheinlich, obwohl wir den strengen historischen Beweis dafür nicht erbringen können, daß auf dem Land, wo das Griechische nicht verstanden wurde, die Volkssprache üblich war. So in Syrien und in Ägypten. Als das Christentum über die Grenzen des Reiches hinausdrang zu Völkern, die das Griechische nicht kannten, machte auch sehr bald die Volkssprache ihre Rechte geltend. So war es von Anfang an in Mesopotamien und Persien. Die dortige Kirche stand wegen der politischen Verhältnisse in nur losem Zusammenhang mit der Gesamtkirche. Hier wurde von jeher die Liturgie in syrischer Sprache gefeiert.

Freilich bemerken wir auch bei der Ausbreitung des Christentums über die Grenzen des Reiches hinaus bereits das Streben, die schon eingebürgerte, überlieferte Sprache und damit auch die Einheit der Kultursprache zu erhalten. Die griechischen Missionare, die nach Armenien und Georgien kamen, führten dort zunächst das Griechische ein. Wahrscheinlich war es ebenso in Äthiopien. Das Verlangen, die heilige Messe in der Volkssprache zu feiern und so in der Liturgie Ausdruck des eigenen Volkstums zu finden, regte sich aber bald; es setzte sich durch, sobald die neugegründeten Kirchen ihre tatsächliche Unabhängigkeit von der Mutterkirche erringen konnten. Wie die Einheit in der liturgischen Sprache das Band mit der Mutterkirche stärkte, so ging das Aufkommen der Volkssprache mit der Loslösung von ihr zusammen. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts war in Armenien die Verbindung mit dem Reich und seiner Kirche wegen der Perserherrschaft gestört. Nunmehr wird die Volkssprache in der Liturgie eingeführt. Damit wird die Bildung einer Nationalkirche angebahnt. In Georgien kommt die Volkssprache im 6. Jahrhundert in Übung. Um die gleiche Zeit wird die Kirche dort tatsächlich selbständig. Beide Sprachen, Armenisch wie Georgisch, blieben in ihrer klassischen Form unverändert als Sprache der Liturgie. Heute ist das klassische Armenisch für die Armenier ein nationales Einheitsband. Das erklärt ihr unbedingtes Festhalten an der traditionellen liturgischen Sprache.

Noch klarer zeigt sich das Streben, in der Nationalsprache der Liturgie das eigene Volkstum zu betonen, im monophysitischen Schisma des 5. Jahrhunderts. Der Widerspruch gegen das Konzil von Chalcedon in Syrien und Ägypten hatte zwar gewiß nicht — wie man es nicht selten darstellt — bloß politische Gründe. Sie war auch eine religiöse Angelegenheit. Man sah die Theologie Cyrills von Alexandrien in Gefahr, man glaubte, daß das Konzil in den Nestorianismus zurückgefallen sei. Aber das nationale Element spielte ohne Zweifel eine nicht geringe Rolle. Die nationale Gegnerschaft der Syrer und der Ägypter gegen das übermächtige Griechentum war mit eine Triebkraft des Kampfes. So führen die syrische und die koptische Kirche aus ihrer Kampfstellung gegen alles Griechische heraus in der Liturgie allgemein die Volkssprache ein. Auf dem Land, wo man Griechisch nicht verstand, waren diese Sprachen wahrscheinlich zwar schon vorher in Gebrauch. Aber nun wird die Volkssprache angewandt nicht bloß, weil sie leichter verständlich ist, sondern als Ausdruck des nationalen Selbstbehauptungswillens.

Diese Sprachen blieben aber — und das ist ein allgemeines Gesetz in der Geschichte der liturgischen Sprachen im Westen wie im Osten — wie sie damals waren, erhalten. Sie hörten also mit der Zeit auf, Volkssprachen zu sein, zumal, da nach der arabischen Eroberung langsam das Arabische von den unterworfenen Völkern angenommen wurde. Die liturgische, sakrale Sprache unterwirft sich nicht leicht den Wandlungen, welche die Volkssprachen durchzumachen hat. Langsam allerdings drang doch die neue Volkssprache auch ins Heiligtum ein. Das Streben, die Liturgie zu verstehen, war eben zu stark. Wann das Arabische als zweite Sprache bei den Syrern und Kopten in Übung kam, steht nicht genau fest. Bei den monophysitischen Syrern sind heute auch noch andere Sprachen zugelassen: Türkisch, Kurdisch, verschiedene Volkssprachen in Indien und auch Neusyrisch, wo dies gesprochen wird.

Bei denen, die nach dem Chalcedonense der Kirche und Byzanz treu blieben — sie wurden Melkiten

genannt —, ließ sich auf die Dauer auch die Entwicklung zu einer dem Volke näherstehenden Sprache hin nicht aufhalten. Als im 10. Jahrhundert im Gefolge der byzantinischen Ausdehnung die Melkiten Syriens ihre Liturgie der byzantinischen anzugleichen begannen, feierte man diese nicht in griechischer, sondern in syrischer Sprache. Syrisch stand dem Volk doch noch näher als das Griechische. Die Macht der Tradition war damals noch zu stark, als daß man die Sprache des Großteils der Bevölkerung, das Arabische, hätte einführen können. Erst im 17. Jahrhundert verdrängte das Arabische bei den Melkiten das Syrische völlig. Von der ursprünglichen liturgischen Sprache, dem Griechischen, blieb nur sehr wenig erhalten. Byzanz, das an sich der Einführung von Nationalsprachen gegenüber skeptisch und zurückhaltend war — zu oft hatte dies das Nationalkirchentum begünstigt —, mußte sich hier zu Zugeständnissen bequemen. Der Kanonist Theodor Balsamon (13. Jahrhundert) sagt in seinem Gutachten an den Patriarchen Marcus von Alexandrien, daß der Gebrauch des Syrischen und auch des Armenischen denen, die Griechisch nicht verständen, erlaubt werden könne.

Ständig war Byzanz bemüht, das Griechische als liturgische Sprache möglichst in allen von ihm abhängigen Gebieten zu erhalten. Das Streben nach Einheit und Beständigkeit der liturgischen Sprache zeigt sich hier im Osten genau wie im Westen. Nur waren die zentrifugalen Kräfte im Osten stärker als im Westen. Die Byzantiner hielten in ihren Missionen zäh an der griechischen liturgischen Sprache fest. So im westlichen Georgien, wo erst im 9. Jahrhundert, nachdem die byzantinische Macht dort zusammengebrochen war, das Griechische aus der Liturgie verschwand und durch das Georgische ersetzt wurde. Ebenso führten die byzantinischen Missionare in Nubien das Griechische ein.

Die slawischen Völker, die Serben, Bulgaren und Russen, die von Byzanz das Evangelium erhielten, mußten auch zunächst als liturgische Sprache das Griechische annehmen. Die Einführung der slawischen Sprache ist nicht das Werk von Byzanz, sondern, wie wir schon sahen, ein Verdienst Roms. In Bulgarien, das schon im 9. Jahrhundert sich dem Christentum erschlossen hatte, wurde erst im 10. das Slawische in der Liturgie übernommen. Es waren Schüler der heiligen Cyrillus und Methodius, die es dort einführten. Nur eine zeitweilige Trennung von Byzanz und Anschluß an Rom machten es möglich, das Griechische aus seiner Stellung zu verdrängen. Wann bei den Serben das Kirchenslawische eindrang, steht nicht genau fest. Bei den Russen wurde es im 11. Jahrhundert übernommen. Auch hier wird die einmal geschaffene liturgische Sprache eine feststehende Größe. Zu Beginn war das Slawische der Liturgie auch die Sprache des Volkes. Und eben deshalb drangen Cyrillus und Methodius auf seine Einführung. Aber es blieb im wesentlichen in seiner einmal gegebenen Form erhalten, machte die Wandlungen der verschiedenen Volkssprachen nicht mit; allerdings gilt das nicht unbedingt. Bei den Russen wie auch bei den Bulgaren und Serben übte die Volkssprache doch ihren Einfluß auf das Kirchenslawische aus. Aber es wurde nie einfach die Volkssprache an die Stelle der überkommenen sakralen Sprache der Liturgie gesetzt. — Byzanz mußte sich mit dieser Entwicklung abfinden. Es tat dies nur ungern, wie die Tatsache zeigt, daß es, als nach dem Fall von Konstantinopel sein Einfluß auf dem Balkan infolge der Politik der Hohen Pforte wieder mächtig wurde, dort wiederum das Griechische an die Stelle des Slawischen setzte. Dies geschah im 18. Jahrhundert. Mit dem Türkenjoch schüttelten die Nationen des Balkan im 19. Jahrhundert auch die Bevormundung durch den Patriarchen von Konstantinopel ab, und das Slawische trat wieder in seine Rechte ein.

Auch bei andern Einzelkirchen treffen wir das Bestreben, die Einheit der liturgischen Sprache zu wahren. So legten die Georgier den Armeniern, die dem Chalcedonense treu blieben und sich der georgischen Kirche anschlossen, das Georgische als liturgische Sprache auf. Die Nestorianer hielten in ihren Missionen in Indien und in Ostasien im allgemeinen am Syrischen als der einheitlichen liturgischen Sprache ihrer Kirche fest. Die Nestorianer in China zum Beispiel feierten zur Zeit des Johannes de Monte Corvino die heilige Messe in syrischer Sprache. Der Franziskanermissionar zeigte, wie gesagt, mehr Anpassungsfähigkeit als sie, zog sich aber so die Feindschaft der nestorianischen Priester zu, deren Gläubige wegen der Liturgie in der Volkssprache dem Missionar zuströmten. — Die Bulgaren drängten den politisch und kirchlich von ihnen abhängigen Rumänen das Kirchenslawische auf.

Bei den Rumänen hatte die eben bereits besprochene Entwicklung nach dem Fall Konstantinopels eine an sich nicht zu erwartende Folge: Statt des von Byzanz bekämpften Slawischen wurde nunmehr die Volkssprache, das Rumänische, die liturgische Sprache. Dazu kam es im 17. Jahrhundert. In den Städten war das Griechische herrschend. Das Slawische konnte nicht mehr wie bisher in den Klöstern gepflegt werden, da diese nunmehr griechisch waren. Vom Griechischen verstand das Volk aber erst recht nichts. So ging man dazu über, einfach die rumänische Volkssprache in der Liturgie zu gebrauchen.

Die russische Kirche hielt in manchen Fällen am Grundsatz der Einheit der liturgischen Sprache fest, in andern nicht. Allen slawischen Völkern des russischen Reiches gegenüber bestand die russische

Kirche auf Beibehaltung der slawischen Kirchensprache. Bei den Rumänen und Georgiern Rußlands wurde Slawisch neu eingeführt. In den Missionen dagegen gestattete die russische Kirche zur Förderung der Bekehrung leicht den Gebrauch der Volkssprache, so den Japanern und Chinesen. Auch den „aus Häresie oder Schisma" zur russischen „Orthodoxie" „Bekehrten" wie den Nestorianern, Armeniern und Böhmen wurde die eigene traditionelle liturgische Sprache beziehungsweise die Volkssprache gestattet. Finnen, Esten und Letten durften auch ihre Nationalsprache verwenden.

In neuester Zeit drangen in den orthodoxen Kirchen die Volkssprachen in weitem Umfang ein. Es ist eben kein starker Mittelpunkt der Einheit vorhanden, dem die Erhaltung der einheitlichen liturgischen Sprache am Herzen läge.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß im Osten ganz ähnliche einander widerstrebende Kräfte die Entwicklung gelenkt haben wie im Westen. Auf der einen Seite die Kräfte der Beharrung, welche die durch die Überlieferung geheiligte liturgische Sprache unverändert erhalten und die Einheit der Kultsprache aufrecht erhalten wollen, auf der andern Seite das immer wieder auftretende Verlangen, eine unverständliche, volksfremde Sprache durch eine andere, dem Volk entsprechendere — dies braucht nicht gerade die Volkssprache zu sein — zu ersetzen. Dieses Verlangen konnte sich im Osten wegen des Fehlens starker einheitlicher Kräfte mehr durchsetzen als im Westen. Es ging nicht selten — wenn auch nicht notwendig — mit der Lockerung, sogar Trennung der kirchlichen Einheit zusammen.

Grundsätzlich lehnt weder der Westen noch der Osten die Volkssprache in der Liturgie ab. In der lateinischen Kirche besteht heute nahezu volle Einheitlichkeit in der Sprache der heiligen Messe, die katholische Gesamtkirche dagegen anerkennt eine Vielheit von liturgischen Sprachen.

DIE BEDEUTUNG DER FRAU FÜR DAS FRÜHE CHRISTENTUM DER GERMANEN

Von Karl Koch

Von der heiligen Frankenkönigin Bathilde wird in ihrer alten Vita berichtet, sie habe den Wunsch gehabt, die Verwaltung des Frankenreiches niederzulegen und sich in ihr Kloster Chelles zurückzuziehen. Aber der fränkische Hochadel widerstrebte lange ihrem Herzenswunsch. Denn sie hatte nach dem Tod ihres Gemahls Chlodwig II. († 657) zum Besten des Reiches regiert, hatte zwischen den in fast ständigem Hader lebenden Teilreichen Austrasien, Neustrien und Burgund Versöhnung gewirkt und das geeinte Reich zur Blüte gebracht. „Wir glauben", sagt der Lebensbeschreiber, „daß diese drei großen Reiche nach dem Willen Gottes und wegen des großen Glaubens der Königin Bathilde friedliche Eintracht hielten." Die Königin hatte das Reich geordnet und auch für Nachfolge in der Reichsleitung gesorgt. Dennoch ließen diese rauhen Männer des 7. Jahrhunderts sie nur ungern scheiden. Man hätte sagen sollen, in dem Reich der Merowinger, wo das Schwert regierte, sei die Regentschaft einer Frau unmöglich gewesen. Aber gerade da, wo die Maßlosigkeit der Männer die Wege in eine bessere Zukunft versperrte, wo die Lage des Landes durch die starre Härte männlichen Regimentes hoffnungslos verknäuelt war, da mußte die geduldige Hand der Frau den Knäuel entwirren und Ordnung schaffen. Wo Männer wie Knaben rauften, mußte das sittigende Walten der mütterlichen Frau das gestörte Gleichgewicht im Lande wiederherstellen.

Noch deutlicher wird die Not des Mannes und der Aufschrei nach der mütterlichen Sorge der Frau in den Ereignissen um die heilige Radegunde, die Gemahlin des Frankenkönigs Chlothar, die hundert Jahre vor Bathilde lebte. Als sie das Leben am intrigenreichen merowingischen Königshof mit dem Kloster vertauschen wollte, suchte man sie zurückzuhalten. Sie bat trotzdem den Bischof Medard von Noyon, ihr den Nonnenschleier zu reichen und sie so dem klösterlichen Leben zu weihen. Der Bischof willfahrte nach langem Zögern den anhaltenden Bitten. Da rissen adelige Franken — bezeichnend für die derben Sitten damaliger Zeit — den Bischof vom Altar fort, „daß er nicht dem König seine Gemahlin nehme, die als Stütze des Staates leben müsse", wie ihr zeitgenössischer Biograph schreibt. Diese wilden Germanen hatten ein Gespür für die Bedeutung der Frau im Organismus der Gemeinschaft, wußten wohl, wie notwendig das Wirken der Königin für die Ordnung des Staates war.

Etwas von Ehrfurcht der Germanen vor der Frau wird hier sichtbar, die auch im Strudel der Völkerwanderung nicht verloren ging, die auch in den stürmereichen Zeiten nach der großen Wanderung erhalten blieb und das ganze Mittelalter hindurch lebendig war. Von dieser Ehrfurcht heißt es in der bekannten Stelle der Germania des Tacitus: „Ja, sie glauben, daß in ihnen etwas Heiliges sei und die Gottheit aus ihnen spreche. Darum verachten sie nicht ihre Ratschläge und übersehen nicht ihre Antworten." Das eindringende Christentum hat diese Haltung der Germanen nur noch verstärkt. In einer Mönchsregel aus der Zeit und wahrscheinlich auch aus dem Reich Bathildens (Hilpisch) werden die Mönche zur Sorge für die

Nonnen ermahnt und auch die Begründung dafür gegeben: „Dennoch befehlen wir, ihnen (den Nonnen) aus ganzem Herzen freigebige Hilfe zu leisten, denn sie sind Glieder Christi und Mütter des Herrn, und Christus erlöste uns durch Hilfe der Jungfrau." Hier erfährt in den ersten Zeiten christlichen Lebens im Frankenreich die den Germanen eingeborene Ehrfurcht vor der Frau ihre christliche Unterbauung. Die Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann wird durch den Hinweis auf die Gliedschaft am mystischen Leib Christi dargetan, die Erhabenheit der Frau durch den Hinweis auf die göttliche Mutterschaft Mariens und ihren Anteil an der Erlösung.

Von daher wird die Bedeutung verständlich, die der Mithilfe der Frau bei der Ausbreitung und Vertiefung des christlichen Lebens unter den Germanenstämmen zukam. Sie war ungleich höher als in der christlichen Antike. Während bei der Annahme des Christentums durch den germanischen Mann die Machtfrage, die Christophorusfrage nach dem stärksten Gott, sehr oft den Ausschlag gab, ist die Hinneigung der germanischen Frau zum Christentum viel stärker durch die sittigende Bedeutung der Kirche bedingt.

Die Frankenkönigin Chlothilde ist wohl das bekannteste Beispiel für den Anteil einer Frau an der Bekehrung eines germanischen Großstammes. Die Annahme des Christentums in der Form des katholischen Bekenntnisses durch Chlodwig ist zu einem großen Teil auf die Festigkeit dieser seiner Gemahlin zurückzuführen. Chlothilde, die katholische Burgunderprinzessin, erhielt von Chlodwig die Zusicherung der Taufe ihrer Kinder. Aber schon bei der Taufe des ersten Kindes machte der König Einwendungen. Chlothilde blieb fest. Das Kind wurde getauft, starb aber bald darauf. Der König schrieb dies der Taufe zu. Chlothilde aber ließ auch ihr zweites Kind taufen. Des Königs Bedenken schienen recht zu behalten. Denn auch dieses Kind erkrankte. „Aber auf das Gebet der Mutter wurde nach dem Willen Gottes das Kind wieder gesund" (Gregor von Tours). Chlothildens christliches Leben, die katholische Art ihrer Umgebung, ihre Gebete und Bitten machten auf den an sich weitherzigen König nachhaltigen Eindruck. Sein Herz wurde durch die Königin bereitet. Mögen politische Gründe bei seiner Bekehrung mitgespielt, vielleicht sogar den Ausschlag gegeben haben, die Grundlage für seine Bekehrung war das stille Wirken seiner Gemahlin. Wenn Gregor von Tours berichtet, der König habe in der Alemannenschlacht den Namen Christi angerufen und sich in seinem Gebet auf seine Gemahlin gewissermaßen als Mittlerin berufen, so entspricht das durchaus der germanischen Haltung und den Bemühungen der Königin, die noch ein übriges tat und den König mit dem Bischof Remigius von Reims in Verbindung brachte.

Während Chlothilde bei den Franken den Weg vom Heidentum zum Christentum bahnte, haben bei andern germanischen Stämmen Frauen den Übergang vom Arianismus zum Katholizismus vorbereitet. So die bayrische Herzogstochter Theodelinde bei den Langobarden. Ihre Ehe mit dem arianischen Langobardenkönig Authari trug politischen Charakter. Dieser suchte für seine Herrschaft Anlehnung und Rückendeckung bei den stammverwandten Bayern, deren Herzogshaus katholisch war. Die politische Ehe hatte religiöse Folgen. Die Königin Theodelinde wurde mit der Zeit der Hort des Langobardenreiches. Das Volk, kaum erst in Oberitalien seßhaft geworden, war innerlich noch nicht zur Ruhe gekommen. In kurzen Zwischenräumen lösten die Führer einander ab. Auch Theodelindens Gemahl Authari starb früh. Darauf nahm Agilulf, sein Nachfolger, Theodelinde zur Ehe, die inzwischen schon großen Einfluß im Land gewonnen hatte. Auch dieser starb. Da regierte sie selbst mit kraftvoller Hand. Sie war die Hoffnung der romano-katholischen Bewohner des Landes, genoß aber auch wegen ihrer klugen Staatsführung und als Mutter der Kinder der Stammeskönige das Vertrauen der langobardischen Herrenschicht, die noch arianisch war. So war sie das Band der Einheit, die katholische Urbewohner und arianische Siegerschicht langsam zu einem Volk zusammenschweißte. Die katholischen Bischöfe des Landes erhielten an ihr eine Stütze. Sie trat in Briefwechsel mit Papst Gregor dem Großen. Durch ihren Einfluß entstanden Kirchen und Klöster. Kolumban, der große Ire, erhielt ihre Unterstützung zur Errichtung seines Klosters Bobbio im Apennin, das für die Katholisierung der Langobarden und die christliche Kultur von großer Bedeutung wurde. Theodelindens Kinder wurden katholisch erzogen. Als die Königin 628 starb, war der Katholizismus so erstarkt, daß der Arianismus kaum mehr lebensfähig war. Ihre Tätigkeit hat nicht nur Oberitalien religiös und politisch geeint, sie hat auch die Seßhaftwerdung des Volkes vollendet und einem kulturellen Aufblühen den Weg geebnet. Dabei ist die lange Regierungszeit der Königin von schicksalhafter Bedeutung gewesen. Sie ermöglichte eine ungestörte Entwicklung in der gleichen Richtung und eine friedliche Durchdringung des Volkes mit katholischem Gedankengut. Auch das letztere war ein Segen für die Langobarden: denn hier wie bei vielen andern Germanenstämmen erwies sich der Katholizismus im Gegensatz zum Arianismus als staatsaufbauende Kraft. Übrigens ist das lange Leben Chlothildens († 544; ihr Gemahl Chlodwig starb 511) von ähnlicher Bedeutung gewesen. Sie war im Frankenreich die Klammer zwischen dem katholischen Episkopat romanischer Herkunft und

dem jungen christlich-germanischen Element: schon durch ihr Dasein. Gregor von Tours erzählt uns überdies von ihren Bemühungen um christliche Kultstätten und ihre Mildtätigkeit, die beim Mangel an öffentlicher Fürsorge ein Beweis praktisch christlicher Gesinnung war.

Schon vor den Langobarden waren die germanischen Westgoten Arianer. Durch die Heirat mit der fränkischen Königstochter Ingunde wurde der westgotische Königssohn Hermenegild katholisch. Trotz den dadurch mit dem Vater entstandenen Wirren und seinem Tod wirkte dies werbend für den Katholizismus. Zwei Jahre später wurde Hermenegilds Bruder Reccared katholisch (587). Bald folgte das ganze westgotische Spanien nach.

Um die gleiche Zeit, da bei Langobarden und Westgoten der Katholizismus, durch Frauen vermittelt, sich durchsetzte, wurden von Gregor dem Großen Benediktiner nach England gesandt. Auch hier war es eine Frau, die wichtige Mittlerdienste leistete. König Ethelbert von Kent, bei dem die Missionare landeten, hatte eine katholische Gemahlin: Ildeberga, aus fränkischem Königsgeschlecht. So war dem König der katholische Gedanke keine unbekannte Größe mehr, als 595 die Missionare sich bei ihm einfanden. An der Taufe Ethelberts im Jahr 601 hat auch wohl die Gemahlin ihren Anteil. Als nach Ethelberts Tod das Bekehrungswerk ins Wanken geriet, als heidnische Mächte in England von neuem Gewalt erlangten, als die römischen Missionare schon im Begriff standen, aus dem Land zu fliehen, da bekehrte sich König Edwin von Northumberland. Dessen Bekehrung war in die Wege geleitet durch seine Gemahlin Ethelburg, die Tochter Ethelberts. Dadurch war dem Christentum in England eine neue Bastion geschaffen, von der in der Folgezeit reiches religiöses Leben ausging.

Der Übertritt der Franken zum Christentum war ein Anerkennen der Oberhoheit Christi über das Frankenvolk. Der König mit seinen Großen, mit seinen Kriegern, den Edelsten des Volkes tat zuerst diesen Schritt. Mit ihnen war auch schon die Entscheidung für das ganze Volk gefallen. Aber es währte noch eine geraume Zeit, bis die Herrschaft Christi das innere Leben der Großen des Volkes umgestaltet hatte, erst recht bis sie in die letzten Verästelungen des Volkslebens eingedrungen war. Denn mit der Anerkennung Christi war nicht ohne weiteres die Erkenntnis der Tragweite seines Herrschaftsanspruchs verbunden. Für den Krieger, den Mann der Tat, war es schwer, den zu begreifen, von dem es heißt: Im Anfang war das Wort. Frauen haben dafür ein feineres Gespür gehabt. Sie haben vielfach das Christentum tiefer begriffen und oft durch ihre Handlungsweise die Männer zu vertieftem Verständnis des christlichen Lebens geführt.

Nirgendwo haben sich die Franken dem Christentum feindlich entgegengestellt. Sie waren nicht nur duldsam, sondern haben sich bald als Volk in seiner Gesamtheit der Kirche angeschlossen. Das bedeutet zunächst nur, daß das öffentliche Bekenntnis der Franken das christliche geworden war, nicht aber, daß jeder einzelne aus dem Volk nun schon gleich ein christliches Bewußtsein erlangt, ein christliches Leben geführt habe. Der Götterkult lebte unter der Hand weiter, allerdings entthront als Winkelkult und Dämonenglaube. Die Götter waren Dämonen geworden, waren nicht mehr die Schützer des Volkes, sondern seine unheimlichen Bedränger. Als Dämonen finden wir sie noch in Skulpturen romanischer Kirchen wieder.

Die Auseinandersetzung um das eigentlich christliche Leben begann im Frankenvolk erst nach der Bekehrung. Sie war eine Auseinandersetzung zwischen dem Adel auf der einen und den Bischöfen und missionierenden Mönchen auf der andern Seite, zwischen Volk und Einsiedlern, nicht minder aber eine häufig mit Heftigkeit ausgetragene Auseinandersetzung zwischen Männern und Frauen in der gleichen Familie. Man hat sich vielfach allzu sehr bemüht, in billiger Apologetik die Artmäßigkeit des Christentums mit dem Germanentum darzutun. In Wirklichkeit ist trotz der „anima naturaliter christiana" das Christentum nur insofern artgemäß, als es in jedem Volk Anknüpfungspunkte und Verständigungsmöglichkeiten vorfindet. Es steht aber über jeder volklichen Artung und geht selten ohne Auseinandersetzung in einen Menschen und in ein Volk ein. Wenn im Christentum der städtisch gebildeten Bevölkerung der Antike der Kampf in das Innere des Einzelmenschen hineinverlegt ist (Augustinus Confessiones), so hat er sich bei der gemeinschaftsverbundenen Art der Germanen vor der Öffentlichkeit des Volkes, vor dem Gewissen des Volkes abgespielt. In manchen Germanenstämmen wogt der Kampf zwischen Arianismus und Katholizismus hin und her. Frauen haben, wie wir sahen, die Entscheidung für den Katholizismus wesentlich mitbestimmt. Bei den Franken aber, deren Bekehrungsgeschichte uns am besten von allen germanischen Stämmen aus den Quellen bekannt ist, ist die Entscheidung in den Katholizismus selbst hineinverlagert. Auch bei dieser Auseinandersetzung spielen Frauen eine große, eine mitentscheidende Rolle. Es stand in den Jahrhunderten nach dem Übertritt Chlodwigs die Christianisierung der Franken oder die Germanisierung des Christentums zur Entscheidung. Man war auf dem besten Weg zu letzterem (Eigenkirchenwesen, Bischofsstühle als Lohn für Eifer und Treue im Dienst des Königs u. a.). Die Frauen haben die Entscheidung nach der andern Seite, der Verchrist-

lichung des Frankenvolkes, mit erwirkt. Eine Anzahl Beispiele sollen uns das noch zeigen.

Zusammenstöße zwischen Christentum und Heidentum mußten vor allen Dingen da entstehen, wo es sich um verschiedenartige Auffassungen von Gemeinschaftsbeziehungen handelte. Wo etwa die kirchliche Ehegesetzgebung der germanischen entgegenstand, ging es nicht ohne Kampf ab (Leben der heiligen Kolumban, Kilian, Emmeram). Ein Ärgernis war den Germanen die christliche Jungfräulichkeit im Mönchs- und Nonnenleben. Solches war ihnen schlechterdings unverständlich. Das Mönchtum galt dem Germanen als verächtlicher Stand, eines freien Mannes unwürdig. Geschoren sein, Mönch sein, unfrei sein, war für ihn ein und dasselbe. Kein Wunder, daß Klöster des Merowinger- und Karolingerreiches dazu herhalten mußten, niedergekämpfte Aufrührer hohen Standes aufzunehmen. Ebensowenig wie das mönchische Leben des Mannes begriff man das jungfräuliche Leben der Frau. Es war in den Augen des germanischen Vaters, der seine Tochter verheiraten wollte, eine Ungeheuerlichkeit, wenn ihm von dieser erklärt wurde, sie wolle Nonne werden. Der Gegensatz in der religiösen Haltung hat häufig zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Vater und Tochter, zwischen Mann und Frau geführt. Das tritt uns bei den Franken zeitlich zuerst entgegen in Radegunde, der Thüringerin, die Frankenkönigin wurde. Ihre Sehnsucht nach dem Kloster ist der leidenschaftliche Aufschrei einer nach Vollkommenheit dürstenden deutschen Frau, die erst kurz vorher das Christentum kennen gelernt hatte. Aus dem Königsgeschlecht der heidnischen Thüringer kommt sie in die Gefangenschaft des Frankenkönigs Chlothar. Dort am Hof wird sie getauft, ergreift das christliche Leben mit einer Innigkeit, die sich seltsam, fast bizarr abhebt von der Haltung derer, durch die sie es kennen gelernt hat. Später wird sie Chlothars Gemahlin. Dessen unchristliche Lebensführung engt ihr Streben nach Gott so ein, daß sie den Entschluß faßt, ein klösterliches Leben zu beginnen. Wir haben oben erwähnt, wie sie trotz allen Hindernissen ihren Entschluß durchführt und sich gegen die Macht der Männer durchsetzt. Schließlich erklärt sich auch ihr Gemahl, bezwungen durch die hohe Gesinnung der Gemahlin, einverstanden und trägt gar zum Bau ihrer Klostergründung in Poitiers erheblich bei.

Der Fall Radegundens steht im 6. Jahrhundert, vor dem Auftreten der irischen Missionare, noch vereinzelt da. Ähnliche Auseinandersetzungen begegnen uns im 7. und 8. Jahrhundert öfter.

Die bereits genannte Frankenkönigin Bathilde gründete das nordfranzösische Kloster Chelles und trat nach Übergabe der Regentschaft an ihre Söhne selbst dort ein. Ihre Zeit und auch ihr Kloster Chelles ist schon stark beeindruckt von der Wirksamkeit der Iren. Deutlicher noch tritt deren Einfluß zu Tage in dem Leben der heiligen Burgundofara, in der das innerliche irische Christentum mit dem unentwickelten der Franken um die Entscheidung ringt[1]. Burgundofara ist der Typ einer germanischen Jungfrau, wie sie uns in den fränkischen Adelsgeschichten von da an mehrfach begegnet. In ihrer Familie gehörte das Christentum seit langem zum guten Ton. In ihre Jugend fiel der Besuch des irischen Abtes Kolumban, dessen Ruf das ganze Frankenland erfüllte. Er weihte, gleichsam zur Belohnung für die auf dem Hof des Vaters genossene Gastfreundschaft, die Tochter dem Dienst Gottes. Von jener Stunde an schien etwas vom Geist des großen heiligen Bekehrers auf sie übergegangen zu sein. Der Feuerbrand der Liebe Christi brannte unauslöschlich in ihrem Herzen. Dennoch wurde sie, gegen ihren Willen, von ihrem Vater, der für die Berufung seiner Tochter kein Verständnis hatte, verlobt. Da fiel sie in eine schwere Krankheit. Ein Augenleiden stellte sich ein. Fieberschauer schüttelten sie, so daß sie dem Tod nahe war. Aber sie erhielt unverhoffte Heilung durch den heiligen Eustasius, der von neuem ihr Leben in die von Kolumban gegebenen Richtung lenkte. Der Vater versprach in seiner Freude, den Wünschen der Tochter fernerhin kein Hindernis mehr in den Weg zu legen. Dennoch wurde er nach Eustasius' Weggang wieder wankelmütig. Schon wollte er sie ihrem Bräutigam übergeben. Da floh Burgundofara. In sinnloser Wut schickte der Vater Verfolger mit dem Auftrag, die Tochter zu töten. Sie nahm das Asylrecht der Kirche in Anspruch in dem entschiedenen Willen, eher zu Grunde zu gehen, als ihren Vorsatz aufzugeben. Eustasius befreite endlich durch sein neuerliches Dazwischentreten die Tochter aus ihrer schwierigen Lage. Schließlich war des Vaters Widerstand endgültig gebrochen. Die Standhaftigkeit der Tochter hatte gesiegt. Er stellte ihr sogar einen Teil seines Grundbesitzes für den Bau und die Ausstattung eines Klosters zur Verfügung, in dem sie später Äbtissin wurde († 657).

Um die gleiche Zeit lebte die heilige Adelgunde. Um ihr Leben haben sich in verwirrender Fülle Legenden gerankt. Sie erzählen von den Familienverhältnissen, die denen der heiligen Burgundofara ähnlich waren. Adelgunde wuchs als Tochter eines adeligen Frankengeschlechtes auf. Die ganze Familie hatte sich zwar dem Christentum angeschlossen, lebte aber in dem Helldunkel zwischen Christentum und Heidentum, bis in diesem weiblichen Sproß des Hauses die ganze Hingabe an das christ-

[1] Burgundofaras Leben hat Abt Jonas geschrieben, der auch die Viten Kolumbans und seines Nachfolgers Eustasius verfaßt hat. Er hatte eine Zeit lang bei Abt Eustasius im Kloster Luxeuil gelebt und kannte ebenfalls Burgundofara (auch einfach Fara genannt), deren Kloster Faramoutiers er besuchte.

liche Lebensideal aufbrach. Was von Radegunde leidenschaftlich erstrebt wurde, Burgundofara in demütigem Starkmut erreichte, das erlangte Adelgunde durch ihre frauenhafte Dulderkraft. Auch sie, die ganz und ungeteilt, ohne menschliche Rücksichten Gott in der Jungfräulichkeit dienen wollte, geriet in Widerstreit mit dem Vater, der sie verheiraten wollte. Da soll sie geflohen sein, um sich ihre Freiheit in Christus zu wahren. Es scheint aber die Annahme berechtigt, daß der Vater seinen anfänglichen Widerstand aufgegeben habe und daß sie in Frieden aus ihrer Familie geschieden sei, ja daß ihr sogar in einem der Familie gehörenden Wald eine Zelle gebaut wurde, wo sie in der Einsamkeit lebte. Aus ihrer Zelle entwickelte sich eine Heimstätte für adelige Frankentöchter, die sich unter ihre Führung stellten. Man mußte bald anbauen und immer wieder erweitern. Aus der Klause der Heiligen entwickelte sich das bedeutende Frauenkloster Maubeuge. Schließlich ließen sich die Eltern durch das Beispiel der Tochter bewegen, selber der Welt zu entsagen und ins Kloster zu gehen.

Am deutlichsten tritt die sieghafte Kraft frauenhaft-christlichen Glaubens im Leben von der heiligen Odilia zu Tage, die in dem Odilienberg bei Straßburg ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hat. Sie war nach der Legende die blindgeborene Tochter des Herzogs Athich aus dem Elsaß. Der enttäuschte Vater wollte sie töten lassen, aber sie wurde gerettet. Bei der Taufe erhielt sie durch den heiligen Bischof Erhard von Regensburg das Augenlicht. Da nun konnte sie es wagen, in das Vaterhaus zurüzukehren. Der Vater, erfreut über die Wendung, wollte seiner herangewachsenen Tochter einen angesehenen Bräutigam zuführen. Sie dagegen hatte sich und ihre Freiheit längst Christus anvertraut. Sie widerstand und floh. Später verzichtete auch hier der Vater auf seinen Willen und erlaubte der Tochter die Heimkehr. Odilia lebte erst ihr frommes Leben zurückgezogen auf dem Schloß des Vaters, das dieser ihr später sogar als Kloster einrichten ließ. Kloster Hohenburg entstand, das spätere Odilienberg, von dem reicher Segen auf das ganze Elsaß niederfloß. Odilia war Stütze der Armen und Bedrängten, Mutter der Heimatlosen, Erzieherin des Volkes. Durch die vielen Töchter vornehmer elsässischer Familien, die sich ihrer Leitung unterstellten, wurde ihr christlicher Einfluß im ganzen Land groß. Sie wurde trotz ihrer Zurückgezogenheit die Mutter des Volkes, dem sie das Licht des Glaubens aufleuchten ließ.

Beide Legenden, die von der heiligen Adelgunde und von der heiligen Odilia, dürfen durchaus als geschichtliche Zeugnisse für die Bedeutung der Frau zu jener Zeit gewertet werden. Sie entsprechen trotz allen Rankenwerkes in ihrem Kern der Wahrheit. In der Legende der heiligen Odilia ist das damalige Elsaß, das Elsaß der Übergangszeit vom Heidentum zum Christentum, verkörpert. Die Frau ist zum Symbol des Landes geworden. In ihrem Vater ist das dunkle triebhafte Heidentum angedeutet. Die Blindheit der Tochter ist die Finsternis des noch unerleuchteten Elsaß. Wie Gott ihr durch die Taufe des Bischofs das Augenlicht schenkt, so hat das Elsaß durch die Glaubensverkündigung der Gottesboten und durch die Annahme der Sakramente Christi das Licht des Heiles erlangt[2]. Die hohe Frau Odilia ist zur Mutter ihres Volkes geworden, weil sie durch gänzliche Hingabe an das christliche Vollkommenheitsideal am wirksamsten ihrem Volk gedient hat. Nachträglich hat dann das Volk auf seine geistliche Mutter all jene Züge übertragen, die an ihm selber in Erfüllung gegangen sind. Wenn eine Deutung der Legende erlaubt ist, dann wird sie in der gegebenen am besten gefunden werden. So erklärt sich auch hinlänglich die heute noch vorhandene hohe Verehrung der Patronin des Elsaß. Und daß die Legende nicht einfach wucherndes Unkraut ist, daß sie, auch ganz abgesehen von ihrem historischen Wahrheitskern, einen Sinn hat, daran wird heute kaum jemand mehr im Ernst zweifeln können.

Das junge Christentum der Franken hat eine uns heute fremd anmutende Einrichtung hervorgebracht: das Doppelkloster, d. i. die Verbindung eines Männer- und Frauenklosters. Solcher Doppelklöster gab es zwar auch in der Antike im christlichen Osten. Aber während die orientalischen Doppelklöster durch den Anschluß eines Frauenklosters an ein Männerkloster entstanden, während dort die Oberleitung des Doppelklosters in der Hand eines Mannes, des Abtes, lag, war es bei den unabhängig vom Morgenland entstandenen Doppelklöstern im germanischen Bereich bezeichnenderweise durchweg umgekehrt. Hier ist das Frauenkloster das Erste. Dem angefügten Männerkloster kommt nur eine Nebenbedeutung zu. Das ganze Doppelkloster steht hier unter der Leitung einer Äbtissin. Wir finden diese Art der Doppelklöster nur im Bereich germanischer Stämme. Das ist um so eigenartiger, als die Gründung und erste Blüte fränkischer Doppelklöster in die Zeit der religiösen Begeisterung fällt, die durch Kolumban und seine Irenmönche angeregt war. Kolumban kannte aus seiner keltischen Heimat keine Doppelklöster. Im Gegenteil, das herbe Christentum irischer Missionare ist ein Christentum absoluter Männlichkeit und steht dem Doppelklosterwesen abhold gegenüber. Das entspricht der Stellung der Iren zur Frau. „Die Frau war bei den Kelten nicht zu den vollen Stammesrechten zugelassen, sie wurde mehr als Sache denn

[2] Bemerkenswert ist die Tatsache, daß der Gedächtnistag der heiligen Odilia mit dem der heiligen Lucia (= die Leuchtende) am 13. Dezember zusammenfällt.

als rechtsfähige Person angesehen" (Hilpisch zitiert nach Bund). Daraus wird begreiflich, daß in Irland keine Doppelklöster entstanden. Irische Missionare haben auch unter den Germanen solche nicht gegründet. Kolumban trat im fränkischen Reich als der gewaltige Erwecker vergeistigten Christentums auf. Im Gegensatz zu den Angelsachsen hat er keine Frauen zur Unterstützung seines Bekehrungswerkes aus Irland herüber kommen lassen. Dennoch wurden durch seine Wirksamkeit Frauen in gleicher Weise wie Männer für das Mönchsideal entflammt. Im 7. Jahrhundert, das von Kolumban und seinen Iren mächtig beeindruckt ist, entstanden in Nordfrankreich neue Männer- und ebenso Frauenklöster in großer Zahl. Im germanischen Bereich wurden die irischen Anregungen umgeformt und, ohne daß man sich dessen bewußt war, der germanischen Natur angepaßt. Dieser Vorgang zeigt sich in der Gründung der Doppelklöster. Mit einer Frauenabtei wurde ein Männerkloster errichtet oder einem bestehenden Frauenkloster nach einiger Zeit ein Männerkloster zugeordnet. Während die Klosterkirche gemeinsam war, lebten sonst die Konvente voneinander getrennt. Die Leitung beider lag allerdings in der Hand der Äbtissin. Das Frauenkloster nahm die Hauptstellung ein. Die Mönche standen im Dienst der Äbtissin und ihrer Schwestern.

Deutlich wird dies in der Vita der heiligen Gertrud von Nivelles. Sie war die Tochter Pippins des Älteren. Zu Nivelles, südlich von Brüssel, wo noch heute die gewaltigen Ausmaße der romanischen Kirche an ihre Wirksamkeit erinnern, wurde ihr auf väterlichem Grund und Boden ein Kloster gebaut, wo sie in jungen Jahren Äbtissin wurde. Nach dem Tod des Vaters verlebte Gertruds Mutter Itta in Nivelles ihre letzten Lebensjahre. Die Zahl der Klosterfrauen wuchs mehr und mehr. Gertrud war Äbtissin, aber auch Herrin des weiten Landes ringsum, dessen Bewohner erst oberflächlich ins christliche Leben eingeführt waren. Die Bemühungen um die Verchristlichung der Umwohner, wie auch die feierliche Gestaltung des Gottesdienstes, veranlaßten Gertrud zur Angliederung einer Mönchsgemeinschaft an ihr Frauenkloster. Mönche von den britischen Inseln wurden herbeigerufen. Sie standen im Dienst der Nonnen. Diesen verblieb die innere Tätigkeit, während die Mönche neben dem Gottesdienst äußere Arbeiten übernahmen. Der Äbtissin unterstanden die Mönche ebensogut wie die Nonnen. Sie schickte Mönche als Boten aus, veranlaßte sie zu Reisen im Dienst des Klosters. Mönche waren als Lehrer im Kloster tätig. Einer dieser Mönche verfaßte ihre erste Vita. Vor ihrem Tod befragte sie Mönche und Nonnen nach ihren Wünschen über die Nachfolge und setzte ihre Nichte Wulfetrude als Äbtissin ein: wiederum über beide Klöster.

Wie Nivelles waren auch die Doppelklöster Chelles, Faramoutiers, Laon u. a. Stiftungen des fränkischen Hochadels. Chelles war das Kloster der heiligen Bathilde, über das sie als Äbtissin die heilige Bertila († 692) gesetzt hatte. Von Bertila heißt es, daß sie Mönche und Nonnen ihres Klosters unterrichtete. Sie entsandte sogar Mönche und Nonnen, um auch in England Klöster zu gründen. Das Doppelkloster Laon wurde geleitet von Sadalberga (Salaberga), die als Witwe das Kloster gründete. Die Hochachtung vor solchen Äbtissinnen war schon allein darum groß, weil sie aus den höchsten Adelskreisen stammten. Sie standen durchaus „ihren Mann". Wenn fränkische Frauenklöster vielfach Versorgungsanstalten adeliger Töchter waren, so wiesen sie doch durchwegs durch ihre hochgebildeten Äbtissinnen religiösen und kulturellen Hochstand auf.

Die Bedeutung der fränkischen Doppelklöster schwand nach der vollständigen Christianisierung des Landes allmählich. Aber die Hochschätzung der Frau lebte im Frankenreich fort. Bezeichnend ist, daß gerade vom Boden der alten Doppelklöster in der ritterlichen Zeit des 11./12. Jahrhunderts eine Neubelebung dieser Einrichtung ausging. Wie im Rittertum der gleichen Zeit der Ritter seiner Herrin, so sollten in den Doppelklöstern Roberts von Arbrissel die Mönche den Nonnen dienen. Die Frauenklöster des von Robert gestifteten Ordens von Fontevrault waren sämtlich der Mutter Gottes geweiht, die angeschlossenen Männerklöster Johannes dem Evangelisten. „Er (Johannes) sollte ihnen (den Mönchen) ein Vorbild sein, wie sie den Nonnen dienen müßten." Nonnen waren in diesen Klöstern Äbtissinnen, Großpriorinnen und Zellerarinnen für die Frauen und Männer zugleich. Alles zum Leben Notwendige erhielten die Mönche von den Nonnen. Was im 7. Jahrhundert in Nordfrankreich begonnen, war hier bis in das Letzte durchdacht und fortgeführt. Wenn um die gleiche Zeit auch in Italien Doppelklöster entstanden, so waren dort bezeichnenderweise nicht Frauen führend, sondern Männer. Aus ihnen wurden die Äbte genommen, die beiden Klöstern vorstanden. Nichts von der germanischem Wesen entsprechenden ritterlichen Verehrung der Frau ist den italienischen Doppelklöstern eigen. Dagegen trägt wiederum der Orden der heiligen Birgitta von Schweden germanisches Gepräge. Dieser, im 14. Jahrhundert entstanden, in einigen Doppelklöstern bis zur Säkularisation im beginnenden 19. Jahrhundert fortlebend, war eine christliche Verwirklichung des germanischen Ritterideals und sah in der Äbtissin das Abbild der himmlischen Jungfrau, der die Mönche sich unterwarfen.

Entsprechend ihrer Hochschätzung der Frau kannten auch die zum Christentum bekehrten Angelsachsen Doppelklöster, in denen Äbtissinnen die beherrschende Stelle einnahmen. Sie hat sich in

der Festlandsmission der Angelsachsen ausgewirkt. Mit großer Liebe verfolgten englische Klosterfrauen den Fortgang des Bekehrungswerkes angelsächsischer Mönche in Deutschland. Durch Gebet und tätige Mithilfe wurden die Missionare unterstützt. Der heilige Bonifatius hat die Bedeutung der Frauen beim Aufbauwerk des Christentums in Deutschland so hoch eingeschätzt, daß er seine Nichte Lioba mit andern Klosterfrauen aus England nach Deutschland berief und ihnen das Kloster Tauberbischofsheim bauen ließ. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er dieses Kloster seiner Lieblingsgründung Fulda näher gelegt, vielleicht sogar als Doppelkloster angegliedert hätte, wenn nicht Fulda in der Gefahrenzone der Sachseneinfälle gelegen hätte. Fast scheint es, als ob er das Versäumte habe nachholen wollen durch die Bestimmung, Liobas Leichnam solle nach ihrem Tod an seiner Seite in Fulda bestattet werden.

Das enge Zusammenarbeiten der angelsächsischen Geschwister Willibald, Wunibald und Walburga führte um die gleiche Zeit in der Tat zur Errichtung einer Art Doppelkloster in Deutschland: in Heidenheim bei Gunzenhausen entstand ein Frauenkloster, dessen Äbtissin die heilige Walburga wurde. Es war mit dem Männerkloster des heiligen Wunibald verbunden. Nach Wunibalds Tod übernahm Walburga die Gesamtleitung.

Eine ähnliche Bedeutung wie im Frankenreich des 7. Jahrhunderts hatten im 9. Jahrhundert die sächsischen Frauenklöster. Sie trugen zur Festigung und Vertiefung des Christentums im Sachsenland erheblich bei. Es kam zwar hier nicht zur Bildung von Doppelklöstern. Die Gründung selbst aber hatte mit jener der fränkischen mancherlei Ähnlichkeit. In Sachsen ging das Christentum wie bei andern Germanenstämmen den Weg von oben nach unten. Zuerst wurde durchweg der Adel für das Christentum gewonnen. Er fühlte auch die erste Sorge für die Ausbreitung christlichen Lebens, bemühte sich, durch Errichtung von Kirchen und Klöstern auf eigenem Grund dem Christentum Raum zu schaffen. Der Adel aber verband die neue Religion so sehr mit seiner eigenen Sache, daß er sich die Nutznießung der von ihm gestifteten Eigenkirchen und Klöster selbst vorbehielt. Die so gestifteten Frauenklöster wurden Familienbesitz, die von einer Frau aus der Verwandtschaft geleitet wurden. Sie nahmen die weiblichen Glieder aus der Sippe auf, die von ihren Eltern Gott geweiht waren oder sich selbst zum Dienst Gottes entschlossen hatten. Sie dienten der Versorgung unverheiratet gebliebener Töchter und der Erziehung von Mädchen aus höheren Kreisen. Herford, Freckenhorst, Gandersheim, Quedlinburg, Essen u. a. sind so entstanden. Wie groß die religiöse, kulturelle, wirtschaftliche und sogar politische Bedeutung dieser Gründungen war, erkennt man noch heute an den herrlichen Klosterkirchen von Essen, Quedlinburg, Freckenhorst, die zu den ältesten sakralen Bauten Deutschlands gehören, aus den Dichtungen Roswithas von Gandersheim, aus dem jahrzehntelangen Streit der Bischöfe von Mainz und Hildesheim um die geistliche Oberhoheit über Gandersheim. Aus den Frauenstiften Essen und Herford haben sich blühende Städte entwickelt, die lange unter der politischen Leitung von Äbtissinnen standen. Die Bedeutung der sächsischen Frauenklöster steht hinter derjenigen der bedeutendsten Männerklöster dieses Gebietes, Werden und Korvey, nicht zurück.

Unter den Frauen aus dem Beginn der christlichen Zeit, deren Andenken im Herzen der katholischen Westfalen lebendig geblieben ist, steht die heilige Ida von Herzfeld obenan. Als die Wunden, die Karls des Großen Schwert geschlagen hatte, noch frisch waren, kam sie als Gemahlin des Sachsengrafen Egbert aus dem Frankenland nach Hovestadt bei Herzfeld an der Lippe. Sie öffnete die Herzen der anfangs mißtrauischen Bewohner für die Botschaft des Heiles, sorgte für die Armen, wurde zur Mutter des Landes und zum Hort christlichen Lebens im Land an der mittleren Lippe. Ihren begütigenden Worten erschlossen sich die Herzen der Menschen noch eher als dem Wirken der Missionare. Der heilige Ludger, der um die gleiche Zeit in Westfalen wirkte, hatte mancherlei Schwierigkeiten zu überwinden. An der Güte Idas aber schmolz jedes harte Herz. In der Herzfelder Kirche zeigt man heute noch den alten Steinsarg, aus dem die Heilige den Armen habe Korn zumessen lassen; da segnet man die Kinder in Erinnerung an die heilige Landesmutter, singt man am 4. September und an den darauffolgenden Tagen alljährlich ihr Lob in das Land hinaus. Die hohe Verehrung der heiligen Frau ist in all den Jahrhunderten, seit ihr Fuß Westfalen betreten hat, die gleiche geblieben.

Auf der Grundlage solchen Verhältnisses zur Frau, wie sie die erste christliche Zeit ausgeprägt hatte, beruht in der großen Zeit der Sachsenherrscher die Sendung der deutschen Königin und Kaiserin. Von Mathilde an, der Gemahlin Heinrich I., war die Königin die weibliche Entsprechung des Herrschers, das wichtige Gegengewicht gegen den König, die „consors regni", die „mediatrix populi", das Nachbild der himmlischen Mittlerin. Das hebt zart und innig an bei der Werbung Heinrichs um Mathilde, die von da an bis zum Tod Heinrichs Freud und Leid mit ihm teilte. Mathilde ist die Stammutter des Königsgeschlechtes geworden. Glück und Unglück ihrer Kinder wird in der älteren Mathildenvita von ihrer Einstellung zur Mutter abhängig gemacht. Die Erhebung der Kinder gegen Mathilde hat das Unglück der Kinder im Gefolge. „Über den König Otto", sagt die Vita, „kamen

viele Plagen, und das Glück ... wandte sich von ihm ab." Damals vermittelte Ottos Gemahlin Edith zwischen Mutter und Kindern. Die neue Eintracht fand nachher ihren krönenden Abschluß in der Kölner Zusammenkunft Mathildens mit ihren Kindern und Kindeskindern nach Ottos Kaiserkrönung, wo die Kaiserinmutter den Mittelpunkt bildete, von allen ehrfürchtig begrüßt. Ihr stand von allen nachfolgenden Sachsenköniginnen Ottos des Großen erste Gemahlin Edith geistig am nächsten. Nach deren frühem Tod wurde Adelheid Königin, die tatkräftige Frau, welche Otto auf fast allen seinen Zügen begleitete, die unentbehrliche Genossin des großen Herrschers. Die Ehrfurcht vor ihrer adeligen Gestalt erhielt das Reich fast ebenso sehr im Gleichgewicht wie die Furcht vor dem Kaiser. Häufiger noch sollte sie nach ihres Gemahls Tod und nach dem frühen Hinscheiden ihres Sohnes Otto II. in die Geschicke des Reiches eingreifen. Und wieder finden wir Ottos II. Gemahlin eng mit dem Schicksal des Reiches verknüpft, die griechische Theophano, die in Deutschland als Gemahlin und Mutter eines Kaisers Vertrauen gewann. Als letzte in der Reihe der glorwürdigen Frauen folgt dann Kunigunde, Heinrichs II. Gemahlin, deren Fürsprache bei dem Kaiser alles vermochte. Vier von diesen Herrscherfrauen gelten als Heilige der Kirche: Mathilde, Edith, Adelheid und Kunigunde. In ihnen erlangte die herrscherliche Unerbittlichkeit der Sachsenkaiser ihren versöhnenden Ausgleich. Wären diese Frauen nicht gewesen, wahrlich, die Herrschaft der Sachsen wäre zerbrochen an ihrer eigenen starren Macht und ihrer stählernen Härte. Der Bruderkrieg im Königshaus hätte niemals aufgehört.

Was uns so aus den höheren Schichten des Volkes bekannt ist, wird seinen Widerschein in den niedrigeren Kreisen gefunden haben. Denn in jener Zeit der Entsprechungen steht das Obere als Typus für das Untere. Dem Leben auf höherer Ebene entspricht in seiner Art das in den unteren Sphären.

Von dem Gesagten her wird uns das hohe Lied verständlich, welches das hohe Mittelalter der Frau singt. Das Marienideal feiert seine Triumphe. In die Hymnenklänge zu Ehren des kampfstrengen Erzengels Michael mischen sich nach dem äußeren Abschluß der Christianisierung Deutschlands immer stärker die Preislieder von Unserer Lieben Frau. Die Milde Mariens bildet das wohltuende Gegengewicht gegen den siegmächtigen Engel. Damals im 12. Jahrhundert findet der herbe Zisterzienserorden seinen Ausgleich in der Marienverehrung, für die Sankt Bernhard von Clairvaux in überschwenglichen Worten wirbt. Um die gleiche Zeit findet das kämpferische Rittertum in der idealen Frauenminne seinen Frieden. Scharen von Rittern sind damals um der höchsten Frau willen dem Zisterzienserorden beigetreten. Von der prophetischen Mystik der heiligen Hildegard und der ihrer kleineren „Schwester" Elisabeth von Schönau über die heilige Elisabeth von Thüringen zu den späteren Mystikerinnen des 13. und 14. Jahrhunderts formen Frauen die deutsche Frömmigkeit wesentlich mit, verschaffen der Frau in der Kirche die Bedeutung, die sie bis heute besitzt [3].

Wir aber glauben, daß die deutsche Frau in besonderem Maß berufen war und ist, durch ihr christliches Leben mitzuarbeiten am Wachstum des Reiches Gottes und an der Verherrlichung Christi in der Verehrung der himmlischen Mittlerin Maria.

---

[3] Über den Rahmen des Aufsatzes hinaus sind die vorliegenden Gedanken ergänzbar durch folgende, durchweg leicht lesbare Werke: Gertrud v. Le Fort, Die ewige Frau. München 1934. — Theodor Bogler, Geistliche Mutterschaft. (Die heiligen deutschen Äbtissinnen.) Paderborn 1935. — Gertrud Bäumer, Männer und Frauen im geistigen Werden des deutschen Volkes. Tübingen 1934. — Karl Koch, Hildegard von Bingen und ihre Schwestern. Leipzig 1935. — Gustav Schnürer, Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft. Freiburg 1932. — Carl Albr. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900. — Leo Ueding, Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit. 1935. — Wilh. v. Giesebrecht, Zehn Bücher fränkischer Geschichte vom Bischof Gregorius von Tours. Leipzig 1878. 2 Bde. (Aus den Geschichtsschreibern d. dtsch. Vorzeit. 6. Jahrh. Bd. IV.) — Stephanus Hilpisch, Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation. Münster/Westf. 1928. — Heinr. Timerding, Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer. Bd. 2: Die angelsächsische Mission. Jena 1929. Darin die Viten von Lioba, Willibald und Winnebald. — Scheeben-Raskop, Die Gründung des christlich-deutschen Königtums und christlich-deutscher Kultur zur Zeit der Sachsenkaiser. Mainz 1936. — Jaffé-Wattenbach, Das Leben der Königin Mathilde. (In der Sammlung: Geschichtsschr. d. dtsch. Vorzeit. Bd. 31 a.) Leipzig 1925. — Johannes von Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Teil I: Robert von Arbrissel. (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, hrsg. v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg. 9. Bd. Heft 3.) Leipzig 1903. — Heinrich Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. (Kirchenrechtl. Abhdl. v. U. Stutz, Heft 3.) Stuttgart 1903.

DER SINN DES GANZHEITSBEGRIFFES IN DER BIOLOGIE

Von Georg Siegmund

In der Fülle mannigfacher Formen und Vorgänge eine verborgene Einheit zu sichten, Einzelvorgänge auf Allgemeingesetze, Dinge hoher Mannigfaltigkeit auf elementar-einfache zurückzuführen, um schließlich zu einer letzten allumfassenden Einheit zu gelangen, ist das Ziel, das zu verwirklichen der

Menschengeist seit jeher angesetzt hat. Zwar gilt der Versuch einer monistischen Welterklärung mit den Mitteln naturimmanenter Begriffe, wie Materie und Energie, den der philosophische Materialismus des vorigen Jahrhunderts unternahm, als verfrüht und damit gescheitert. Es gibt heute keinen Philosophen mehr, der den Materialismus im ursprünglichen Sinne vertritt. Die Deutungen konsequenter Materialisten, wonach die Lebenserscheinungen, ja sogar seelische Erlebnisse und Geschehnisse, wie Empfindung, Urteilen, Fühlen und Wollen, gleichartig seien mit Stoffwechselvorgängen, Enderergebnisse maschineller Vorgänge oder Sekret bestimmter Gehirndrüsen, solche absurde Behauptungen, die Wesensverschiedenes miteinander gleichsetzen, werden nicht mehr ernst genommen. Dennoch wirkt sich das veränderte Wirklichkeitsbild des Gegenwartsmenschen weiter in dem Bestreben aus, die Vorgänge der Natur wissenschaftlich so zu fassen, daß kein Rest bleibt. Mögen auch tatsächliche Hindernisse immer nur eine asymptotische Annäherung an das Ziel gestatten, so wird doch meist das grundsätzliche Ziel einer rein innerweltlichen Naturerklärung festgehalten; für eine darüber hinausliegende Wirklichkeit scheint der Raum zu mangeln. In dem Sinn ist das Bestreben nach einer monistischen Welterklärung heute noch nicht überwunden — wenn auch das Wort „Monismus" als verpönt ziemlich außer Gebrauch gekommen ist —, daß man versucht, die höheren Seinsschichten auf die je niederen zurückzuführen, Unterschiede, die früher als wesentliche galten, als unwesentliche gesteigerte Komplexion des Wesensgleichen zu fassen, und somit einen Wesensmonismus der Welt, wenn auch nicht zum durchgeführten Weltbild, so doch zum methodischen Grundsatz des Naturforschens zu machen.

In dieser Richtung liegen die Versuche, geistiges Sein aus bloß Seelisch-Bewußtem zu erklären; der Psychologismus zielte darauf ab, die Erkenntnis, das Logische, das Sittliche als nur seelisches Sein zu verstehen und aus psychischer Gesetzlichkeit zu verstehen. Noch weitergehend wollte die Psychoanalyse das geistig-seelische Leben des Menschen kausal-naturgesetzlich aus Triebquanten erklären, die der Biologismus wieder in Vitalfunktionen aufzulösen unternahm. Auf dem Gebiete des Organischen galt unangefochten und gilt vielfach noch die Arbeitshypothese, die anorganische Deutung soweit wie möglich zu treiben und höchstens das noch Unerforschte der vorläufigen Deutung des Vitalismus zu überlassen. Als Endergebnis dürfte sich — so hofft man — die vorläufig noch gültige Eigenständigkeit des Vitalen in eine besondere Komplexion des Anorganischen auflösen.

Von dieser Sicht her wird der weite Wellen schlagende Kampf um den von Driesch und Ungerer erneuerten Ganzheitsbegriff, der geradezu zu einem Modeschlagwort geworden ist, verständlich. Seine Erklärung hat deshalb die lebhafte Aufmerksamkeit nicht nur der Biologen, sondern aller weltanschaulich bemühten Kreise auf sich gezogen, weil an diesem Begriff wie gegenwärtig an keinem andern weittragende Entscheidungen weltanschaulicher Art gefällt werden, insbesondere sich hieran entscheiden muß, ob die monistische These endgültig zu Grabe getragen werden muß oder nicht.

Allgemein bekannt sind heute die genialen Versuche von Driesch an Seeigel-Eiern, deren Furchungszellen auf dem Zweizellenstadium er durch Schütteln voneinander trennte, die er im Blastulastadium in beliebigen Richtungen halbierte oder durch Pressung während der ersten Furchungsstadien deformierte. Trotz schwerster Eingriffe wurde regulatorisch das Entwicklungsgeschehen immer wieder auf ein Endganzes ausgerichtet. Es gibt keine Maschine, die nach jedem beliebigen Eingriff sich selbst wieder „ganz" machen kann. Die eindeutig in den Versuchen zutage tretende Richtungskonstanz ist mithin nur durch einen ganzmachenden übermaschinellen Faktor verständlich, dem Driesch den aristotelischen Namen „Entelechie" gab. Zwei weitere Beweise für die Autonomie des Lebens erbringt Driesch aus der Analyse der Vererbung und des Handelns. In ihnen wird gezeigt, daß der lebende Organismus nicht als Maschine begriffen werden kann, sein Geschehen nicht aus seinen letzten Bestandteilen und deren Anfangsbedingungen verständlich wird. Seine differenzierte Mannigfaltigkeit ist vielmehr aus einem „harmonisch-äquipotenziellen System" hervorgegangen, in dem nach Ausweis der Versuchsergebnisse alle Elemente ursprünglich die Gesamtpotenz besitzen und damit in der Lage sind, jede einzelne Rolle zu übernehmen, um dasselbe harmonische Ganze als Endziel herbeizuführen. So steht der lebende Organismus als Ganzheit in grundsätzlichem Gegensatz zu den Gegenständen der unbelebten Natur, die entweder reine Summen ohne Wirkungszusammenhang sind (etwa eine Schachtel Streichhölzer) oder im weiteren Sinn dynamische Summen, Systeme, Mechanismen (z. B. Maschinen) darstellen.

Durch die Analyse der Entwicklungsfaktoren organischen Werdens wird also der Ganzheitsbegriff gewonnen, zunächst eigentlich der einer „Ganzheitskausalität", im Gegensatz zur „Einzelheitskausalität" im Anorganischen. Es hätte eigentlich nahe gelegen, die eindeutige Ausrichtung des organischen Geschehens auf ein Endganzes „zielstrebig" oder „zweckmäßig" zu nennen. Driesch weiß zwar und betont es, daß der Ganzheitsbegriff eng verwandt ist mit dem Zweckbegriff, ja daß er weitgehend dasselbe meint. Dennoch will er ihn ausschalten in dem Bestreben, die Natur aus sich selbst, nicht aber durch Analogien mit seelisch-bewußten Akten des Menschen zu erklären. In

der Anwendung des Zweckbegriffes auf das lebendige Geschehen meint er eine Vermenschlichung sehen zu sollen. Um also den subjektiven, psychologischen, anthropistischen Charakter, der dem Zweckmäßigkeitsbegriff anhaftet, zu vermeiden, und um eine rein aus sich erstehende Naturbetrachtung zu ermöglichen, wählt Driesch den Ganzheitsbegriff. Tatsächlich hatte die Biologie der Aufklärungszeit durch unkritische Übertragung des Zweckbegriffes die Lebewesen zum Schaden echter Wissenschaft vermenschlicht. Gerade in der anorganischen Naturwissenschaft war der Aufstieg der exakten Beobachtung und Messung erst nach Überwindung des anthropistischen Zweckbegriffes möglich geworden, gegen dessen Unwesen in der Naturwissenschaft Descartes so energisch Stellung genommen hatte. So schien der Zweckbegriff auch aus der Biologie entfernt werden zu müssen, um eine objektive biologische Naturwissenschaft zu ermöglichen.

So neu der Ganzheitsbegriff als allerletzte Erfindung der Wissenschaft erscheint, im Grund ist er philosophisch und biologisch längst vorhanden und wirksam, wenngleich seine Bekanntheit durch andere Schlagworte zeitweise vermindert war. Philosophisch ist er eingehend begründet durch Kant, biologisch entfaltet durch Baer. In dem Ganzheitsbegriff, wie ihn die biologische Wissenschaftsrichtung des „Holismus" vertritt, wirken die Kantischen Gedanken ebenso stark wie die Ergebnisse der Experimentalbiologie. Bei Kant ist der Ganzheitsbegriff eng mit dem Zweckbegriff verbunden, dem Zentralbegriff der „Kritik der Urteilskraft". Er hat seine Stellung im menschlichen Kunstschaffen und bei den organischen Lebewesen. So kommt es, daß scheinbar zwei so ungleiche Gegenstände wie die Ästhetik und die Philosophie des Organischen in einem Hauptwerk bei Kant geeint erscheinen. Freilich ist die Betrachtung des Zweckbegriffes nicht eine metaphysische, sondern eine transzendentale. Nicht die Zweckmäßigkeit an sich wird zum Gegenstand genommen, sondern der Zweckmäßigkeitsbegriff als Beurteilungskategorie, die eigentümliche geistige Einstellung, aus der heraus wir Gegebenes als zweckmäßig beurteilen. Die reflektierende Urteilskraft hat nach Kant die Aufgabe, vom Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen, vermag aber das Prinzip, dessen sie bedarf, nicht aus der Erfahrung zu entlehnen, sondern muß es sich selbst geben. Was die allgemeinen Naturgesetze, die der menschliche Verstand der Natur vorschreibt, in der besonderen empirischen Gesetzesausprägung noch unbestimmt gelassen hat, erhält seine Gesetzmäßigkeit dadurch, daß diese besonderen empirischen Gesetze in Bezug auf das, was die allgemeinen unbestimmt gelassen hatten, „nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte."

Im Gegensatz zur Aufklärungsphilosophie, die das Lebewesen als fein arbeitende Maschine versteht, führt Kant zum Verständnis des Organismus den Begriff der „Ganzheit" ein. Auf dem Gebiet der organischen Natur erscheint der Zweck nicht nur als Prinzip bloß subjektiver Betrachtung, sondern stellt sich als objektives Moment der Erscheinung selbst dar. Für die Lebewesen ist es nämlich nach Kant charakteristisch, daß in ihnen die Wirksamkeit nicht von der Vielheit zur Einheit, nicht von den Teilen zur Ganzheit, sondern vom Ganzen zu den Teilen geht, in dem Sinn, in dem bereits Aristoteles gelehrt hatte, daß das Ganze vor den Teilen sei. Das Wesen der organischen Ganzheit bestimmt Kant näherhin folgendermaßen: „In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern als ein die andern Teile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Produkt als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen ein Naturzweck genannt werden können." Mit dieser Definition hat Kant intuitiv eine Erkenntnis der heutigen Experimentalbiologie vorausgenommen, die auch nicht besser das Lebewesen als sich selbst organisierende Ganzheit bezeichnet. Ausdrücklich hebt dabei Kant hervor, daß der Vergleich mit der Maschine zur Charakteristik des Lebewesens nicht ausreicht. Wegen des tiefgreifenden Unterschiedes zwischen allem rein mechanischen Geschehen, selbst der kunstvollsten Maschine, und dem Lebewesen bleibt jedem mechanistischen Erklärungsversuch das Leben ein undurchdringliches Rätsel. Ja es ist ungereimt — meint Kant — „auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde, sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen". In seltsamem Gegensatz dazu steht die gegenteilige Behauptung, wenn auch uns Menschen die Einsicht nicht möglich sei, so sei es doch nicht denkunmöglich, anzunehmen, Fortpflanzung und Leben der Organismen aus rein mechanischen Ursachen zu erklären. In der unendlichen Mannigfaltigkeit der

Naturgesetze könne es unbekannte geben, die eine solche mechanische Erklärung ermöglichten. An sich sei der Zweckbegriff in der Natur ein „Fremdling"; die teleologische Betrachtung könne nur als heuristisches Forschungsprinzip zur Auffindung unentdeckter ursächlicher Beziehungen dienen.

Dieses merkwürdige Umfallen Kants ist nur dadurch verständlich, daß nach ihm der Zweckbegriff keinen konstitutiven, sondern nur einen regulativen Wert besitzt. Der Zweck ist eigentlich von uns entlehnt, nichts als ein Leitfaden, um einen Teil der Natur unter einem besondern Prinzip zu verstehen. Hiernach ist die Zweckmäßigkeit der organischen Natur nur ein Regulativ für die menschliche Urteilskraft, aber nicht konstitutiv für die Natur der so beurteilten Objekte. Mithin dürfe aus der Teleologie in der Natur kein metaphysischer Schluß auf eine absichtlich wirkende oberste Ursache derselben gezogen werden. Wir dürfen nicht sagen: Es ist ein Gott; sondern nur: Die Welt ist uns ohne Gott unbegreiflich. „Wir können uns die Zweckmäßigkeit, die selbst unserer Erkenntnis der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen."

Kant spricht unzweideutig von einer „Notwendigkeit", Naturdinge als zweckmäßig zu beurteilen. Woher kommt dieses Müssen? Nachdrücklich betont Kant, daß das Prinzip der teleologischen Beurteilung nur den organischen Naturkörpern gegenüber zur Anwendung kommt, „als wäre es für uns ein objektives Prinzip", nicht aber den anorganischen gegenüber. Woher kommt es nun, so ist zu fragen, daß die Urteilskraft die einen rein mechanistisch, die andern aber nur teleologisch zu erklären vermag, wenn nicht dieser Unterschied eben in den Dingen selbst begründet liegt? Es ist nicht einzusehen, wie man der Folgerung ausweichen kann, daß dieser Unterschied auf einer objektiven Verschiedenheit der beiden Gruppen beruht. Aus der Feststellung, daß ein Teil der Naturdinge so beurteilt werden „muß", folgt unausweichlich, daß unser Verstand gewissermaßen nur ein „Reagens" auf einen in den Naturdingen liegenden bestimmten Unterschied ist. Spricht dieses „Reagens" einmal so, das andermal so an, dann muß doch unzweifelhaft der Grund dafür in den Dingen selbst liegen.

Auf der einen Seite geht Driesch über Kant hinaus, auf der andern aber nicht so weit wie Kant. In der Betonung der Gegensätzlichkeit von Organismus und Maschine nimmt Driesch den Kantischen Ganzheitsbegriff auf, betrachtet ihn aber nicht bloß als regulative Idee, sondern als konstitutives Merkmal, das in einem besonderen Sein gründen muß. Ihm gerecht zu werden, nimmt er die Entelechie an, die als „Psychoid" wirkt. Anderseits meidet er in Vorsicht den anthropistisch klingenden Zweckbegriff, um völlig objektiv zu bleiben, und ersetzt ihn durch den Ganzheitsbegriff. Die durch Ungerer in die Wege geleitete Erneuerung des Kantischen Teleologiebegriffes hat zu einer eigenartigen Verquickung der Gedanken von Kant und Driesch in der sog. „organismischen" Theorie oder dem „Holismus" geführt. Sind bei Kant mechanische und teleologische Beurteilung zwei einander gleichberechtigte transzendentale Urteilsweisen, die jede auf ihrem besondern Gebiet Anwendung finden, so entwertet Ungerer nur die Teleologie im subjektiven Sinn. Wenn wir — meint Kant — die organismischen Naturerscheinungen teleologisch deuten müssen, so liegt dieser Beurteilung wohl ein Prinzip der Urteilskraft zu Grunde, aber das gleiche gilt auch für die mechanische Beurteilung. Beide Urteilsweisen sind nach Kant nur regulativ, dürfen nicht konstitutiv gefaßt werden. Ungerer dagegen läßt die kausale Ursache als die Erfahrung begründend, konstitutiv bestehen, nennt aber die teleologische regulativ im Sinn bloßen reflektiven Beurteilens. Hatte Kant im Grund doch zwei verschiedene Sachbereiche treffen wollen, freilich den Unterschied dabei einseitig in der menschlichen Erkenntnisfunktion verankert, so wird von Ungerer diese subjektive Verankerung für die Kausalursache durch den Zwang der Naturrealität aufgegeben, dafür aber die Subjektivierung des Finalprinzips durchgeführt. Es besteht, meint Ungerer, lediglich ein Unterschied in der Betrachtungsweise, ob die Naturwissenschaft analytisch oder synthetisch, mechanistisch oder teleologisch verfährt, ob die Forschung vom einheitlichen Resultat auf die Bedingungen zurückgeht, oder von den Bedingungen zum Resultat voranschreitet; nicht anders unterscheiden sich kausale Betrachtung von Zweckbetrachtung, wie etwa Multiplikation und Division als Rechnungsarten einander entgegengesetzt sind. Damit wird die Eigenständigkeit der neuen Seinsschicht des Organischen, in der eine neue, dem bloßen Mechanischen übergeordnete Determination herrscht, wieder entwertet zu einer sachlich unverbindlichen Betrachtungsweise. In ihrer Konsequenz treibt die Kantische Zweckauffassung zu dieser Aushöhlung. Einerseits sieht sich die gegenwärtige Biologie besonders wegen der Versuchsergebnisse der sog. Entwicklungsmechanik eindeutig zu einer ganzheitlich-teleologischen Auffassung des Lebens gedrängt, auf der andern Seite wagt sie es infolge des Kantischen Autoritätsgewichtes nicht, mit der Gegenständlichkeit und der metaphysischen „Ladung" des organischen Zweckbegriffes ernst zu machen.

Einer der bedeutendsten biologischen Theoretiker der Gegenwart, Gustav Wolff[1], macht in einem sehr

[1] Gustav Wolff, Das Ganzheitsproblem in: E. Dennert, Die Natur — das Wunder Gottes (1938) S. 98

beachtlichen Aufsatz über das Ganzheitsproblem auf die Aushöhlung des Ganzheitsbegriffes aufmerksam. „Viele, die im mechanistischen Strome fröhlich mitgeschwommen sind, tun heute, um einen Schopenhauerschen Ausdruck zu gebrauchen, als wären sie nicht dabeigewesen. Aber nicht alle, die heute den Mechanismus verleugnen, ziehen daraus die einzig gegebene und einzig klare Konsequenz. Sehr verbreitet ist noch immer die Scheu vor dem rückhaltlosen Geständnis, daß die mechanistische Auffassung nur durch eine vitalistische ersetzt werden kann, weil ja nur die in immer gehäufter Zahl beigebrachten Beweise für eine Eigengesetzlichkeit des Lebens die Abkehr vom Mechanismus veranlaßt haben. Aber nicht in einem offenen und freien Bekenntnis kommt vielfach diese Tatsache zum Ausdruck, sondern mehr in einer gewissen Verlegenheit, die mit Vorliebe zu gewundenen, mehrdeutigen und unbestimmt gelassenen Ausdrucksweisen greift. So kam es, daß heute gewisse Modewörter beliebt sind, deren Benützer nicht immer genau angeben, vielleicht auch nicht immer sich selber ganz klar machen, was darunter verstanden werden soll. Zu solchen Modewörtern gehört der Ausdruck ‚Ganzheit'."

In der Begründung für die Ausscheidung des Zweckbegriffes aus der organischen Natur und der Ersetzung durch die Ganzheitsbegriff steckt ein grundlegender Fehler. Auf den ersten Blick scheint ja eine Erklärung durch bloßen Stoß und Zug rein im Bereich der Natur zu bleiben, ein Rückgriff auf einen Zweck aber eine unberechtigte Deutung im Sinn eines seelischen Erstrebens zu bedeuten. Jedoch sind auch scheinbar so rein objektive Begriffe wie Kraft, Stoß, Druck usw. durchaus subjektiven Ursprunges. Denn weder Kraft, noch Stoß, noch Druck können unmittelbar „gesehen" werden. Davon, daß eine sich bewegende Kugel eine ruhende „stößt", läßt sich rein „objektiv" genommen nicht das geringste wahrnehmen. In ihrem ursprünglichen Sinn stammen diese Begriffe aus dem subjektiven Seelenleben, nur da ist uns ihr Sinn unmittelbar einsichtig. Trotzdem können wir diese Begriffe ihres subjektiven Charakters so entkleiden, daß wir ihn nachträglich gar nicht mehr merken und sie für rein objektiv gelten. So steht es auch mit dem Zweckbegriff. Gewiß entstammt die Einsichtnahme in den Sinn dieses Begriffes unserem persönlich-subjektiven Erleben. Dennoch sind wir in der Lage, in der Natur von einer objektiven Zweckmäßigkeit zu sprechen und damit einen eindeutig umgrenzbaren Tatbestand zu meinen, der andern nicht als zweckmäßig zu charakterisierenden nicht zukommt. Es ist also ein den Dingen innewohnender Sachverhalt, der uns in dem einen Fall zu dem Urteil „zweckmäßig", in dem andern „unzweckmäßig", in einem weiteren „ohne Zweck" nötigt.

Unfraglich hebt sich der Komplex einer Maschine von einem zufällig zusammengewürfelten Haufen für unser Urteil deutlich dadurch ab, daß wir das Gefüge einer Maschine als eine von außen zweckmäßig zusammengefügte Einheit betrachten müssen, wenn wir überhaupt ihren Sinn verstehen wollen. Diese Zweckmäßigkeitsbetrachtung der Maschine ist kein freigewählter Standpunkt, auf den wir auch verzichten könnten. Sie ist sachlich geboten, wohingegen ein zufällig nichtmaschineller Naturvorgang wie ein Bergsturz eine teleologische Beurteilung im eigentlichen Sinn nicht erlaubt. Zwar erfolgt das maschinelle Geschehen auch mechanisch wie beim Bergsturz, aber das mechanische Geschehen ist hier wegen der maschinellen Struktur für einen menschlichen Zweck ausgewertet. Wenn schon das Maschinengeschehen, wie merkwürdigerweise vielfach übersehen wird, in seinem Sinn nicht ohne Zweckbegriff zu verstehen ist, so noch viel weniger das lebendige Geschehen im Organismus, wo der Zweck nicht nur von außen herangetragen, sondern im Innern wirkender Faktor ist.

Driesch neigt dazu, „Ganzheit" als letzten, nicht weiter rückführbaren Begriff aufzufassen, der nur „geschaut", nicht aber eigentlich begrifflich bestimmt werden könne. Ohne die Frage hier endgültig entscheiden zu wollen, muß doch gesagt werden, daß durch die Unterscheidung von bloßem Aggregat und echter Ganzheit der Sinn des Ganzheitsbegriffes festzulegen ist, und darüber hinaus die Eigenart der organismischen Ganzheit von andern Formen bestimmt werden kann. Aus der Analyse der Formbildung gewonnen besagt der Ganzheitsbegriff, daß in der Formbildung eine Formkonstante als wirksamer Faktor nicht zu verkennen ist, mithin das ganze Entwicklungsgeschehen als ganzheitsbezogen im Sinn von formdienlich aufzufassen ist.

Dennoch gibt es eine Reihe von Lebensäußerungen, die nicht oder nur gewaltsam auf diesen Nenner zu bringen sind. In den Flechten verbinden sich Pilzfäden mit Algen zu einer neuen Einheit, ohne daß wir dieser neuen Einheit den Charakter einer primären Ganzheit zugestehen. Auch Algen selbst schließen sich zu Fäden unbestimmter Länge und zu einem Gewirr vieler einzelner Fäden zusammen. Auch hier versagt der Ganzheitsbegriff, dennoch ist der Zusammenschluß den Algen durchaus zweckmäßig, bringt doch das Leben im Verband, der bloßes Aggregat, nicht echte Ganzheit darstellt, den einzelnen Algen manche Vorteile. Es decken sich also, wie aus diesem Beispiel zu ersehen ist, Ganzheits- und Zweckbegriff einander nicht, weshalb der eine Begriff nicht durch den andern zu ersetzen ist. Vor allem sind es die überaus sinn-

bis 111. — Vgl. dazu: G. Wolff, Leben und Erkennen, Vorarbeiten zu einer biologischen Philosophie (1933) 442 S.

vollen Einrichtungen, die über das Leben des Einzelindividuums im Dienst der Arterhaltung hinausgreifen, ohne daß auf sie der Ganzheitsbegriff zutrifft.

Dadurch, daß der Zweckbegriff ausgeschieden und der Ganzheitsbegriff als letzte Kategorie gedeutet wurde, hinter die nicht mehr zurückzugehen sei, wurde die Tatsache verdeckt, daß beim organischen Geschehen eine Determination nichtmaterieller Art vorliegt, die einer besondern Erklärung bedarf. Ja die neue Seinsschicht, die ursprünglich mit dem Ganzheitsbegriff entdeckt war, wurde wieder dem Auge entzogen und eine neue Art monistischer Lebenserklärung wegbereitet. Sehr deutlich hat G. Wolff das erkannt und auf die Gefahr hingewiesen, dadurch die „allgemeine Anschauung über das Wesen des Organischen zu verwirren". Ein solcher Erfolg ist sogar bereits eingetreten, wie wir ja derartige fatale Wirkungen nicht selten beobachten, wenn wissenschaftliche Ausdrücke von ungenügender Exaktheit Modeausdrücke geworden sind, wobei immer die Gefahr besteht, daß ihnen eine Absicht unterlegt wird, die ursprünglich nicht in ihnen enthalten war.

Indem Driesch die teleologische Tatsache der Eigengesetzlichkeit des Lebens in eine nichtpsychologische Sprache zu kleiden suchte, hatte dies den tragischen Erfolg, daß die Ausmerzung des Wortes „Teleologie" vielfach als eine Ausmerzung der Sache betrachtet und in der Einführung des irrtümlich für nicht-teleologisch gehaltenen Wortes „Ganzheit" die Erledigung des Vitalismus, den Driesch ja gerade begründen wollte, erblickt wurde. Zwar wagten es wenige, in der Gewinnung der „Ganzheitsauffassung des Organischen" geradezu einen Sieg des Mechanismus zu erblicken, aber nicht selten wurde und wird versucht, in der Ganzheitslehre eine Einheitsformel zu sehen, die Mechanismus und Vitalismus in einer Art höherer Einheit zusammenfließen läßt".

Da der Ganzheitsbegriff ohne ausreichende Klärung Modeschlagwort wurde, war eine weitere Folge unausbleiblich, die die ursprünglich gewonnene Einsicht in einen Irrtum verkehrte. Sollte der Ganzheitsbegriff das spezifisch Organische bezeichnen und es vom Anorganischen scheiden, so wurde er nun auch auf das Anorganische ausgedehnt und der überwundene Monismus damit von anderer Seite wieder eingeführt. Hatte man früher den Begriff der Zweckmäßigkeit ungebührlich ausgedehnt, da man vermeinte, auch jede Erscheinung der leblosen Natur danach beurteilen zu können, damit aber den Zweckmäßigkeitsbegriff völlig aushöhlte, da er dadurch zu einer unverbindlichen Beurteilungskategorie ohne objektiven Wert wurde, so geschah nun etwas ganz Ähnliches mit dem Ganzheitsbegriff. Da er in nebelhafter Verschwommenheit als etwas Undefiniertes auf vielerlei paßte, glaubte man überall „Ganzheiten" feststellen zu dürfen, so im Planeten- wie im Atomsystem, im Lauf der Flüsse und Winde usw. Damit ist auf die genaue Benennung des Unterschiedes zwischen belebter und lebloser Natur wieder verzichtet, deren Vertiefung gerade der Ganzheitsbegriff anbahnen sollte. Wie G. Wolff sich ausdrückt — ist damit dem Mechanismus der Boden zur Rückkehr wieder geebnet, „ein Erfolg, der tatsächlich da und dort schon eingetreten ist".

Die Philosophia perennis, den Strom der philosophischen Überlieferung wahrend, hat mit Aufnahme der aristotelischen Grundbegriffe und ihrer Weiterbildung treffend die Eigenart der neuen Seinsschicht des Organischen gesehen und ihr Wesen metaphysisch gedeutet. Sie bietet den Rahmen, in dem die gesunden Ergebnisse der Ganzheitsbiologie zu einer neuen Synthese aufgehoben werden können. Nach ihrer Lehre ist das Lebensprinzip nichts Quantitatives und Räumliches, hängt jedoch, weil der Organismus ein Körper ist, in seiner Existenz von der Stofflichkeit ab und vermag in den Naturgebilden nicht ohne sie zu existieren. Als Quelle der spezifisch vitalen Tätigkeiten ist das Lebensprinzip ein dynamisches Wirkprinzip, ohne daß seine Wirksamkeit mit den mechanischen Energien des Körpers gleichgesetzt werden darf, die vielmehr vom Lebensprinzip benützt werden, durch die er tätig ist. In der Stufenfolge der Seinsschichten nähert sich dieses Prinzip dem Psychischen, ohne daß damit Pflanze und Tier ein sich innewerdendes Bewußtsein zuzuschreiben wäre. Was der neuere Vitalismus mit „Psychoid" meint, ist nichts anderes als die „Seele" bei Aristoteles und Thomas von Aquin; gewinnt doch Aristoteles seinen Begriff der Seele (De anima) vom Organischen, nicht zunächst vom Psychischen her.

Die Seele als Lebensprinzip ist eine einzige und einheitliche Realität, von der die Individualität des Organismus und die Einheitlichkeit seiner Betätigung abhängt. Sie ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Organ, somit der eigentliche metaphysische Grund der experimentell feststellbaren Ganzheit des Lebensgeschehens. Durch die Seele wird das Lebewesen eine ganze Substanz, die Wesenheit des lebendigen Körpers, die sich völlig vom Wesen des unbelebten Naturdinges unterscheidet. Als „primum principium" ist sie auch der Grund für die organische Zwecktätigkeit. Sie ist die Formkonstante, die sich in den Restitutions- und Regulationsvorgängen äußert und schon von Aristoteles mit „Form" bezeichnet worden. In der Pflanzen- und Tierwelt ist sie noch keines Selbststandes fähig, sondern bildet mit der Körpermaterie eine Substanz, eben den Organismus in seinem eigentlichen Wesen. Dennoch ist sie kein letztes sich selbst erklärendes Faktum wie das „absolute Unbewußte" Ed. v. Hartmanns, sondern birgt in

ihrer unbewußten Sinn- und Zweckhaftigkeit Rätsel, die sich erst durch Rückführung auf eine absolute Intelligenz lösen lassen.

Wird so in der organischen Ganzheit die neue Seinsschicht gesehen, die bei allem Wechsel in der augenfälligen Erscheinung einen unveränderlichen „Sinn" in sich beschließt, den nur eigentliches „Verstehen", niemals aber reines analytisches „Erklären" fassen kann, dann ist der tiefste Sinn der biologischen Wissenschaft nach einem Vergleich des bekannten Physiologen F. J. J. Buytendijk das „Lesen" dieses Sinnes in dem Buche der Natur. „Die Physiologie würde ihre Bedeutung als Wissenschaft, die sich dem Lesen im Buche der Natur widmet, verlieren, wie auch ihre erzieherische Aufgabe für den künftigen Arzt unterschätzen, wenn die Ehrfurcht vor dem qualitativen Reichtum der Wirklichkeit nicht ihre Arbeitsmethoden und ihr rastloses Forschen durchdränge und die feste Überzeugung nicht in ihr Wurzel faßte, daß sich in den sichtbaren Dingen auch eine unsichtbare Welt verbirgt. Das Gebundensein unserer Wissenschaft an den Aufbau des Wirklichen erhält schließlich eine ganz besondere Innigkeit, wenn man den Vergleich der Natur mit einem Buche vollkommen werden läßt in dem Gedanken, daß auch die Idee von der Persönlichkeit des Verfassers in dem Werke zum Ausdruck kommt." [2]

[2] F. J. J. Buytendijk, Über das Verstehen der Lebenserscheinungen (o. J.) S. 35.

UMSCHAU

NEUE LITERATUR ZUR CORPUS-CHRISTI-THEOLOGIE

Die Arbeit von Dr. Karl Pelz „Der Christ als Christus" (Berlin 1940) hat im katholischen Klerus lebhafte Beachtung, um nicht zu sagen Beunruhigung hervorgerufen. Als Manuskript erschienen, kommt sie dank ihrer Verbreitung einem öffentlichen Druck an Einfluß nahezu gleich. Mit Rücksicht auf diese Tatsache sowie auf den von vielen Seiten geäußerten Wunsch, scheint entgegen sonstigen Gepflogenheiten, eine Stellungnahme gerechtfertigt, ja sogar notwendig*.

Auch die Theologen werden dem Verfasser ihre Zustimmung nicht versagen, sofern sie dem Seelsorger gilt, der in der Großstadtarbeit so viel innere Gelassenheit und Geistigkeit bewahrt, daß er praktischen Fragen auf den theologischen Grund zu gehen bemüht ist. Anzuerkennen ist ferner die Form, in der der Verfasser das psychologische Werden der Probleme entwickelt und seinen eigenen Weg auch den Leser zu führen versteht, indem er die Fragen so vorlegt, wie sie sich ihm zum ersten Mal stellten und von Jahr zu Jahr, in Nachdenken und Aussprache, mehr und mehr klärten. Den Leser so in seine persönliche Gemeinschaft einlassend, weiß er ihm eine lebendig menschliche Einführung zu bieten, wenn auch das innere Licht der persönlich erlebten Gewißheit die Leuchtkraft des Logos objektiver Seins- und Wahrheitszusammenhänge keineswegs zu ersetzen vermag.

Bezüglich der Sache werden viele wenigstens einen Grundgedanken billigen, wonach wir mit Christus in physischer Einheit verbunden sind. Dieser Satz ist in der Grundthese des Buches enthalten, ohne jedoch inhaltlich und formell mit ihr zusammenzufallen.

Die Untersuchungen des ersten Teiles zielen auf den Nachweis, daß Christus auch seiner verklärten Menschheit nach in jedem Gerechten zugegen ist. Im zweiten Teil wird das Sein des Christen in Christus als Sein „in seinem leiblichen Fleische" bezeichnet. Diese Verbundenheit ist schon durch die Menschwerdung Christi gegeben und wird durch den Empfang der Sakramente wieder und wieder erneuert. Der dritte Teil untersucht das Insein des Christen in der Menschheit Christi und kommt zu dem Ergebnis: Wir sind mit Christus ein einziger Leib. Es ist daher richtiger, zwischen dem verklärten und dem mystischen Leib Christi nicht zu unterscheiden. Der vierte Teil betrachtet unsere Beziehung zur Gottheit Christi und gipfelt in der Erkenntnis: als Leib Christi sind wir mit Christus eine einzige mystische Person; alles, was wir tun, kann von Christus ausgesagt werden, ausgenommen die Sünde.

Die vorgetragenen Überzeugungen leiden unter Wunschbildern. Es fehlt das Tageslicht klarer Begrifflichkeit. Es fehlt eine Bestimmung des mystischen Leibes Christi. Es wird nichts gesagt über sein Verhältnis zur hierarchisch gegliederten Kirche, was nach dem Vorbild des heiligen Paulus und dem von den Vätern beschriebenen Zusammenhang zwischen der Einheit des mystischen Leibes Christi und den Charismata naheläge. Wer das Wesen des mystischen Leibes Christi darstellen will, kann weder allein seine sichtbare noch allein seine unsichtbare Daseinsweise behandeln. Der mystische Leib ist wesentlich nicht nur hierarchisch organisierte Gesellschaft. Er besagt zwar Gnadengemeinschaft der Menschen mit Gott und den Menschen durch Christus, aber in Abhängigkeit von hierarchisch gestufter Vermittlung. Er umschließt hierarchische Organisation, jedoch diese als Erscheinung und äußere Lebensform eines innerlich gegliederten Gnadengefüges. Das eine ohne das andere ergibt eine Teilansicht; die Gleichsetzung beider hat die Auflösung des einen im andern zur Folge: entweder wird die sichtbare Kirche zur unsichtbaren der Reinen und Heiligen verflüchtigt, oder sie wird, unter Vernachlässigung der übernatürlichen Lebenseinheit im fort-

* Anmerkung der Schriftleitung. Der Beitrag lag bereits vor, als die Indizierung des Buches durch Dekret des Heiligen Offiziums vom 6. November 1940 bekannt wurde. Wir bringen ihn unverändert; denn er ist geschrieben aus dem Bemühen, dem Verfasser selbst gerecht zu werden, ohne ihm aber in der Lehre irgendwie zu folgen, wo sie mit der Überlieferung nicht übereinzustimmen, der Begründung zu entbehren und auch die Linie des entfaltbaren Dogmas nicht einzuhalten scheint.

lebenden Christus, einseitig als rechtliche „Stiftung" Jesu verstanden.

Eine diesbezügliche Klärung der Begriffe hätte auch vor jener Verwechslung bewahrt, die als stillschweigende Voraussetzung mitläuft, als sei die Lehre der Theologen über Christus als Haupt mit der Meinung identisch, daß Christus auch seiner verklärten Menschheit nach in jedem Gerechtfertigten wohnt. Diese beiden Aussagen schließen einander ebensowenig ein wie die Werkzeuglichkeit der menschlichen Natur Christi deren substantiale Gegenwart in uns erfordert. Thomas lehrt das erste und leugnet das zweite, indem er diese innigste Art von Verbindung der Eucharistie vorbehält. Infolge dieser irrtümlichen Gleichsetzung des Hauptseins Christi und seiner Einwohnung in den Gliedern wird auch die Bedeutung des persönlichen Pneuma für die Einheit des mystischen Leibes vernachlässigt.

Diese inhaltliche Abweichung von bekannten Auffassungen der Väter und Theologen erklärt sich vielleicht aus der Methode der Beweisführung. Wer immer den näheren und ferneren Zusammenhang einer Schrift- oder Väterstelle berücksichtigt, wer die literarische Eigenart des ganzen Werkes beachtet, wer auf den Sprachgebrauch der einzelnen Autoren eingeht, wird nicht immer zu denselben Ergebnissen gelangen wie Pelz. So beruft er sich auf Joh. 6, 54 und 15, 5, um zu zeigen, daß die menschliche Gegenwart Christi in uns auch nach dem Schwinden der eucharistischen Gestalten fortdauert. Es ist aber mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, wie gerade der Zusammenhang von Joh. 15, 5 erklärt, was das Bleiben Christi in uns bedeutet: es ist keine Einwohnung, sondern ein Verbundensein nach Art der Rebzweige mit ihrem Weinstock. Auch bei Paulus wird übersehen, daß es sich bei dem Bild vom Leib Christi und der Vorstellung vom einwohnenden Christus um mindestens zwei verschiedene Gedankenreihen handelt. Sie können nicht einfachhin einander erklären oder ersetzen, so daß schlüssigerweise gefolgert würde: dadurch, daß wir mit Christus einen Leib bilden, ist er in uns gegenwärtig, oder dadurch, daß er in uns gegenwärtig ist, bilden wir mit ihm einen Leib. Der Vergleich mit einem Leib aber bleibt ein Vergleich, und es ist durchaus nicht immer der natürliche, wenn auch verklärte Leib Christi, mit dem die Gemeinschaft der Gläubigen bei Paulus verglichen wird. Es ist deshalb auch nicht statthaft, z. B. aus 1 Kor. 12, 12 die Identität des natürlichen und des mystischen Leibes Christi zu erschließen (Pelz S. 89); vom natürlichen Leib Christi ist überhaupt nicht die Rede; der Leib, den Paulus zum Vergleich heranzieht, ist irgend ein beliebiger menschlicher Leib (vgl. L. Deimel, Leib Christi, Freiburg i. Br. 1940, S. 18).

Auch die patristischen Zeugen, die Pelz für sich anführt, bedürfen in jedem einzelnen Falle der Nachprüfung. Bezüglich des heiligen Cyrill mag man noch am ehesten versucht sein, zuzugeben, daß mancher Ausdruck die Ansicht von Pelz begünstigt, obwohl er sich die Deutung dieses schwierigen Alexandriners vielleicht doch noch zu leicht macht. Wenn aber Pelz glaubt, Athanasius habe sagen wollen, Christus sei „leiblich" in den Christen (S. 28), so ist darauf hinzuweisen, daß das, was mit „leiblich" übersetzt wird, im Griechischen „dià tò sôma" lautet, d. h. zunächst und wörtlich nicht „mit dem Leibe" oder „auf leibliche Weise", sondern ganz allgemein „wegen des Leibes" (Migne, PG 26, 369 A). Der Zusammenhang zeigt, daß es sich um jene Verbindung Christi mit uns handelt, die er durch die Annahme seines Leibes, also durch die Annahme einer menschlichen Natur, mithin durch die Menschwerdung eingeht (PG 26, 368 C). Der Raum, in dem Christus durch die Menschwerdung existierend gedacht wird, ist nicht jede singuläre Menschennatur, sondern das Menschengeschlecht als eine Ganzheit. Als Mensch ist Christus Teil und vornehmstes Glied dieses Ganzen. Wir sind durch die Menschwerdung insofern „in" ihm, als die singuläre Menschennatur Christi nach der von philosophischen Voraussetzungen mitbestimmten Meinung der Väter alle Menschennaturen potentiell (nicht formell!) in sich enthält. Und umgekehrt, er ist durch die Menschwerdung „in" uns wie das Haupt im Ganzen des menschlichen Leibes, nicht aber wie die Seele in den einzelnen Gliedern. Diese zweite Art der Verbindung, eine Einwohnung im eigentlichen Sinne, schreiben die Väter — und unter ihnen auch Athanasius, und zwar gerade in der von Pelz zitierten dritten Rede gegen die Arianer (PG 26, 273—276) — dem Heiligen Geist zu. Sowohl Christus als auch der Heilige Geist ist Prinzip des Lebens des mystischen Leibes, jeder aber in anderer Weise, ein Unterschied, den Pelz nicht beachtet.

Wo der Zusammenhang derartig einschränkende Auslegungen nicht bietet, hätte der Verfasser die Mehrdeutigkeit des Wortes „Leib Christi" bei den Vätern, ihren oft kaum merklichen Übergang vom eigentlichen zum uneigentlichen, vom engeren zum weiteren Sinn berücksichtigen müssen[1].

Infolge der Nichtbeachtung dieser methodischen Wegweiser ist die Untersuchung auf Bahnen geraten, als deren Endpunkt wir die Identitätsformel des verklärten und des mystischen Leibes Christi bezeichnen möchten. In ihr wird eine geschichtliche Fortdauer und überpersonale Assimilationsfähigkeit des natürlichen Leibes Christi behauptet, die letztlich einer Vergeistigung und Verflüchtigung der Menschwerdung selbst gleichkommt. Entweder sind wir eigentlich und leiblich natürlicher Leib Christi — wie bedarf dann unser Leib noch der Erlösung! —, oder wir sind geistig natürlicher Leib Christi — wie kann dann der natürliche Leib Christi Leib und nicht Geist sein!

Wer nach Pelz zu M. D. Koster greift und seine „Ekklesiologie im Werden" liest[2], wird sich in der Kritik an Pelz nicht wenig bestärkt fühlen. Angesichts des üblich gewordenen „Schwelgens in Vätertexten" ist das Buch dieses Dominikaners mit einer wissenschaftlichen Überlegenheit geschrieben, die Abstand zu wahren weiß und die inhaltlichen und methodischen Mängel der bisherigen Darstellungen des Wesens der Kirche aufzeigt und als Symptome eines vortheologischen Stadiums kenntlich macht. Er hat den Mut, an die Neukodifizierung des Kirchenrechtes zu erinnern und sie „das vernehmlichste Zeugnis von der erlebten Wesensart" der Kirche zu nennen (S. 27), weil „das konkrete Rechtsleben und Rechtsdenken einer

[1] S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, Rom 1937, enthält eine eigene Untersuchung über den Begriff des Corpus mysticum in der Tradition.

[2] 8° (170 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Kart. M. 3.30

Gemeinschaft" „am bemerklichsten" ihr „Selbst-Verständnis zutage treten läßt" (ebd.).

Die Erfüllung dessen, was Koster fordert, findet sich teilweise bei L. Deimel, Leib Christi[3]. Mit seinen nüchternen Feststellungen stößt er durch die mystizistische Wolke durch, mit der zahlreiche Veröffentlichungen das Thema „Kirche gleich Leib Christi" umgeben haben, und sichert unser Glaubensgewissen darüber mit einigen gut begründeten, maßvollen Behauptungen. Es ist denkbar, daß er nicht jedem willkommen ist. Es ist möglich, daß manche ihn als Störenfried empfinden, der, von einer überwundenen liberalen Gesellschaftsphilosophie herkommend, in das Gebiet einer qualitativ anderen Wirklichkeit eindringe. Vielleicht wird sich Deimel auf den Vorwurf des Minimismus gefaßt machen müssen. Die meisten aber werden bereit sein zuzugeben: Über das schrittweise Vorangehen des Verfassers, über sein sorgfältiges Auseinanderlegen aller einschlägigen Aussagereihen, über sein genaues Vergleichen und Hinweisen auch auf feine Schattierungen, kurz, über die Gründlichkeit seiner Methode kann nicht leicht zu viel Gutes gesagt werden. Aus der Fülle wichtiger Klarstellungen, die dieses Werk als seinen Beitrag zur theologischen Aussprache beibringt, seien folgende herausgegriffen:

1. Paulus ist nicht der erste, der eine Gemeinschaft mit einem Leib verglichen hat. Er hat Vorgänger, z. B. in Plato und Menenius Agrippa. Hieraus muß zwar nicht auf Beeinflussung, könnte aber auf einen schon bestehenden Sinn dieses Vergleichs geschlossen werden.

2. 1 Kor. 12, 13—26 ist die erste Stelle in der christlichen Literatur, an der das Bild vom Leib auf eine religiöse Gemeinde angewandt wird.

3. Bei der Erklärung des paulinischen Bildes ist die zeitbedingte Vorstellung des Apostels von der Anatomie des Leibes nicht zu vergessen. Der Blutkreislauf z. B., „der in der erbaulichen Auslegung der Lehre vom Leibe Christi eine gewisse Rolle spielt" (Deimel S. 14), ist ihm unbekannt gewesen. Auch der Vergleich Christi mit einem Haupt beruht auf einem anatomischen Irrtum. Die Vorstellung, die ihm zu Grunde liegt, denkt sich den ganzen Leib durch Bänder und Fesseln am Haupt aufgehängt.

4. Der Ausgangspunkt des Vergleichs ist bei Paulus keineswegs nur der Leib Christi, sondern bisweilen auch irgend ein menschlicher Leib. Die Vergleichspunkte sind in diesem Falle Einheit und Gliederung und wechselseitiges Aufeinanderangewiesensein der Mitglieder der christlichen Gemeinde.

5. Wo Paulus die Kirche als Leib Christi bezeichnet, handelt es sich nicht, wie gemeinhin angenommen, um nur einen Vergleich, sondern um mindestens drei Vergleiche. Grundvoraussetzung aller Vergleiche „ist die natürliche gesellschaftliche Anlage und Verfassung des Menschen" (55). Als Vergleichspunkte werden lediglich fünf Elemente herangezogen: „Der beständige äußere und innere Zusammenschluß aller Teile, das Zusammen und Zueinander und Miteinander der Glieder, ihre unterschiedlichen Aufgaben und Fähigkeiten (Funktionen), ihre Verbindung (mit dem Haupt) durch Bänder und Gelenke und schließlich die jedem Glied eigene Kräftigkeit, und zwar Kräftigkeit im Sinne einer Veranlagung zu vollem, üppigen Wachstum" (56). „Es scheiden also für den Vergleich aus: der Blutkreislauf, Sehnen und Nerven, die mechanische Bewegung und deren Verursachung, die Kraft im Sinne von anwendbarer Energie, die Verteilung der lebenspendenden Säfte im Leibe und die allgemeine biologische Vitalität" (57). Gerade diese Elemente aber werden, wie Deimel richtig bemerkt, in religiösen Schriften oft als die eigentlichen Vergleichspunkte angesehen.

6. Die Einheit, die der Vergleich hervorhebt, beruht auf einem übernatürlichen Sachverhalt, der die natürliche gesellschaftliche Anlage aller Menschen zur Voraussetzung hat. Sie ist nicht ohne, aber auch nicht durch die natürlich-gesellschaftliche Veranlagung. Die Einheit des Leibes Christi ist eine vorgegebene Einheit.

7. Die Einheit des Leibes Christi ist eine Einheit der Ganzheit. Der Einheitsgrund dieser Ganzheit ist Christus „unter dem Gesichtspunkt seiner messianischen Aufgabe und seiner messianischen Ausstattung, die er durch die Gemeinde kundtut und weiterführt" (61). Die Gesamtausstattung umfaßt die Fülle der den Teilen funktional zugemessenen Charismata des Heiligen Geistes, die als entbindende, auf das konkrete Werk ausrichtende Kraft die Liebe bedingen, also den Gnadenstand voraussetzen. Die Gemeinschaft ist demnach nicht Ursache der persönlichen Heiligung, allerdings auch nicht deren Wirkung; wohl ist die persönliche Heiligung Voraussetzung der Gemeinschaft.

8. Die Einheit des Leibes Christi ist eine Einheit der Gestalt. In der Gestalt wird dabei nicht nur die den ganzen Inhalt deckende äußere Form, sondern auch der sprechende Ausdruck eines Innern gesehen. Die Gestalt der Kirche ist das Erscheinen und das Abbild Christi, jedoch nicht im Sinn einer Vergegenwärtigung. Paulus hat nicht daran gedacht, durch diesen Vergleich vom Leib Christi die Gegenwart Christi in der Kirche zum Ausdruck zu bringen.

9. Die Einheit des Leibes Christi ist eine Einheit des Wirkens und der Leitung. Durch die Charismata wird der Leib Christi gewirkt und wirkt er zugleich den Leib. Die Leitung dieses einheitlichen Wirkens und Gewirktwerdens hat Christus. Er gehört dem Leibe als vornehmstes Glied an, ist ihr also in gesellschaftlicher Weise verbunden; was er wirkt, wirkt er durch die Glieder der Kirche, wirkt er also auch gesellschaftlich.

10. Die Einheit des Leibes Christi ist eine Einheit der einzelnen Glieder mit Christus. Aktiv besteht sie in der Mitwirkung mit Christus am Heil der Mitchristen, passiv in der Erfahrung einer gleichen Fürsorge vonseiten Christi durch die Mitchristen. Man kann sie als Einheit der Werkzeuglichkeit bezeichnen.

11. Die Einheit des Leibes Christi ist eine Einheit der Kirche als Gesamtperson mit Christus. Das Leibsein der Kirche ist vor dem Gliedsein der einzelnen, wie auch die Gnadengaben als Gesamtausstattung an die ganze Kirche übermacht werden, bevor die einzelnen davon ihren Teil erhalten.

12. Unter vierfacher Rücksicht bezeichnet die Schrift Christus als das Haupt dieses Leibes: „Unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhaltens, der Herrschaft, des Vorranges und des Inbegriffs" (141). Er hält die Kirche zusammen, indem er ihre Einheit bewirkt, äußer-

[3] Leib Christi, Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens. 8° (202 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M. 3.60

lich durch die „Bänder und Gelenke" der von ihm bestellten Träger der kirchlichen Ämter. Er ist ihr Herrscher, denn sie ist ihm zu Gehorsam verpflichtet. Er hat den Vorrang, da er als der Würdigste herrscht. Er stellt den Inbegriff ihres Lebens dar, weil er die „Fülle" aller Gaben besitzt und seine geistigen Güter (nicht sich selbst oder seinen pneumatischen Leib!) in die Kirche ergießt.

Nach diesen Ausführungen kann man den Leib Christi als ein gesellschaftliches Beziehungsgefüge der Christen mit Christus und den Christen auf übernatürlich-charismatischer Grundlage umschreiben. Charisma wird dabei nicht als persönliche Heiligungsgnade, auch nicht notwendig als Wunderkraft, sondern zunächst als zur normalen Ausstattung des Christen gehörende übernatürliche Befähigung zum Dienst an der sichtbaren Gemeinde und ihren Mitgliedern verstanden. Daß Deimel für dieses übernatürliche Gesellschaftsgebilde den Ausdruck „Gesamtperson" gebraucht und den Heiligen Geist den „Träger des Selbstbewußtseins der Kirche" nennt, daß er von Christus als einem dem Leib Christi „innerlich gegenwärtigen", „leitenden und führenden persönlichen Mittelpunkt" spricht, scheint einer genaueren Abgrenzung gegen allzu eigentliche oder allzu uneigentliche Auslegung bedürftig. Die Frage nach dem Sinn dieser den Kern des Problems berührenden Bezeichnungen sowie die wohl zuzugebende Abhängigkeit des Verfassers von bestimmten gesellschaftsphilosophischen Anschauungen läßt auch nach Deimel noch Raum für weitere Untersuchung und Klärung.

Möglicherweise ist diese Klarheit weder auf schrifttheologischer noch auf patristischer Grundlage zu erreichen. Wir müssen vielleicht mehr als bisher die Tatsache berücksichtigen, daß in den schriftlichen Quellen und Zeugnissen der Überlieferung über den mystischen Leib Christi noch nicht alles gesagt ist. Das zeigt z. B. die Arbeit von J. Rinna[4]. Ambrosius hat die paulinischen Gedanken weniger wissenschaftlich als seelsorglich-rednerisch aufgegriffen und namentlich die Einheit mit Christus, die auch die Heiden umfassende Universalität, die in Maria vorgebildete Mütterlichkeit der Kirche wechselvoll ausgeführt. Statt neue Gesichtspunkte hinzuzufügen, hat er sich damit begnügt, die bis dahin herausgearbeiteten weiter zu geben. Er ist Zeuge dafür, daß der Begriffsinhalt des Wortes „mystischer Leib" bei den Kirchenvätern Schwankungen unterliegt. Aus ihm wird aber auch deutlich, wie sehr bei den Vätern hierarchische Kirche und mystischer Leib im Zusammenhang gesehen, wie wenig sichtbare und unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen getrennt, geschweige denn in Gegensatz zueinander gebracht werden.

Erst Luther hat ihren Unterschied zur Unvereinbarkeit gesteigert. Über seine geistesgeschichtliche Entwicklung bis zu dieser Phase gibt die Studie von W. Wagner[5] äußerst wertvolle Aufschlüsse. Wagner zeigt, wie der Luther der Frühzeit in den Enarr. in Ps. und den Dictata super Psalterium den mystischen Leib Christi noch katholisch auffaßt und die Vorstellung vom Corpus Christi mysticum mit dem Begriff der hierarchischen Kirche verbindet. Sogar seine Polemik gegen die Laster der Priester und Bischöfe und gerade sie verrät seine Überzeugung von der hohen Bedeutung der Amtsträger als bevorzugter Glieder des mystischen Leibes. Die kommende Entwicklung meldet sich allerdings insofern schon an, als Luther die Hierarchen einseitig als Lehrer des Wortes betrachtet. — Erst in den Schriften seit 1518 ist eine große Veränderung bemerkbar. In der Ablaßschrift von 1518 begründet Luther seine Lehre von der geistigen Gütergemeinschaft mit dem Corpus Christi mysticum als der Communio Sanctorum. Die Eucharistiepredigten von 1519 setzen Corpus Christi mysticum, Communio Sanctorum und Ecclesia gleich. Die zweite Psalmenerklärung von 1519—21 zeigt die innere Verbindung von Corpus Christi mysticum und Anrechnungstheorie der Gerechtigkeit Christi. „Von dem Papsttum zu Rom" (1520) schließt aus der Tatsache, daß Christus durch einen wirksamen Gnadeneinfluß Haupt der Christen ist, der Papst könne nicht Haupt der Kirche sein, da er als Mensch einen solchen Gnadeneinfluß weder ausübe noch auszuüben imstande sei. In der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" (1520) wird aus dem Wesen des Corpus Christi mysticum die Gleichheit aller Christen, und aus der Gleichheit aller Christen das allgemeine Priestertum gefolgert. „De captivitate Babylonica" leugnet die Sakramentalität der Ehe und läßt das Wort vom „Sacramentum magnum" (E 5, 32) nur vom Verhältnis Christi zu seiner Kirche gelten. Die Eucharistiepredigten seit 1520 verkünden eine Eingliederung in den mystischen Christus nicht durch eine objektiv-sakramentale Wirkursächlichkeit des Abendmahles, sondern durch den Glauben an die Einsetzungsworte. Damit ist die Entwicklung von der „hierarchischen" zur „evangelischen" Auffassung vom Corpus Christi mysticum beendet. Sie ist wahrscheinlich nicht ganz ohne den Einfluß von Hus vollzogen worden, dessen Traktat „De ecclesia" Luther am 3. Oktober 1519 nachweisbar in Händen hält. In der Ablehnung der Hierarchie und der Annahme eines nur unsichtbaren Corpus Christi mysticum gehen beide einig. Im übrigen bestehen wesentliche Unterschiede: für Hus ist Kirche und Corpus Christi mysticum die Gesamtheit aller Vorherbestimmten, für Luther die Versammlung aller Gläubigen. Für den einen bildet das einigende Band der jenseitige ewige göttliche Ratschluß, für den andern das in der Zeit wirkende und durch die fides fiducialis ergriffene Gotteswort. Da aber nicht alle schon jetzt Gläubigen endgültig vorherbestimmt und nicht alle endgültig Vorherbestimmten schon jetzt gläubig sind, ist die lutherische nicht die hussitische Kirchengemeinde. Aber die Verinnerlichung des Corpus Christi mysticum, die beide anstreben, verkehrt sich bei Luther ins Gegenteil: die angebliche Verinnerlichung wird eine tatsächliche Veräußerlichung; denn wenn Luther auf Grund seiner Vereinigung mit Christus zu einer bloß äußeren Anrechnung der Gerechtigkeit Christi gelangt, ist die Vereinigung, so wie er sie versteht, überhaupt keine wahre Vereinigung, sondern nur eine fingierte.

Zum Unterschied von dieser klaren Scheidung der philosophisch-theologischen Fronten bemüht sich Otto

[4] Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim heiligen Ambrosius. 8° (174 S.) Roma 1940, Scuola Salesiana del Libro. Lire 24.—

[5] Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim jungen Luther. Zeitschrift für katholische Theologie 61 (1937). 29—99; auch als Sonderdruck erschienen.

Iserland[6], mit seinen internationalen Mitarbeitern eine Art geistiger Übersetzungsarbeit zu leisten. Er will dem ökumenischen Gesprächspartner, an den er sich wendet, entgegenkommen; er will ihm ein von der theologischen Schulsprache freies Verständnis der katholischen Stellung in der Kirchenfrage ermöglichen. Ohne jede Beimischung von Polemik werden Themen wie „Der mystische Leib Christi und seine sichtbare Manifestation", „Das christliche Menschenbild in der Liturgie . . .", „Der Kult der Kirche in seiner Gestaltungskraft für das soziale Leben", „Natur und Gnade", „Die natürlichen Ordnungen in ihrer schöpfungsgemäßen und heilsgeschichtlichen Bedeutung" behandelt. Das Dogma der Kirche erscheint in seinem Lebenswert. Es zeigt seine Ausstrahlungen auf die verschiedenen individuellen und sozialen Lebensbereiche. Dieses Vorangehen ist aus guten Gründen gewählt, denn der Herausgeber hat im ökumenischen Gespräch konkrete Erfahrungen. Eben deswegen ist aber auch nicht anzunehmen, daß er seinen Weg über die mehr grundsätzlich klärende, zwar scheidende und zur Entscheidung nötigende, aber mit „apologetischer" Methode nicht ohne weiteres identische Art der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus stellt.

Indem Iserland die Kirche für Protestanten mit Vorzug unter der Sicht des Corpus Christi mysticum darstellt, lenkt er ebenso wie Wagner die Aufmerksamkeit auf eine von katholischen Theologen noch wenig beachtete Fährte. Die Idee des Corpus Christi mysticum ist nicht nur ein Eckstein für die Lehrgegensätze bezüglich dieses besonderen Gegenstandes, an ihr werden tiefe Wesensunterschiede des Katholizismus und Protestantismus überhaupt offenbar. Der Protestantismus lehnt die „Veräußerlichung" des Corpus Christi mysticum zur hierarchischen Kirche ab und bildet in seiner Neigung zur Verinnerlichung die Vorstellung von der Gemeinde der Guten oder der Versammlung der Gläubigen, um allerdings doch wieder bei einer Veräußerlichung zu enden. Nach katholischer Auffassung verhalten sich hierarchische Kirche und mystischer Leib wie Außen- und Innenseite einer einzigen Wirklichkeit. Der äußeren Gliederung entspricht eine innere Differenzierung. Freilich kreuzt sich Sichtbares und Unsichtbares der Kirche insofern, als Amtsgnade und persönliche Heilsgnade nicht dasselbe sind und Heiligkeit des Amtes nicht selten mit Sündhaftigkeit des Trägers zusammentrifft. Die Sichtbarkeit der Kirche steht unter dem Zeichen der Menschwerdung und die Menschwerdung steht in dieser Ordnung unter dem Zeichen des Kreuzes. Darum ist ihre Fortsetzung in der Kirche nicht nur Angleichung des Menschlichen an das Göttliche, sondern zugleich Auslieferung des Göttlichen an das Menschliche bis zu einer von menschlichen Unzulänglichkeiten belasteten Daseins- und Gesellschaftsform.

Joseph Loosen S. J.

GERMANENFORSCHUNG

In den Norwegischen Königsgeschichten hören wir von Halldor Snorrison, einem Gefolgsmann König Haralds, der sich mit seinem Herrn verfeindet und von ihm getrennt hatte. Einer seiner Schüler traf einst den König und erzählte in der Halle von den Abenteuern seines Lehrers so getreu, daß der König ihm das Lob spendete: „Kein Wunder, daß du so gut davon Bescheid weißt, wenn du sie von jenem Mann hörtest." Unbestechliche Sachlichkeit erwarteten also die Germanen vom Sagaerzähler, auch wenn persönliche Gegensätze das Freundschaftsverhältnis zerstört hatten. Wie bei Tacitus (Hist. I 1) hatte bei ihnen nicht Gehässigkeit oder Kriecherei das Wort, sondern die Pflicht lauterer Wahrheit. Solch edle Zuverlässigkeit sollte alle auszeichnen, die in unsern Tagen sich mühen, den Geist unserer Vorfahren darzustellen und wieder zu erwecken.

Freilich steht dieses Streben vor der Schwierigkeit, aus der ebenso breiten wie dunklen Fülle von oft nur andeutenden Quellen die eigentümliche Art der Germanen herauslösen zu müssen. Es handelt sich überdies nicht so sehr darum, die Tatsachen in ihrem Ablauf festzustellen, sondern ihre Seele mit all ihren Äußerungen und in ihrer Einheit zu erkennen.

Das höchste Ziel der Forschung, aus dem Vergleich mit andern Ur- und Kulturvölkern das Besondere des Germanen zu bestimmen, ist bisher nur in Ansätzen angestrebt worden. Darum begegnet es dem Leser oft, in Darstellungen germanischer Kultur als nordische Errungenschaften solche Lebens- und Gesellschaftsformen bezeichnet zu sehen, die weit über den Kreis unserer Vorfahren hinausgehen. So schreibt etwa Wüllenweber[1]: „Wo immer Gefolgschaft dieser Art in Geschichte und Vorgeschichte feststellbar ist, da hat mit Sicherheit Nordische Rasse gelebt und aus dem Gesetz ihres Blutes diese Gemeinschaftsform geschaffen." Mit dem Wort „dieser Art" ist allerdings die Wahrheit des Satzes gesichert. Jedoch könnte nur aus dem Vergleich mit andern Formen eines Männerbundes dieses Besondere klargelegt werden. Ganz allgemein werden wir die Art germanischen Volkstums nur in der Verbindung mit andern Völkern erforschen müssen; gewiß ohne deswegen gezwungen zu sein, die Hochschätzung unserer Vorfahren herabzumindern. Was Fr. R. Schröder, Cloß, Koppers u. a. in dieser Beziehung an Ansätzen bieten, beweist dies zur Genüge.

Lebhafter und grundsätzlicher behandelt die Forschung der Gegenwart den Zusammenstoß der Germanenwelt mit dem Christentum. Verwickelt wird die Frage durch die Tatsache, daß der christliche Geist in die griechisch-römische Kultur hineingearbeitet war. Nach einer Reihe einzelner Untersuchungen und mehr grundsätzlicher Erörterungen der letzten Jahre hat zuerst K. D. Schmidt sich an die Arbeit gemacht, die Gesamtquellen zu einer Darstellung „der Bekehrung der Germanen zum Christentum" zu verarbeiten, wovon der erste Band über die Ostgermanen erschienen ist[2]. Er berichtet von der Germanenmission im Urteil der Vergangenheit und in der gegenwärtigen Auseinandersetzung, gibt ein Bild der germanischen Religion und religiösen Kultur und

[6] Die Kirche Christi. 8° (295 S.) Einsiedeln 1940, Benziger. Geb. M. 7.20

[1] Germanische Jungmannschaftszucht. III. Die Fürstengefolgschaft. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. Fritz Wüllenweber. 8° (105 S.) Hamburg 1939, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. M 1.60.

[2] Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum. Der ostgermanische Arianismus. Von Kurt Dietrich Schmidt. gr. 8° (IX u. 442 S.) Göttingen 1939, Vandenhoeck & Ruprecht. Geb. M 17.80.

legt eingehend die Deutungen vor, die sie heute erfahren.

Die so gegensätzlichen Ansichten sind zum Teil aus den verschiedenen Weltbildern, die die Gelehrten in sich selbst tragen, vor allem aber daraus zu erklären, daß es so schwierig ist, Zutritt zu dem innern Geist der Quellen zu finden, besonders derjenigen, die uns die Germanen selbst in ihren Liedern und Sagas bieten. Sie sind weder geordnete Lehrgebäude noch Geschichte in unserem Sinn. Die Auffassungen unserer Vorfahren sind mit lebendiger Unmittelbarkeit gegeben. Da ihr Leben so verschieden von dem unsern war, bedarf es mühsamer und geduldiger Einfühlung in ihre ganze Art.

Eine der folgenschwersten Fragen ist z. B. die, daß wir auf den ersten Blick bei den Germanen eine vollkommene Trennung von Religion und Sittlichkeit zu beobachten glauben, ja daß ihre sittlichen Urteile nicht auf den Gegensatz Gut — Böse, sondern auf das Freund-Feind-Verhältnis aufgebaut und damit nur auf die Gemeinschaft bezogen zu sein scheinen. Damit ist „gut" alles dasjenige, was dem Menschen, in der Germanenwelt genauer dem in der Sippengemeinschaft (und Gefolgschaft) streng gebundenen Glied, frommt; „böse", was ihn in ihr verletzt und vernichten will. Wie wir heute diese Worte und Tatsache auffassen, bedeutete dies so viel als behaupten, daß Sittlichkeit in christlichem, ja in modernem Sinn dem Germanen fremd geblieben sei. Es ist einleuchtend, wie grundstürzend eine solche Tatsache wäre und wie sie manche Aufstellungen der Gegenwart erklärt.

Der Weg, diese bei Schmidt ungelöste Frage zu erhellen, mag seinen Ausgang bei Ulfila nehmen, der in seiner Bibel das „Gut" und „Böse" der Heiligen Schrift mit „sels" und „unsels" (selig, unselig) übersetzt. Damit werden wir an Grönbech[3] erinnert. Er baut die geistige Welt der Germanen auf den Begriff des Heiles auf. Heil und Unheil, heilig und unheilig sind dasselbe wie selig und unselig. Heil ist der von der Sippe getragene Mensch, wenn er Friede und Ehre besitzt, die das Heil ausmachen. Der moralische Wille geht darauf, diese beiden Güter zu erhalten oder zu erwerben. In der Sippe lebt diese Ordnung, die nicht eine Summe von Bestimmungen darstellt, sondern die lebendige Gemeinschaft in ihrem Tun und Sein ist. Eine Folge davon ist z. B. die grundsätzliche Scheidung von ehelichen und unehelichen Nachkommen. Das mit einer Magd gezeugte Kind ist und bleibt außerhalb der Ordnung. Ihm haftet ein Makel an, der kaum, schwer selbst in dessen Nachkommen je vergessen wird. Was gegen diese lebendige Ordnung verstößt, ist Schuld. Sie pflanzt sich meist furchtbar fort und fordert Rache, die die Ehre und das Heil wiederherstellen muß.

Schützer und Bürge des Heils ist der Gott. Heil und Unheil, heilig und unheilig, selig und unselig sind also im Grund religiöse Begriffe. Was also zuerst eine Umwälzung unserer ganzen religiös-sittlichen Ordnung zu sein schien, offenbart sich damit als eine überaus tiefsinnige Überzeugung, in der weder die Personen selbstherrlich ihren Wirkungskreis bestimmen, noch eine Summe von unpersönlichen Gesetzen herrscht. Das ganze Leben ist religiös geweiht. Gott trägt das Heil, rächt Friedensstörung und verwirft den Ehrlosen.

Diese Ordnung gilt für den friedlichen Siedler so gut wie für den Krieger. Dafür sei Totila, der vorletzte König der Ostgoten, Zeuge. Er hatte einen tapferen Krieger wegen der Vergewaltigung einer Römerin zum Tod verurteilt. Da seine vornehmen Freunde für ihn sprachen, erwiderte ihnen der König: „... Ich mahne euch, daß ihr nicht durch die Schuld eines einzelnen euer Heil gefährdet und, selbst unschuldig, mitbüßen müßt.... Gott hat uns für unsere Vergehen genug gestraft und unser Geschick günstig gewendet. Durch Gerechtigkeit unsern Sieg zu erhalten, ist wichtiger als ihn gefährden, indem wir uns durch Ungerechtigkeit selbst schädigen. Denn nichts, gar nichts nützt es, daß der, welcher Unrecht und Gewalt verübt, sich in Schlachten auszeichnet; denn das Kriegsglück wird durch den Lebenswandel eines jeden einzelnen gefördert oder vernichtet"[4].

Dennoch ist die Anschauung der Germanen über Heil, Sittlichkeit, Schuld, Gott noch durch manche Dunkelheit getrübt. Wer sich in ihre Auffassungen vertieft und sie mit den griechisch-römischen Lehren von der Welt (Kosmos = Schmuck, Ordnung!), der Schuld und Gotteslehre vergleicht, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ganz ähnliche Verhältnisse obwalten[5]. Auch hier ist der Mensch mehr „kosmoseingebannt" als „weltüberlegen"; auch hier zeigt es sich, daß der Angelpunkt einer vollkommeneren Welterklärung in einem neuen Gottesbegriff liegt. Über die Erkenntnis des Göttlichen, das sich unklar zwischen Eingott-, Vielgott-, Schicksalsglauben bewegt (der Name Gott ist im Germanischen Neutrum), führt nur die neue christliche Offenbarung mit ihrer bestimmten Lehre vom persönlichen Gott, seiner Schöpfung, dem dem Menschen eingepflanzten und durch das von Gott gesprochene Wort neugeschenkten Sittengesetz, der Sünde als persönlicher Beleidigung, der Notwendigkeit und Tatsache der Erlösung durch den Gottmenschen. Es wäre eine verdienstliche und lohnende Aufgabe, das Christentum als Neuheitserlebnis auch für die germanische Welt darzustellen. Dabei ergäbe sich allerdings, daß diese in höherem Maß, als es wenigstens beim fortgeschrittenen antiken Heidentum der Fall ist, auf das persönliche Verhältnis Gottes zum Menschen, zu Sippe und Stamm gegründet ist.

Nachdem Schmidt die Grundlagen der Bekehrung bloßgelegt hat, geht er daran, das Schicksal des Christentums unter den Ostgermanen zu schreiben. Der gesamte Quellenbefund ergibt ein sicheres Bild, in dem Ulfila der Angelpunkt ist. Indes beruht seine Wirksamkeit doch mehr auf seiner Sprachleistung der Bibelübersetzung, als, wie Schmidt will, auf dem Missionswillen, den er selbst in sich trug oder den von ihm geführten Kleingoten eingepflanzt hätte.

Dennoch findet das Werk Schmidts, von dem von

[3] Kultur und Religion der Germanen. Von Wilhelm Grönbech. 2 Bde. gr. 8° (343 u. 337 S.) 2. Aufl. Hamburg 1937/39, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 24.—

[4] Nach Prokop, De bello gothico III 8.

[5] Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. Von Karl Prümm S. J. gr. 8° (XVIII u. 500 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. M 10.80. Das Werk ist durch Tatsachenfülle und klare Unterscheidung des Alten und Neuen gleichermaßen ausgezeichnet.

jetzt an alle ausgehen müssen, eine Begrenzung, wenn vom Übergang zur katholischen Kirche die Rede ist. Für ihn wird erst in der Reformation die Vermählung des christlichen und germanischen Geistes vollendet. Dies ist um so merkwürdiger, als er durchaus sieht, daß für den gemeinschaftsverbundenen Germanen die „individuell denkende Kirche" (186) eine Krise bedeutete. Nun kann man zugeben, daß das Christentum, auch in der arianischen Form, die Einzelpersönlichkeit reiner betonte, als vor allem die nordischen Quellen uns sehen lassen. Gleichwohl wird auch da der Selbstbestimmung des einzelnen Rechnung getragen. Selbst den zum Christentum übergetretenen Mann, der also die religiöse Gemeinschaft verlassen hat, schützt die heidnische Sippe, wenn sie auch nach Einheit strebt. Das beweisen die Vorgänge bei den Anfängen der Gotenbekehrung und auf dem Allthing der Isländer im Jahr 1000. Entscheidend für die vorliegende Frage scheint uns zu sein, daß gerade das katholische Christentum die Gemeinschaft, auch die sichtbare, grundsätzlich betonte. Wer immer die starke Sippen- und Stammesgebundenheit der Germanen berücksichtigt, müßte folgerichtig sagen, daß darum das Christentum nur in der katholischen Form eine Vermählung des germanischen und christlichen Geistes darstellen könnte. Wenn wir auch nicht der Meinung sind, daß diese Frage eine entscheidende Rolle bei der Bekehrung und dem Fortleben germanischen Geistes gespielt habe, wird doch die Rücksicht hierauf das Urteil beeinflussen und z. B. bei dem Übertritt der arianischen Westgoten zum katholischen Glauben eine andere Bewertung begründen. Daß auch die katholische Kirche menschlich an die Zeit gebunden war und stets den Menschlichkeiten Zoll zahlte, wird man bereitwillig zugeben, aber davon nicht das grundsätzliche Urteil abhängig machen [6].

Fast gleichzeitig mit der letzten Lieferung des Schmidtschen Werkes erschien noch ein zweites Buch über die Ostgermanen und ihren Arianismus [7]. Giesecke und Schmidt ergänzen sich. Jener legt das Hauptgewicht auf die arianische Lehre, wie sie von Ulfila und seinen Anhängern und Nachfolgern geformt, weitergebildet und behauptet wurde. Gründlicher und zuverlässiger schildert Schmidt den Verlauf der Bekehrung; man muß ihm Recht geben, wenn er den Untergang des vandalischen, ost- und westgotischen, burgundischen Volkes nicht aus dem Übertritt zur katholischen Lehre ableitet. Nach Giesecke haben Halbblüter diesen Glaubenswechsel verschuldet, wobei er vergißt, daß der von ihm gefeierte Ulfila, der den germanisch-arianischen Glauben formte, doch auch „Halbblut" war. Er sieht hingegen wohl richtig, wenn er den vandalischen Arianismus als echte Lehre Ulfilas erweist, während Schmidt einen Einfluß anderer Arianer, der illyrischen Homöer, behauptet. Dadurch würde dieser Glaube näher an die eigentliche Lehre des Arius herangerückt.

Um Giesecke recht zu beurteilen, ist als Vorbedingung die Erkenntnis wichtig, daß er die germanische Religiosität als eine Art heroischen Atheismus, oder besser gesagt, eines heroischen Selbstgottglaubens faßt, ähnlich wie Naumann, der wohl dabei von Heidegger oder den in der Zeit liegenden Voraussetzungen seiner Philosophie abhängig ist. In seinen Untersuchungen über das arianische Christentum zeigt er großen Scharfsinn, ohne daß man freilich die Sicherheit bekäme, daß er allenthalben die dogmatischen Unterscheidungen innerhalb der so verwickelten Lehren genau bestimmte. Dies macht sich vor allem geltend bei der Darstellung der katholischen Lehre, die nach ihm erst durch Athanasius den Charakter einer eigentlichen Erlösungsreligion bekommen habe.

Der Leser erwartet natürlich in diesem Werk eine Stellungnahme zu der heute vielfach auftretenden Behauptung, daß sich die Germanen in der arianischen Form des Christentums eine artgemäße Lehre geschaffen hätten. Hier liegt denn auch der Schwerpunkt der Forschungen. Giesecke sagt, daß Ulfila und seine Schule Christus nicht als Erlöser, sondern als Kämpfer für das Gute ihrem Volk vorgestellt hätten. Nicht der Kreuzestod, sondern sein Vorbild ist das Entscheidende. Christus ruft zum Heil; er vermittelt es nicht durch Sühnen der Schuld. Damit entspricht Christus der Gefolgschaftslehre der Germanen. So wird er auch in seinem Wesen richtig bestimmt als der innerlichst abhängige, wesensnahe Sohn des Vaters, der allein Gott im Vollsinn des Wortes ist. Der Heilige Geist nimmt die dritte Stelle ein. Dagegen sei die katholische Gotteslehre reichlich unbestimmt. Es ist Giesecke wohl unbekannt, wie die arianische Theologie aus der östlichen Darlegung der innergöttlichen Ausgänge stammt, während der Römische Katholische Glaube an der Lehre der Heiligen Schrift festhält und allmählich auch die wissenschaftliche Formel für die innergöttlichen Beziehungen und die Unterscheidung von Natur Gottes und Personen findet. Bei Ulfila tritt hinzu, daß aus der germanischen Gedankenwelt sich das Vater-Sohn-Verhältnis als anschauliche Form darbot und auch eine (mindere, aber doch wahre) Göttlichkeit des Sohnes zu sichern schien, wie auch Schmidt sagt. Während wir so die germanische Lehre in ihrem Ursprung und als Irrtum sehen, müssen wir Gieseckes Aufstellungen über die Aufgaben Christi als irrig auch für den Arianismus zurückweisen. Christus war Gefolgsherr und Vorbild; doch war er auch Erlöser. In den dogmatischen Kämpfen etwa des Avitus mit dem Burgunderkönig Gundobad oder im Vandalenreich machen die Vertreter der katholischen Lehre immer geltend, daß die Wesensbestimmung des Sohnes durch die Arianer die Erlösung in Frage stelle und unmöglich mache. Sie konnten einen solchen Gedanken nicht vorbringen, wenn sie nicht hofften, dadurch die Germanen zum Nachsinnen aufzufordern, die selbst an die Erlösung durch Christus glaubten. Ferner: Ulfila und seine Schule stützen sich stets auf die Heilige Schrift, die doch ganz durchtränkt ist von den Gedanken der Sünde, der Erlösungsnotwendigkeit, der Erlösungstatsache, des Heiles. Sie nennen ihn auch Erlöser; der Kreuzestod wird von ihnen nicht

[6] Wenn Schmidt sich entrüstet über die Strafbestimmungen der spanischen Landeskonzilien, die ein Verbrechen eines Bischofs nur dann bestrafen, wenn es an einem Glied des Adels verübt wird, vergißt er wohl einen Unterschied zu machen zwischen der sittlichen Bewertung und der äußern Strafe, die bei Römern und Germanen nicht demokratisch gleich, sondern nach Ständen abgestuft wurde, also zeitgebunden war.

[7] Die Ostgermanen und der Arianismus. Von Heinz-Eberhard Giesecke. gr. 8° (222 S.) Leipzig 1939, Teubner. Brosch. M 10.—

unterschlagen, wie denn auch Chrysostomus in seiner Predigt an die Goten (MG 63, 499) vom Kreuz spricht und die Schicksalslehre bekämpft. Auch der Arianismus war eine Erlösungsreligion und seine Zuordnung zum Germanentum kann also nicht als artgemäße innere Verwandtschaft angesehen werden. Seine Ausbreitung erklärt sich vielmehr aus dem Zeitpunkt und den Umständen der Berührung Ulfilas mit den Lehren der oströmischen Welt und dem anschaulichen Bild des Vater-Sohn-Verhältnisses. Wer das Blickfeld erweitert und die unmittelbare Annahme des katholischen Glaubens durch andere Germanenstämme berücksichtigt, wird sich leicht überzeugen, daß von einer naturgemäßen Hinordnung des Germanen zur Lehre Ulfilas nicht gesprochen werden kann.

Leicht stellen sich auch bei der Forschung innerhalb der germanischen Gedankenwelt Verzeichnungen ein, wenn eine zu schmale Grundlage bei der Betrachtung der Quellen gewählt wird. Wer Einzelfragen vollkommen beantworten will, darf keineswegs den Anschluß an das Gesamtgebiet verlieren. Ein sprechendes Beispiel dafür bietet Naumann[8] in seiner neuen Darstellung des Gefolgschaftswesens, die durch die Quellensammlung Wüllenwebers (s. Anm. 1) dankenswert ergänzt wird. Auch wenn man die gelegentlichen Seitenhiebe auf die Kirche ganz übersieht, erkennt man doch sofort, wie die berechtigte große Begeisterung des Verfassers dazu führt, die Gefolgschaft so ausschließlich zu sehen, daß aus ihr die Geschichte Germaniens selbst wird (124). Daß die freien Gefolgschaften nur locker mit dem Volksleben verbunden sind, bemerkt er wohl, um es doch wieder zu vergessen, wenn er „das Weltprinzip der Germanen und ihre Metaphysik" in ihnen wurzeln läßt. Mag auch der irdische Kriegerbund eine Vorstufe des himmlischen sein, die Götterdämmerung, Ragnarök, erweist ihn doch als nicht endgültigen, geschweige denn umfassenden Ausdruck der germanischen Anschauung.

Ist nun Unkenntnis der Quellen oder sogar ein Handeln wider besseres Wissen die Ursache solcher Begrenzungen und Verzeichnungen? Keineswegs. Wenig kann heute so greifbar vor Augen führen, wie sich das Bemühen des Menschen so leicht einengt, als die Germanenforschung. Es scheint, daß nur ein Prüfstein einigermaßen davor bewahren kann: Aller Irrtum lebt, nach dem bekannten Wort, von dem Licht der Wahrheit, die in ihm enthalten ist. Wer diese in ihrer ganzen Kraft anzunehmen bereit ist, wird es am ehesten vermeiden, einseitigen Überzeugungen zu verfallen.

Hubert Becher S. J.

[8] Germanisches Gefolgschaftswesen. Von Hans Naumann. 8° (143 S.) Leipzig 1939, Bibliographisches Institut. Geb. M 2.60.

BESPRECHUNGEN

DAS RELIGIÖSE

Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie. Von Heinrich Knittermeyer. 8° (160 S.) Bremen 1939, Arthur Geist Verlag. Geh. M 3.60.

Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes. Untersuchungen von Ursula Steiff. 8° (78 S.) (Kulturphilosophische usw. Studien, hrsg. von Georg Burckhardt, Heft 12.) Würzburg-Aumühle 1940, Konrad Triltsch Verlag. Geh. M 3.—

Friedrich Nietzsches Werke und Briefe. Briefe 3. Bd.: Briefe der Basler Zeit. Hrsg. von Wilhelm Hoppe. 8° (533 S.) München 1940, Beck. Geb. M 16.50

Ders. Werke. 5. Bd.: Schriften der letzten Leipziger und ersten Basler Zeit. Hrsg. von Karl Koch und Karl Schlechta. 8° (525 S.) München 1940, Beck. Geb. M. 16.50

Der Begriff des Lebendigen in Diltheys Menschenbild. Von Franz Heider. (96 S.) (Neue deutsche Forschungen, hrsg. von Hans R. G. Günther und Erich Rothacker, Bd. 259.) Berlin 1940, Junker & Dünnhaupt. Geh. M 4.20

Reich Gottes und Menschensohn. Von Rudolf Otto. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (IX u. 326 S.) München 1940, C. H. Beck. Geb. M 12.50

Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Predigten von John Henry Kard. Newman; deutsch von Theodor Haecker. 8° (191 S.) Leipzig 1940, Jakob Hegner. Geb. M 5.30

Das Religiöse ist in der klassischen Tradition der Name für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Es hat darum zu seiner eigentlichen Form jene „Analogie", der das Vierte Laterankonzil (1215) den schärfsten Ausdruck gab: in einer „noch so großen Ähnlichkeit (und also Nähe und Einheit)" zu Gott die „je immer größere Unähnlichkeit (und also Distanz und Unterschied)" zu Ihm. Das „So groß" des Innewerdens innerhalb dieser Formel ist der besondere Akzent in der Fassung des Religiösen bei Augustinus: als „Leben im inneren Licht, durch das ... wir einsehen" (de ver. rel. 55; 113). Thomas von Aquin hingegen legt den Ton mehr auf das „Je immer Mehr" der sich-hingebenden (devotio) „Unterwerfung" unter das „Göttliche Über-hinaus" in aktivem Tun wie passivem Erleiden (S. th. 2, 2, q. 81, a. 3 und 4; ebd. q. 82, a. 1 ad 1). Indem aber die Reformation ausschließlich alles auf das wissende und bewußte Innewerden beschränkte, wurde das Religiöse zu einer identischen Qualität. Es ist nicht mehr in der Region der eigentlichen Transzendenz (gerade kraft der „Analogie"), sondern es wird zum Höchsten oder Zusammenschließenden der Immanenz.

Die erste Folge daraus ist das Religiöse, wie Knittermeyer es für Kant vorzüglich herauszeichnet. Zwar ist seine „kritische Philosophie" „Werkzeug", ja „ancilla" an der „Transzendenz" (11), aber indem „der Mensch sich selbst in Welt und Gott, Natur und Freiheit den Horizont seines Daseins erschließt" (153) und „nach oben sich in der Idee Gottes begrenzen und nach unten sich die Idee der Welt zu Grunde legen muß" (156). So erscheint zuletzt der hierin wirksame „kategorische Imperativ" „selbst als Gott", dem gegenüber „Gehorsam" und „Anbetung" sich ziemen (158 f.): weil im „Pflichtgesetz" „die Spannung zwischen Ich und Du" sich als das Letzte zeigt: „Gott bürgt für das Du, das Ich im kategorischen Imperativ anzuerkennen habe" (160). Die „Spannung" ist gewiß ein Rest der klassischen „Analogie", aber innerhalb des einen identen

„kategorischen Imperativ". Das Religiöse ist sein eindeutiges Soll.

Das Gegenbild ist dann das Religiöse bei Nietzsche, dem hassenden Gegenpol Kants. Ursula Steiff macht es, gegenüber Alfred Bäumler (der alles in den „Willen zur Macht" legt), an und für sich sehr einleuchtend, daß das Absolute für Nietzsche die „Triebheit" sei, während der „Wille zur Macht" und das „Dionysische" ihre zwei Seiten seien (6). Aber unwillkürlich transponiert sich für die Verfasserin das von ihr gewollte rein „Physiologische" in das, was sie in der mittleren Untersuchung selber „Heiliges Leben" nennt (16 ff.), so daß zwar nicht der „Wille zur Macht" als das Stärkere erscheint, aber das Dionysische. Und so ist es in der Tat bei Nietzsche. Die dunkeln, aber „heiligen" Mächte des „Werdens aus der Tiefe" haben bei ihm den Akzent. Zwischen Kant und Nietzsche hat sich das griechisch antik Religiöse aufgeteilt: seine Spannung zwischen dem ideal Olympischen und dem unterirdisch Dionysischen. So ist Kants Religiöses das „heilige Soll" und Nietzsches Religiöses in diesem Sinn der „heilige Trieb". — Das tritt deutlich aus den Basler Anfängen Nietzsches heraus, wie sie der vorzüglich redigierte dritte Briefband der Historisch-kritischen Gesamtausgabe enthält. Es ist die Zeit, wo Nietzsche mit aller Vergangenheit des gefeierten Philologen (bis zur geplanten Aufgabe seiner Professur) bricht, um sich ganz Wagner zur Verfügung zu stellen (der für ihn schlechthin „wie ein gutes Gewissen" ist; 304), — aber in der entscheidenderen Entdeckung des Dionysischen (260 ff.). Und dieses Dionysische wird so sehr für ihn das Absolute bleiben, daß auch Wagner vor ihm versinkt. Denn schon in diesen Briefen ist nicht eigentlich Wagner das Beherrschende, sondern der Rhythmus dieses Dionysischen selbst: in der „dynamischen Spannung" zwischen „schöpferischer Entwicklung" und „Verfall der Kräfte", wie Ursula Steiff es als Form des „Heiligen Lebens" zeichnet (16 ff.). — Dasselbe entwickelt sich aus den philologischen Arbeiten Nietzsches aus derselben Zeit: im fünften Band der Werke. Der „Schlag des rhythmischen Pulses" ist das eigentliche Wesen der Kunst (206): eine „verzauberte Welt", die „durch die Macht der Melodie und Rhythmik" erklingt (ebd.) Das ist Symbol für das Leben überhaupt: „die dunkle Macht ungeheurer Instinkte, unbewußten Wollens" (195). So findet sich denn auch in diesen rein philologischen Untersuchungen die tiefste Formel für das Dionysische: „Der Name Dionysos ist Zeus nychios, ‚nächtlicher Zeus'" (404). Das Dionysisch-Apollinische ist also eigentlich Dionysos-Zeus als Doppelgesicht des Zeus selbst: olympischer Tag und chthonische Nacht als innere Antithetik des Göttlichen. So hat Nietzsche recht, wenn er schreibt, daß man „mit vierundzwanzig Jahren das Wichtigste seines Lebens hinter sich" habe, und alles andere nur noch ein „zu Tage bringen" sei (252). Das Leben als „dionysisch" ist bereits im Nietzsche der Basler Anfänge geboren.

Die „Lebendigkeit" als Grundbegriff bei Dilthey gehört dann dazu. Denn, wie Heider zutreffend es darstellt, sagt das „Leben" bei Dilthey zuletzt und eigentlich die „Transzendenz": als „im Innern des Menschen erscheinendes Absolute" (67). So erscheinen von selbst die Farben des Religiösen im „Leben": als „Selbsthingabe und Aufopferung des Ich" in „aufrufender Besinnung" (68 ff.). Ja das Attribut der göttlichen Unberechenbarkeit selbst wird Qualität des Menschen: „der Mensch ist das Unvorhersehbare" (89).

Dieser restlosen Verweltlichung und Vermenschlichung gegenüber ist es verständlich, daß das „Heilige", wie Rudolf Otto, der jüngst verstorbene Religionswissenschaftler, es darstellt, selber zu einer „Fascination" für alle, auch und grad katholische, Kreise wurde (vgl. unsere „Religionsbegründung", Freiburg i. Br. 1923, 113 ff., sowie mehrfach in dieser Zeitschrift). Das Religiöse erscheint bei ihm als ein Objektives: als „Wertqualität" des tremendum und fascinosum: das absolut Erschreckende und Bezaubernde. Und so ist es zum Verwechseln ähnlich mit dem Offenbarungsgott des „Zornes" und der „Liebe", dem Furcht und Liebe als eine, wenngleich gegensätzlich geeinte, Antwort entsprechen. Aber das „Heilige" Ottos ist in Wirklichkeit nur ein „objektiver Modernismus": wie das Unendlichkeitsgefühl Schleiermachers den „subjektiven Modernismus" grundlegte. An Stelle des „Gefühls" ist der „Wert" getreten, — aber als eine Objektivität innerhalb des Subjektiven. Darum bleibt Otto, wie gerade sein Buch über das „Reich Gottes usw." zeigt, der alles rationalistisch zersetzende Religionswissenschaftler alter liberaler Schule, nur daß alles „relativ" gesetzt wird zur „Wertqualität" des „Heiligen". Das eigentlich Absolute ist die Korrelation zwischen einem subjektiven „charismatischen" Leben (in Nachfolge zu Holl) und der „Wertqualität" des Heiligen als seiner objektiven Form (in Ausbau der Religionsphilosophie von Fries). Die innere Gegensätzlichkeit des Lebens und Erlebens zwischen erschreckender Abgründigkeit und Höhe der Verzückung (wie es im Grunde die Art des Dionysischen Nietzsches ist) hat sich im „Heiligen" Ottos objektiv gesetzt: zur „Kontrastharmonie" zwischen „tremendum" und „fascinosum".

So muß man es Haecker wohl danken, daß er in der neuen Auswahl von Predigten Newmans das wahre Religiöse diesen Fehlgängen gegenüber lebendig deutlich macht: als Haltung zur objektiven „Religion..., wie sie ist" (57). Religiöses Leben ist, wie Newman es in diesen Predigten meisterlich veranschaulicht, offenes Auge und offenes Ohr und offenes Herz für die Geheimnisse Gottes, wie sie klar real an sich sind. Die Predigten stammen alle aus der anglikanischen Zeit Newmans (Haecker gibt leider keine Quellen an. Die Quellen sind die „Parochial and Plain Sermons": Bd. VI nr. 24, ebd. nr. 5, ebd. nr. 6, Bd. III nr. 12, Bd. II nr. 13, Bd. IV nr. 16, ebd. nr. 18, Bd. II nr. 19, Bd. IV nr. 11, ebd. nr. 19, Bd. VI nr. 7). In der Grundfassung des Religiösen geben sie den Newman, der in Folgerichtigkeit katholisch wurde. Doch die Predigt über die „Gemeinschaft der Heiligen" enthält noch den Standpunkt des Anglikaners, mit dem er sich gegen das Katholischwerden gerade zuletzt noch wehrte: den Primat der unsichtbaren gegenüber der sichtbaren Kirche. Man kann sie geschichtlich als Zeugnis des Kampfes nehmen, aber nicht übergeschichtlich als objektive Lehre.

E. Przywara S. J.

Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law (1686—1761). Von Konrad Minkner. 8° (163 S.) München 1939, Reinhardt. M. 4.80

William Law wird hier zum ersten Mal in einer deutschen Einzeldarstellung vorgeführt. Er war ein

Geistlicher der englischen Staatskirche und verlor seine Stelle, weil er als Jakobist Georg I. den Eid verweigert hatte. Er lebte dann für sich in seinem Geburtsort King's Cliffe und entfaltete eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit, die ganz im Dienst der Frömmigkeit stand. Nachhaltenden Einfluß übte er namentlich durch seine Frühwerke „A Practical Treatise upon Christian Perfection" (1726) und „A Serious Call to a Devout and Holy Life" (1729) aus, während seine späteren Werke bald vergessen wurden. Er trat besonders für die Bildung von Gesellschaften zur Pflege der Selbsterbauung und ernsten Heiligungsstrebens ein und hat dadurch dem Methodismus den Boden bereitet, wie es John Wesly selber bekennt. Persönlich neigte W. Law entschieden zur Mystik und steht in seiner Frühperiode unter dem Einfluß von Malebranche, Dionysius Areopagita, Ruysbroek, Tauler, Suso, Fénelon, Madame Guyon, Johannes vom Kreuz u. a. Es ist eine Streitfrage, ob W. Law schon in seiner Frühperiode als Mystiker anzusprechen ist. Minkner bejaht es. Eine starke Wandlung ging jedenfalls in ihm vor, als er später unter den Einfluß des deutschen Theosophen Jakob Böhme geriet, der durch ihn erst in England recht bekannt wurde.

Minkner, dessen eigene Richtung durch die Namen Heiler, Evelyn Underhill, Bremond gekennzeichnet ist, verfolgt den mystischen Entwicklungsgang nach den fünf Stufen, die E. Underhill in ihrem Werk „Mystik" (Dtsch. Ausg. E. Reinhardt, München 1928) aufgestellt hat. Die überragende Bedeutung dieses Werkes steht außer Frage, doch bemängelt David Knowles O. S. B. in seiner Schrift The English Mystics (London, Burns Oates & Washbourne LTD) mit Recht ihren zu weit gespannten Begriff der Mystik, der sich ja auch in der besprochenen Arbeit geltend macht. Das hindert nicht, Minkners Arbeit als eine bedeutende Leistung zu werten, die nicht bloß einen guten Einblick in die geistige Entwicklung des bedeutendsten englischen Mystikers des 18. Jahrhunderts und damit in die damalige englische Mystik überhaupt bietet, sondern auch die Eigenart der Mystik Laws innerhalb der christlichen Mystik zu bestimmen sucht. A. Pummerer S. J.

Mythos und Sage bei den Griechen. Von L. Radermacher. 8° (360 S.) Baden bei Wien 1938, R. M. Rohrer. M. 9.50; geb. 12.—

Da reine Spontanbildungen der menschlichen Geistesentwicklung etwas ganz Seltenes sind, vielmehr stets irgend welche Kontinuität des geistigen Stroms vermutet werden darf, wird man mit Interesse die Geschichte des Streites um den griechischen Mythos (ausgehend von der Auseinandersetzung Creuzer-Voß) und die vom heutigen erweiterten Blickfeld aus versuchte eigene Begriffsabgrenzung Radermachers lesen. Wir lesen sie in dem Kapitel IV: Mythos, Sage, Märchen. Die Zuordnung gerade dieser Begriffe lehnt sich an ein unlängst erschienenes Buch von E. Bethe an. Empirisch gesehen, liegen diese drei Schöpfungen bei den Griechen fast nie in Reinform vor. Darum bietet die Beschäftigung mit allem, was die Griechen hier hervorgebracht haben, so reizvolle Aufgaben der begriffsgeschichtlichen Analyse, die wiederum, wie Radermacher besonders an den Beispielen der Jason- und Theseuserzählung zeigt, sofort zu Aufgaben der literarhistorischen Untersuchung werden. Aber es ist doch wünschenswert, mit möglichst reinlich abgegrenzten Begriffen an die Sonderung der Elemente solcher Erzählungsstoffe heranzutreten. Bemerkenswert ist, daß für Radermacher die Sage notwendig an Geschichte anknüpft, während ihm als Mythos nur die Erzählung gilt, „in der Gegenständliches oder Gedachtes, das an die Problematik unseres Daseins rührt, in Form eines leicht faßbaren, menschennahen Geschehens begriffen und dargestellt erscheint" (67; vgl. besonders auch die Ausführungen S. 64, die das Bildhafte des Mythos noch mehr betonen). Demnach wäre doch der alte Creuzer wesentlich im Recht, wenn er zum Unterschied von Voß eine bewußte Gedankentiefe als Wesen des Mythos bestimmte, und es würde wohl auch letztlich allem Mythos ein didaktisches Ziel eigen sein — die „Problematik des Seins" setzt doch niemand bloß um der eigenen Erbauung willen in bildhafte Gestaltungen um. Mir scheint diese Begriffsbestimmung des Mythos, so wertvoll die damit herausgestellte Beobachtung auch ist, doch in etwa eine künstliche, jedenfalls subjektiv vollzogene Verengung zu bedeuten, was sich auch daran zeigt, daß Radermacher andere Schöpfungen (nicht nur die „Aretalogie", sondern so vieles „Novellistische", das aus niederen Sphären auf die Götter übertragen wurde, S. 75) etwas gezwungen vom „echten" Mythos zu unterscheiden sich genötigt sieht. Wer sich versucht fühlt, Mythos und Mythologom auf das Gebiet der christlichen Glaubenserkenntnis zu übertragen, mag von Radermacher lernen, daß eben das Bild beim Mythos das Entscheidende ist, während es bei allem, was es mit der „fides theologica" zu tun hat, auf die Sache ankommt. Bei allen Meinungsverschiedenheiten, die es unter Philologen noch über das Wesen des Mythos gibt, wird doch der Gegensatz zu geschichtlicher Wahrheit als dessen Eigentümlichkeit von allen hervorgehoben. K. Prümm S. J.

LITERATUR

Pave und Pero. Roman. Von Paula v. Preradovic. 8° (451 S.) Salzburg-Leipzig 1940, Otto Müller. Geb. 6. 50

Die Kraft und Farbe ihrer Lyrik, in der das leuchtend Malerische, Volle und Reiche ihrer dalmatinischen Heimat lebt, trägt auch dies Prosawerk der Dichterin. Malerisch im eigentlichen Sinn mag dann überhaupt die rechte Kennzeichnung des Buches sein, denn es hat mehr die Offenheit einer Erzählung als die Geschlossenheit eines Romans. In einer beglückenden Art sind die Menschen in die Landschaft hineingefügt: die beiden Liebenden Paula und Peter, ihre Kinder — selten ist Kinderleben mit den Eltern so geschildert worden —, die vielen Menschen, die ihnen gut sind. Schön und gütig ist das Buch, und man muß es doch auch traurig nennen. Unaufhaltsam, aber überzeugend und von Innen her erfüllt sich das Schicksal Paves, einer Liebenden, die zu zart ist oder einer Liebenden, die zuviel liebt, dem geliebten Mann das Leid ersparen möchte, es ihm nicht zutraut und gerade darin doch zu wenig liebt, zu wenig vertraut, einsam bleibt und Mann und Kindern das größte Leid antut. Paves Schwäche wird das Schicksal ihrer Familie, weil sie von Jugend an nie in der Kraft eines echt in Gott gegründeten religiösen Lebens stand. Paula v. Preradovic hat uns ein sprachlich sehr schönes und menschlich reiches Buch geschenkt.

H. Kreutz S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Adam, A., Spannungen und Harmonie. 8° (240 S.) Kevelaer 1940, Butzon & Bercker. Geb. 3.80 M.

Andersen, W., Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken der neuen Philosophie und Theologie. 8° (218 S.) Gütersloh 1940, Bertelsmann. 5.50 M.

Bachmann, L. G., Die andere Schöpfung. 8° (403 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 5.80 M.

Bommersheim, P., Von der Einheit der Wirklichkeit in der Heimat. 8° (60 S.) Erfurt 1940, Stenger. 2 M.

Casper, J., Berufung. 8° (231 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 3.90 M.

Claudius, M., Asmus und die Seinen. 8° (343 S.) Berlin-Steglitz 1940, Eckart. Geb. 7 M.

Doering, O., u. M. Hartig, Christliche Symbole. 8° (210 S.) Freiburg 1940, Herder. 3.20 M.; geb. 4.20 M.

Driesch, H., Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis. 8° (38 S.) Leipzig 1940, Pan-Verlag. Kart. 2.10 M.

Frank, W., Die deutschen Geisteswissenschaften im Kriege. 8° (31 S.) Hamburg 1940, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 1 M

Franke, H., Die frohe Botschaft. (80 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Kart. 3.80 M.

Georgi, Curt R. A., Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung. gr. 8° (110 S.) München 1940, Reinhardt. 4.50 M.

Giesen, A., Teutorische Stücke. Hymnen. 8° (51 S.) Krefeld 1940, Zelt-Verlag. Kart. 3.80 M.

Graber, R., Die letzten Dinge des Menschen und der Welt. kl. 8° (80 S.) Würzburg 1940, Echter. 1.20 M.

— Die Frohbotschaft vom sakramentalen Leben. kl. 8° (119 S.) Würzburg 1940, Echter. 1.20 M.

Grunsky, H. A., Jakob Böhme. 8° (47 S.) Hamburg 1940, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 1.80 M.

Guardini, R., Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. 2. Teil: Die Messe als Ganzes. 8° (140 S.) Mainz 1940, Grünewald. Geb. 3.50 M.

Hunger, K., u. Th. Langenmaier, Kurze Geschichte der deutschen Dichtung. gr. 8° (256 S.) Bamberg 1940, Buchner. Geb. 3.30 M.

Janeff, J., Dämonie des Jahrhunderts. 8° (360 S.) Leipzig 1939, Heling. Geb. 9 M.

Keseling, P., Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus „zwei Bücher von der Ordnung". 8° (253 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. 4.20 M.

Kirchhoff, K., In Paradisum. Totenhymnen. 8° (112 S.) Münster 1940, Regensberg. Kart. 2.50 M.

Königsberger Weisheiten. 8° (86 S.) Königsberg Pr. 1940, Gräfe & Unzer. Geb. 2.80 M.

Könn, J., Glauben und Lieben. gr. 8° (237 S.) Einsiedeln, Köln 1940, Benziger. Kart. 4.35 M.; geb. 5.20 M.

Koster, M. D., Ekklesiologie im Werden. 8° (170 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Kart. 3.30 M.

Krieck, E., Der Mensch in der Geschichte. gr. 8° (362 S.) Leipzig u. Frankfurt a. M. 1940, Armanen-Verlag. 7.80 M.; geb. 9 M.

Langenmaier, Th., Deutsches Schrifttum unserer Zeit. 3. Aufl. gr. 8° (132 S.) Bamberg 1940, Buchner. Geb. 2.70 M.

Leo der Große, Reden über Petrus. 8° (165 S.) Paderborn 1939, Schöningh. Geb. 3.80 M.

Mathis, B., Das katholische Kirchenrecht. 8° (661 S.) Paderborn 1940, Schöningh. 6 M.; geb. 7.80 M.

Mattiesen, E., Das persönliche Überleben des Todes. III. 8° (387 S.) Berlin 1939, de Gruyter. Geb. 4.80 M.

Meyer-Lüne, J., Gott über den Menschen. Skandinavische Erzählungen. 8° (256 S.) Berlin-Steglitz 1940, Eckart. Geb. 5 M.

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. [Vierteljahrsschrift des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Hrsg. von M. Bierbaum u. J. P. Steffes. 3. Jahrg. 1940. Heft 1—3.] Münster 1940, Aschendorff. 7.50 M.

Nestle, W., Vom Mythos zum Logos. gr. 8° (572 S.) Stuttgart 1940, Kröner. Kart. 15 M.; geb. 18 M.

Nietzsche, Fr., Werke und Briefe. V. Bd. gr. 8° (525 S.) München 1940, Beck. 13.50 M.; geb. 16.50 M.; Halbleder 19.50 M.

Pabel, R., Athos. Der heilige Berg. 4° (192 S.) Münster 1940, Regensberg. Leinen 7.60 M.

Pieper, J., Über Thomas von Aquin. 8° (77 S.) Leipzig 1940, Hegner. Geb. 2.50 M.

Rheindorf, K., Erde und Wind. (142 S.) Recklinghausen 1940, Bitter. Geb. 2.60 M.

Ritschl, O., Ethologie des sozialen und des persönlichen Menschenlebens. II. Bd. 8° (257 S.) Halle 1940, Akademischer Verlag. 8.40 M.; geb. 11.40 M.

Ritter, G., Machtstaat und Utopie. 8° (140 S.) München 1940, Oldenbourg. Kart. 4.50 M.

Rocholl, N., Die personale Würde der Frau. 8° (80 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2.10 M.

Scharfe, S., Deutsche Dorfkirchen. 4° (112 S.) Königstein u. Leipzig 1940, Langewiesche. Kart. 2.40 M.

Scherer, R., Christliche Weltverantwortung. 8° (197 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.20 M.

Schlink, E., Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. gr. 8° (428 S.) München 1940, Lempp. 10 M.; geb. 11 M.

Schott-Volksschott (Feldgrau). 24° (480 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 1.50 M.

Simon, P., Zur natürlichen Gotteserkenntnis. 8° (92 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2.40 M.

Smits van Waesberghe, M., De Geest van Sint Ignatius in zijn Orde. (408 S.) Utrecht 1940. Het Spectrum.

Spiegel, J., Das Markusevangelium. gr. 8° (208 S.) Mainz 1940, Grünewald. Geb. 6.70 M.

Taeger, F., Das Altertum. Geschichte u. Gestalt. II Bde. gr. 8° (471 u. 465 S.) Stuttgart 1940, Kohlhammer. Geb. 18 M.

Wessely, Fr., Leben aus Gott und für Gott. 8° (264 S.) München 1940, Kösel & Pustet. Geb. 4.50 M.

Wibbelt, A., Missa Cantata. 8° (151 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Geb. 3.75 M.

Wiese, L. von, Homo sum. (148 S.) Jena 1940, Fischer 7.50 W.; geb. 9 M.

Wilm, H., Leo Samberger, ein deutscher Bildnismaler. gr. 8° (78 S.) Berlin, Rembrandt-Verlag. Kart. 2.25 M.; Leinen 3.50 M.

Wyneken, G., Weltanschauung. 8° (400 S.) München 1940, Reinhardt. 6 M.; geb. 7.80 M.

Zinkler, A., Die Klosterkirche in Trebnitz. gr. 8° (184 S.) Breslau 1940, Korn. 6 M.; geb. 7.50 M.

Seelsorge und kirchliche Verwaltung im Krieg

Gesetze, Verfügungen und Richtlinien

Sachlich zusammengestellt und mit Begleittext herausgegeben

von Dr. Konrad Hofmann

Oktav. 332 Seiten. 2.40 M.; geb. 3.60 M.

„Der Verfasser hat im ersten Teil des Werkes, betr. ‚Seelsorge', die von den Bischöfen und Bischöflichen Ordinariaten für die Kriegsverhältnisse erteilten Weisungen, Dispensen und Vollmachten für die Seelsorge in der Heimat, die seelsorgliche Betreuung der Soldaten, der Rückgeführten und Gefangenen großenteils im Wortlaut erschöpfend zusammengestellt, während er sich im zweiten Teil, betr. ‚Kirchliche Verwaltung', stärker mit staatlichen Verfügungen und Verordnungen befaßt, die dem Seelsorgsklerus zur Betrachtung dienen und deren Kenntnis für ihn unerläßlich ist. Die Schrift leistet darum dem gesamten Klerus wertvolle Dienste und verdient auch aus historischen Gründen Empfehlung."

Amtsblatt der Erzdiözese München u. Freising 1940, Nr. 8

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau



Franz Joseph Dölger

† 17. Oktober 1940

In unserem Verlag erschienen folgende Werke von Franz Joseph Dölger:

ΙΧΘΥC. Bd. 1.: Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. 2., erweiterte Auflage. 1928. RM. 19.80, Leinenband RM. 23.40

Bd. 2 u. 3: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Bd. 2: Textteil. 1922. Bd. 3: Tafeln zu Bd. 2. Bd. 2 und 3 zusammen RM. 37.80, Ganzleinen RM. 45.—. Bd. 3 einzeln RM 22.50, Ganzleinen RM. 26.10

Bd. 4 u. 5: Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Bd. 4: Tafeln. 1928 RM. 25.20, Leinenband RM. 28.80. Bd. 5: Textteil zu Bd. 4. Lieferungen 1 bis 8 liegen vor; Schluß im Druck.

Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit. (Sonderdruck aus ΙΧΘΥC „Der heilige Fisch", Band 2.) 1922. XII u. 112 Seiten. Mit 4 Tafeln. RM. 4.50, gebunden RM. 5.85

Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Z. Zt. vergriffen.

Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Heft 16/17.) XII u. 488 Seiten. 2. Aufl. 1925. (1. Aufl. 1920.) RM. 15.50, gebunden RM. 17.10

Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Erscheint vierteljährlich. Preis eines Heftes bei Dauerbezug RM. 3.75, einzeln RM. 5.—

Bd. I—II je RM. 18.50, geb. RM. 15.75. Bd. III bis V je RM. 15.—, geb. RM. 17.50. Von Bd. VI liegen Heft 1 u. 2 vor. (Heft 3 im Druck.)

Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Josef Dölger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern. Herausgeber: Theodor Klauser und Adolf Rücker. Mit 8 Tafeln und 1 Bilde Dölgers. 350 Seiten. Geheftet RM. 16.75, Leinenband RM. 18.75

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Aschendorff / Münster (Westfalen)

Stimmen der Zeit, hrsg. von Th. 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. Br — Z. Z. gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.G., Freiburg i. Br./Berlin. — Druck: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

DAS KRIEGSERLEBNIS BEI HANS CAROSSA

Von Dr. Helene Kuhlmann

Wer den Versuch macht, dem Kriegserlebnis Hans Carossas in seinen Dichtungen nachzugehen, sieht sehr bald, daß er in die Mitte seiner geistigen Welt gelangt. Von jenem großen Geschehen wird der Mensch und Dichter geformt und sinnerfüllt. Man kann die Dichtungen und Schriften Hans Carossas als ein großes, fortlaufendes Tagebuch bezeichnen. Somit sind uns die Vorkriegsdichtungen Zeugnisse für die geistige Haltung Carossas, in der ihn der Krieg überraschte. „Die Schicksale Doktor Bürgers" stellen die vollkommene Krise der dichterischen und menschlichen Existenz Carossas dar. Der als Tagebuch gegebene Bericht beruht auf dem Schicksal des vierundzwanzigjährigen Doktor Carossa, der in Passau seinen ärztlichen Lebensberuf aufnimmt. Doktor Bürger beginnt seine Arbeit voller Liebe und hingebender Bereitschaft. Es öffnen sich ihm die Herzen aller Patienten. Dennoch kann sein Tun ihn nicht befriedigen; es macht ihn schuldig, denn seine Innigkeit reißt ihn hin und macht ihn ichbezogen und selbstverloren. Sein Mitleid ist ein zu starkes Mitleben, das sich selbst nicht zu bewahren weiß. Seine Hingabe ist noch unreif und wird zum Selbstverlust. Und so kann es auch geschehen, daß er von sich sagen muß: „Vom kühnsten Mitleiden lebte ich Tag und Nacht. Nun aber wird jeder Kranke zu einem Schatten, der mein Blut will." „Oft ist es so, als ob das Krankhafte, von dem ich fremde Leiber befreie, irgendwie vergeistigt in mir zurückbliebe, ein dumpf zusetzender Hauch, der mein Leben trübt und niederhält." Ein solch krankhafter, vom gesunden Sein isolierter innermenschlicher Zustand bedeutet für das zwischenmenschliche Verhältnis des Arztes eine äußerste Gefährdung. Doktor Bürger verliert sich an seine Kranken, bis er seine Aufgabe und die Warnung seines Vaters, „ein Arzt dürfe niemals die Gunst einer, die als Leidende zu ihm komme, annehmen", vergißt.

Auch an den Tod, die große außermenschliche Macht verliert sich Bürger. Wie das Leben für ihn kein eisernes, dem Menschen gebietendes Gesetz darstellt, so hat auch der Tod für ihn keinen ernsten, seinen maßlosen Subjektivismus hemmenden Charakter. Es liegt über ihm dieselbe bittersüße Luft des Leidens. Pessimistische Stimmungen, schwebende Gefühle weisen in die Nähe von Goethes Werther:

„Zuweilen, wenn der Tag für die Welt feierlich, für mich in Sorgen niedergeht, lockt es mich aus der Stadt, und gern spiele ich mit dem Gedanken, daß ich vielleicht nicht zurückkehre."

Im Doktor Bürger wird deutlich, wie sehr die Kulturkrise der Jahrhundertwende ihre Schatten wirft. Wir finden hier einen Anklang an jene Müdigkeit, an jene spielerische Lebensstimmung, wie sie für den Impressionismus bezeichnend sind.

Aus der Problematik des Doktor Bürger ist noch eine weitere Dichtung Carossas entstanden: die Flucht. Sie weist eine starke Verwandtschaft zur Bürgerdichtung auf, endet allerdings mit dem Versprechen des Arztes, in Zukunft dem Leben und der Tat verpflichtet zu sein. Doch ist die neue Bereitschaft nicht viel mehr als ein Gedanke. Dichterische und menschliche Wirklichkeit wird das Versprechen erst im Weltkrieg. Er weckte sein tieferes Selbst. Denn da Kindheit und Jugend einen bewahrenden Raum von Reinheit und Behütetheit um ihn schufen, da er von seiner Mutter einen frommen Sinn und vom Vater eine wache und zugleich ehrerbietige Haltung gegenüber allem Geschaffenen erben durfte, brauchte dem Irrenden nur von irgendwoher ein Anstoß zu kommen, stark genug, ihn aufzurütteln. Wie sehr Hans Carossa schon auf ein Ereignis hingeordnet war, das seine Befreiung werden sollte, sagt eine Stelle aus „Führung und Geleit"....

„Zwei Tage nach meiner Heimreise erfolgte die Kriegserklärung. Sie versetzte mich in den Schrekken eines Gefangenen, dem eine Naturkatastrophe den Kerker aufsprengt, um ihn für eine neue große Bewährung frei zu machen."

So begann denn der Krieg seinen heilkräftigen Einfluß, „mächtig genug, um das Schwungrad auch der ermüdetsten Seele neu anzutreiben".

Durch viele Dinge wird der Mensch unmerklich zu sich selber geführt, „nicht nur von Menschen, Geistern und Sternen, sondern auch von Pflanzen und Tieren, worauf am Ende doch alles beruht, was wir Gnade nennen". In den Tagen des Krieges begegnen Carossa einige dieser geliebten Gegenstände, die ihm ihren tieferen symbolischen Sinn aufschließen. Beim Anschauen der mächtigen Schneeberge Galiziens kommt es ihm zum Bewußtsein, daß „die meisten Begebenheiten der Zeit zufällig, und wie am Rande geschehen, daß aber ein geheimes Gesetz unsere irdischen Leiden und Schrecken längst übernommen hat". Der Kristall wird das Bild für das menschliche Innere. Vom „reinen Kristall der göttlich erstarrten Seele" spricht der

Dichter in der großen Schlußhymne des Rumänischen Tagebuches. Die Sonne ist die Liebe. Jesus selbst ist die große Sonne. So singt Glavina im Kriege: „Sonne, die große Seele, weiß nichts vom Auf- und Untergang, und brennt sie nicht in uns? Geschieht nicht stündlich fern und nah beherzte Liebestat?"

Eine besondere Rolle nehmen im Kriegserlebnis Carossas die Tiere ein. Im Fluchtgedicht ist ein Vogel der Todesbote. Oder da ist das rabenschwarze Eselchen, das am ganzen Leib von seiner frommen Mühsal dampft. An einem Kätzchen erfährt im Rumänischen Tagebuch ein junger Ungar einen verwandelnden Schrecken. „Pfeifend, die Arme schlenkernd", so war vor dem Geschehen seine Art, sich zu bewegen, also typisch ungesammelt, sich vergeudend. Später scheint sein Wesen sich fester zusammenzuschließen, sein Gesicht ist wacher, sein Gang straff, seither hat er das Pfeifen unterlassen. Carossa schildert dann den durch den Ungarn verursachten Tod des jungen Kätzchens. Er endet die Geschichte mit den Worten: „Schön ist es immer anzuschauen, wenn die rohen Menschen das Ewige anfällt. Ehren wir jede Erleuchtung, jeden verwandelten Schrecken. Gebe Gott jedem sein Tier und seine Sünde, die ihn erwecken. Es muß aber noch andere Erleuchtungen geben, wo aus noch viel reinerem Schrecken eine Tat aufsteigt wie ein Stern."

Diese Erleuchtungen sind bei Carossa an seine Begegnungen mit dem Menschen im Krieg gebunden. In Nordfrankreich und Rumänien hat Carossa die Realität des wahren Schmerzes erfahren. Der Krieg erscheint ihm ein Fegefeuer. Er kommt mit allen seinen Qualen über ihn, von der körperlichen Krankheit bis zum Versagen der Nerven. Die Wildheit des Granatenhagels, das ohrenbetäubende Krachen, der erschreckende Anblick von Menschen, die ohne den geringsten Gesichtsausdruck vor ihren Kanonen sitzen! Von erschütternder Eindringlichkeit ist das Gedicht: „Flucht". Wenn Doktor Bürger der Not, die ihm begegnet, keine schützenden Kräfte dagegenzusetzen hatte, dann tritt beim Stabsarzt Carossa, dem Arzt des Rumänischen Tagebuches, die Seele wundersam heraus, dem Leid entgegen, kehrt wieder zu sich zurück und wird zu einer Lebensquelle für andere, die mit wachsender Sammlung immer reiner fließt. Alle schmerzlichen Dinge werden mit feiner Zurückhaltung betrachtet. Hier begegnet uns eine Scheu vor übergroßer Deutlichkeit, die Carossa von Kindheit her eigen ist. „Fast war ich froh, als das Gespräch zum Gewöhnlichen zurückflachte. Was liegt am Geschehen? Den Schmerz, der den Menschen dahin verhärtet, wo es keinen Hunger, kein Frieren, keine Tränen mehr gibt, den Schmerz, der Trost und Wohltat mit weihender Beschwörung zurückweisen muß, dies letzte große Heiligtum der Menschen, jedem höchsten Genius verwandt, soll man es zerschwatzen? Eine Angelegenheit für Greuelerzähler und Seelenspäher daraus machen?" Nun aufrechter im Sein stehend, ist er der Umwelt stärker verbunden, und wo er dem Schmerz gegenübertritt, verliert er sich nicht so leicht an ihn, vermag er vielmehr das Schreckliche, wenn es auf ihn zutritt, sich anzuverwandeln. „Alles auch noch so Entsetzliche, wenn es uns begegnet, muß eine Form annehmen, die der unsrigen entspricht. Davon hat jeder ein tiefes Wissen, und darum verweilen gute Menschen ohne Furcht in der Welt."

Wie auf Stufen läßt der Krieg seinen Lehrling bis zu den Grenzen des Erkennbaren wandeln. Hinter dem Schmerz steht der Tod. Nach Überwindung der ersten Furchtschauer der pfeifenden Kugeln befreundet sich Carossa mit ihm, der auf unwiderlegliche Weise seine zwingende Größe darstellt. Der Tod im Feld ist ein täglicher Genosse, der alles weiht. Man nimmt ihn nicht mehr feierlich mit großen Klagen. Man wird einfach, schlicht gegenüber seiner Majestät, „denn vor den Antlitzen der Toten erstirbt jedes nicht ganz nüchterne Wort wie in einem luftleeren Raum". Nachdem der Dichter durch das Todeserlebnis Doktor Bürgers hindurchgegangen ist, vermag er nun, dauernd vom Tod umgeben, das wahre, der Wirklichkeit angemessene Verhältnis von Leben und Tod anzuerkennen. „Meiner bemächtigte sich in jenen kritischen Minuten nach anfänglicher Niedergeschlagenheit jene wunderbar schicksalsgläubige, an Trunkenheit grenzende Stimmung, in welcher sich alle irdischen Sorgen als das Nichts enthüllen, das sie in Wahrheit sind." Der Krieg ermißt den Umfang, die Spannweite der menschlichen Natur; der Mensch wird sich seiner ganzen Größe und seiner ganzen Kleinheit bewußt. Ein besonderer Beweis war ihm das klare, freie Scheiden eines Feldgeistlichen. Andachtsvoll bewundernd spürt er, wie dieser so ganz bewußt den Tod ins Leben aufgenommen hat. Sein Leben wird so klar vom Tod besiegelt werden wie ein Bachsches Musikstück voll und notwendig in seinen großen Schluß mündet:

„Der Priester lag in seiner Blutlache auf bloßer Erde, den Mantel über sich gebreitet, Gesicht und Hände leichenblaß, aber wundersam ins Knabenhafte verjüngt. Das Lächeln, womit er uns grüßte, war deutlich und gegenwärtig. Es kam keineswegs aus dem Nichts herüber und gab uns erst den rechten Mut zur Hilfe."

Dieser Kriegertod ist nicht nur menschlich schön und erhaben. Er ragt in eine höhere Welt hinein. Einfach und schlicht wird hier von einem Tod gesprochen, der erkennen läßt, daß das menschliche Personenleben mehr ist als eine armselige Seifenblase, die ein paar Jahre hindurch in lockenden Farben schillert und eines Tages zum Nichts zerplatzt. Solches Sterben entwindet sich mit übermenschlicher Kraft der Umklammerung des Todes.

Während der verwundete Leib zu leben aufhört, schwingt sich die Seele zu einer höchsten Freiheit auf: „denn das Lächeln, womit der Sterbende grüßte, kam keineswegs aus dem Nichts".

Was der Dichter als neuen Wertbesitz gefunden hat, möchte er zum Allgemeingut machen. Glavina, in dem Carossa den frühgefallenen jungen Soldaten des Weltkrieges verherrlicht, ruft uns mit feierlicher, gebieterischer Kraft zu: „Seht ihr einen Sterbenden, demütig bittet ihn, daß er heilsam sterbe, keine Flüche denke. Bald ist alles Vorspiel nur, Alle gehn wir morschen Weg." Carossa bezeichnet es als unendlich heilsam, „daß sich jeder einmal eine Weile auf den Bergen des Todes aufhalte". Er selbst hat im Krieg die Grenze der menschlich-religiösen Wahrheit erfahren. Es ist sicherlich geboten, trotz aller Selbstzeugnisse, die Carossas Dichtungen darstellen, bei letzten Folgerungen die größte Vorsicht walten zu lassen. Beim Lesen drängt sich einem leicht der Eindruck auf, als ob sein Vertrauen in die Welt und ihre Harmonie nur ein Ausfluß seiner an Goethe geformten Humanitätsidee sei. Ergibt sich aber bei näherem Betrachten der metaphysischen Erlebnisse im Kriege nicht doch etwas mehr? Das menschliche Bild, das in die Dichtung seiner Kriegsaufzeichnungen einging, ist theozentrisch verankert gegenüber der mehr anthroprozentrischen Ausrichtung der Tagebuchaufzeichnungen des Vorkriegsdichters. Aus einigen unter anderem Gesichtspunkt bereits angeführten Beispielen geht hervor, daß Carossa den Menschen weder als einen bloßen Teil des Kosmos, noch als einen Gott sieht. Er sieht ihn als das geschaffene Wesen, das von einem gütigen, wohllenkenden Walten Gottes gehalten wird. Unmerklich führt uns „Seine Gnade" zu uns selber, sei es durch den Kristall der Natur, durch ein blau-graues Kätzchen, durch eine Sünde oder den Schmerz und den Tod. Ganz besonders spricht aus dem Todeserlebnis, wie wir es aus seinen Kriegsblättern herauslösen konnten, eine gläubige Haltung. Carossa sieht den Tod nicht als harmloses Ende oder als eine überschwengliche Erhöhung des Lebens oder als ein Entsetzen, das wahnsinnig macht, sondern als das Ende eines „Vorspiels". Unter Vorspiel aber versteht man das vor dem Spiel Gelegene. Es ist nur Eingang zu dem Eigentlichen, Wesentlichen. Hier begegnet uns der aus seinem christlichen Erbe schöpfende Hans Carossa. Deutlich erfahren wir seine Bekenntnis zu der im Absoluten verankerten unsterblichen Seele des Menschen.

Das Wechselverhältnis von innerer Bereitschaft und dem Anstoß des Krieges bedeutet, so sahen wir, eine Bereicherung und Vertiefung für die außermenschlichen Beziehungen Carossas. Zu gleicher Zeit legt der Krieg das innermenschliche Sein des Dichters unmittelbar offen. Trotz der durch die Schrecken des Krieges geschehenen Verwandlung ist es doch wichtig, darauf hinzuweisen, daß Carossa seiner Grundschichtung nach ein Dichter des Lebens ist, den alle noch so starken Verhältnisse wohl in eine bestimmte Bahn weisen, aber im Kern unverändert lassen. Die Welt ist für ihn nicht tragisch aufgespalten. Ihm ist die Erde heimatlicher, als sie es Rilke und anderen Sängern des Todes sein konnte. Weil Unsicherheit und Ungewißheit jeder Art ihren tieferen Sinn haben, bilden sie für Carossa eine stärkere Einheit mit dem Leben. Deswegen nehmen auch in seinen Kriegsaufzeichnungen die Gespräche über das Leben den größten Raum ein.

Carossa hat von sich gesagt, daß er in dem Bewußtsein in den Krieg gezogen sei, im Grund wenig dazu mitzubringen. Doch dieses „Wenig" scheint eher sehr viel zu sein. Die soldatischen Eigenschaften waren zwar vorerst noch unentwickelt, aber das Erleben der Notwendigkeit hat in Carossa sehr bald die in ihm ruhenden Begabungen erweckt. Der Krieg wirkte auch in ihm wie ein großer Scheidekünstler des Echten und Unechten.

Carossa erfüllt seine Pflicht wie jeder andere echte Soldat. „Raube das Licht aus dem Rachen der Schlange", das ist das Wort, das ihn seit Monaten ruft. „Leg ab Deine Namen, verhänge die Spiegel, weihe dich einer Gefahr." Gesammelter und wacher ist nun sein Leben. Hunger und Schmerz kann er zurückstellen. Von seinem selbstsüchtigen Ich weiß er abzusehen. „Wenn das Dunkel die Grenzen der einzelnen Besitztümer aufhebt und schließlich nur noch die staubweißen, allhinführenden Straßen erkennbar bleiben, die jedem und keinem gehören, dann schickt man gern seine besonderen Wünsche schlafen."

Aus solch wacher, ichvergessener und zugleich gesammelter Haltung heraus will Carossa auch Arzt sein. Die lebendige Verbindung von Seele und Sachlichkeit, die der Arzt erreichen will, ist sehr fein wiedergegeben, wenn er sagt: „Vielleicht müßte man sich selber gewissen Übungen und Enthaltungen unterwerfen, wenn man tiefe Verschattungen einer anderen Natur durchdringen und auflösen will." Wenn wir an den Fall des Infanteristen Christel denken, so zeigt sich uns sehr klar, daß es sich ja bei vielen Krankheiten sehr oft um Dinge handelt, die dem äußeren Auge unzugänglich sind. Oft geht es um etwas Geistiges, um etwas, das mit den Wurzeln unseres Menschentums zusammenhängt. Im Tun eines anderen Arztes, das Carossa aufzeichnet, liegt das eigene: „Diesen Arzt scheint nichts zu drängen und zu hetzen, und ob er blutende Schlagadern unterbindet oder zerbrochene Glieder in Schienen schmiegt, seinen Händen legt sich alles wie von selber zurecht. Das innig-nüchterne Handeln, zu dem auch wir hinstreben, hier geschah es inmitten ungeheurer Zerstörungen still und klar."

Sobald der Augenblick keine Forderungen an ihn stellt, zieht sich Carossa in sich selber zurück. Dieses Streben nach Vertiefung und Verinnerlichung meint er mit den Worten: „Nicht wenige brauchen den Ausnahmezustand der Seele, um ihr Bestes in sich aufzufinden" oder „Gewiß war ich nicht der einzige, der draußen irgend einen tieferen Wert in sich zu finden hoffte". Diese Einsamkeit, die der Arzt des Rumänischen Tagebuches aufsucht, ist weit davon entfernt, sentimental zu sein. Immer bereit steht er ja in der Opfergemeinschaft soldatischer Pflichterfüllung. Bezeichnend für seine echt verinnerlichte Haltung ist folgender Ausspruch: „Allzu nahe kommen und allzu großen Abstand betrachten, diese beiden Dinge liefen bei mir stets auf das nämliche hinaus."

Carossa besitzt das notwendige Gleichgewicht von Einsamkeit und Gemeinsamkeit.

Auf den ersten Blick betrachtet, scheint der Krieg die größte und furchtbarste Scheidung und Trennung unter den Menschen zu sein. Bei näherem und tieferem Zusehen stellt sich aber heraus, daß der Krieg eint; man hat ihn sogar geradezu den mächtigsten Einheitsbildner unter den Menschen genannt. Diese oft ausgesprochene Auffassung findet im Werke Carossas viele Belege. „Wenn uns vor dem Dunst vergossenen Blutes ekelte, wenn uns Läuse quälten, wenn wir unausgebackenes Brot herunterwürgten und in wütendem Durst in den typhusverdächtigen Pfützen Galiziens tranken, so war dies eben ein über alle verhängtes Leiden."

Der Krieg wird metaphysisches Ereignis aller. „Im Grunde fühlte wohl jeder einen Sinn in sich, der mit und über den Planeten weiß und wirkt." Nährt nicht oft bei ganzen Völkern gerade dieses gemeinsame, aus der Erfahrung des Krieges hergeleitete Erleben den Glauben an die Unsterblichkeit?

Im Gefühl des großen, einheitlich dahinrauschenden Stromes öffnen sich Seelen und Gemüter. Man ist ganz für den andern da. „Das gemeinsam Erlebte so vieler Monate, Aufbrüche, Nachtmärsche, Kampf, Wut, Todesangst — man merkt mit einer Art Schrecken, daß es Eigentum und innerster Bestand geworden ist, daß man es, ohne von sich selber abzufallen nicht mehr wegwerfen kann." Den schönsten Dienst, den man einem Kameraden erweisen kann, ist, seinen toten Körper mit Erde zu bedecken „Wir aber bauen ein Grabmal am Berge Kishavas, ein Mal unseren Toten auf der bereiften Felsen- und Wacholderflur", heißt es an zwei Stellen, um mit der Wiederholung der Worte besonders eindringlich zu sein. Der echte, ursprüngliche Sinn der Kameradschaft spricht aus den schlichten Worten Carossas; man wird es erkennen, wenn man ihnen das Gegenteil, unechte und wichtigtuerische Sprache, gegenüberstellt.

Wie sehr die naturalistische Lehre vom Krieg als Massenmord bei Carossa widerlegt wird, zeigt das Ethos der Feindesachtung, das immer wieder spürbar wird. Der Beruf des Arztes, der angesichts der Hilfsbedürftigkeit der leidenden Menschen über den Gegensatz von Freund und Feind hinwegsehen läßt, mag die persönliche Einstellung Carossas erleichtert haben. Aber sein Tagebuch spricht nicht nur von sich. Da ist nichts von Haß oder Rachsucht oder von einem nur auf die eigene Truppe bezogenen Kameradschaftsethos. Die Anerkennung der Person des Gegners tritt uns bei Carossa immer wieder entgegen. Als er an einer Gruppe von Flüchtlingen vorbeigekommen war, notiert er abends: „Und ich verstand, was Glavina meinte, als er schrieb, es sei etwas Heiliges um den Fremdling, der nur einmal an uns vorübergehe, nicht befleckt von gleichgültiger Erfahrung." Carossa erhebt sich bis zur sittlichen Höhe christlicher Feindesliebe: „Und nun fragt es sich: Können wir mit unsern Gegnern verfahren wie mit einer Masse antlitzloser Larven, ohne selbst larvenhaft zu werden?" Schöner kann wohl niemand vor den Feind treten.

Bei all diesem Tief-Menschlichen ist es noch ein anderes, was der Kriegsdichtung Carossas einen Ehrenplatz einräumt: Der Krieg schenkte ihm den entscheidenden Durchbruch seiner dichterischen Kraft. Wach-träumend geht Carossa durch den Krieg. Mitten im grauenvollen Alltag kommt das Göttliche der Kunst zu ihm. In seinem Lebensgedenkbuch „Führung und Geleit" kann man hierzu lesen: „Ich wählte mir zum Schutzpatron jenen flämischen Bauern, der in der Schlacht bei Waterloo zwischen dampfenden Heeren voll Gelassenheit seinen Acker pflügte. So behielt ich die hellen Figuren der Kindheit im Auge fest und hörte nicht auf die rings zischenden Stimmen der Vernichtung, während ich den tönenden Äther der Dichtung durchschritt."

Wenn man diese Worte Hans Carossas gegenwärtig hat, versteht man seine Teilnahme am Weltkrieg erst ganz. Dieses Visionär-Traumhafte schafft das Durchsichtige des Rumänischen Tagebuches. Deshalb stehen neben den Aufzeichnungen des Stabsarztes Carossa, denen die beständige Todesgefahr den letzten Ernst und einen auf die Mitte des Lebens gerichteten Sinn gibt, Seiten, die die äußerste Freiheit, ja Heiterkeit der Seele ausströmen: „Die Welt, die rauhe, rohe, ungeheure, ich lebe jetzt in ihr wie in dem Innern einer feinen, heftig schillernden Seifenblase und halte den Atem an, um sie nicht zu zersprengen."

Der Dichter Hans Carossa, der im Krieg erstmalig Vertrauen zu seinen Dichtergaben gewonnen hat, weiß damit gleichzeitig um seinen priesterlichen Dienst. Während einer Explosion liest er seinen

Kameraden die Briefe Glavinas vor. Nun kann er nur von Taten und Leiden sprechen, die jeden angehen. Was er an erquickenden, tröstlich-befreienden und erneuernden Worten gefunden hat, schließt feierlich ernst sein Tagebuch:

„Wir wirbeln hin wie Staub in fremde Felder.
Was quillt aus unserm Tod?
Glauben, sternenhaft gesammelt, laßt ihn glühn mit beständigem Licht! Vielleicht nach Monden und Jahren trifft es den reinen Kristall der göttlich erstarrten Seele."

Solche über die Schwere des Krieges hinwegklingenden Akkorde geben den Kriegsaufzeichnungen Carossas einen ganz besonderen Platz unter den Kriegstagebüchern. „In diesem im Grunde gräßlichen langweiligen Einerlei", wie der Adjutant den ganzen Feldzug bezeichnet, gibt es für Carossa die Verbindung mit dem tiefen und reichen Geist. Mehr als Aspirin- und Opiumtabletten helfen ihm gegen Erschöpfungen aller Art die „Energien des lebendigen Wortes", oder es erscheint ihm auf einem Nachtmarsch eine blaue Schale mit goldenen Zeichen direkt vor den Augen, worauf er aufwachend emporfährt und sich deutlich erquickt fühlt. Mitten im Krieg kann nur dichten, wer ein unendliches Vertrauen in den Gang der Weltengeschichte hat. Hierin zeigt sich deutlich Carossas Schulung an dem Altmeister Goethe, den er wie keinen andern Dichter verehrt. Wie die Welt Goethes, so ist auch die Carossas hell und lichtdurchflutet. Vor nicht langer Zeit hat Carossa in dem von Hans Hagemeyer herausgegebenen Büchlein „Einsamkeit und Gemeinschaft" noch einmal diese Grundhaltung ausgesprochen, die unseren Besten und Größten eigen ist, gleich würdig des Staatsmannes wie des Soldaten: „die Überlegenheit des Herzens, dieses ganz unbefangene Bewußtsein echter Gotteskindschaft, dieses fröhliche Sich-nicht-gruseln-machen-lassen."

Alles Wesentliche, was man über den Krieg und das Vertrauen zu ihm sagen kann, ist von Carossa in solcher Weisheit und Reife ausgesprochen worden, daß man es nur im Zusammenhang lesen darf: „Einstmals aber durfte Herakleitos den Kampf den Vater aller Dinge nennen, und neben den öffentlichen Auswirkungen des Krieges haben sich auch immer andere vollzogen, heimliche, die sich irgendwie ersetzen müssen, wenn die Menschheit nicht erst recht verkümmern soll. Einzelne freilich werden ihn stets entbehren können. So führen Heilige und Weise einen dauernden Kampf mit den uralten Schlangengeistern der eigenen Seele und brauchen keinen äußeren Feind. Der Künstler bändigt seine dunklen Gewalten, indem er sie ans Licht heraufhebt und in Gestalten verwandelt, der Seher wird vielleicht am tiefsten in die Zukunft schauen, wenn die Gegenwart beruhigt ist. Die menschliche Gesamtheit aber, was wäre aus ihr geworden ohne kriegerischen Geist! Wie oft hat der Krieg die schwülen, genießerisch fauligen Stimmungen verjagt, die fast jeder jahrelang dauernde Friede begünstigte! Welche Rettung war es für manchen, aus abstumpfender Häuslichkeit in heilsame Todesnähe entrückt zu werden, wieviele leidenschaftlich unergiebige Verstrickungen wurden mit einem Schlage gelöst. Immer wieder hat der dem Frieden seinen Wert bestätigt, so wie das Leben, Stund um Stunde, von den bitteren Gewürzen des Todes seinen Geschmack empfängt. Wir müssen auf die schöpferische Seele unseres Planeten vertrauen. Sie weiß, was in der Tiefe mit uns vorgeht. Sie wird auch den Kriegsgenius in sich zurücknehmen, wenn seine Sendung erfüllt ist. Und so lange der Mensch seiner bedarf, wird sie ihm die heiligen Gefahren und Züchtigungen schicken, die seiner Erhaltung dienen."

Als Carossa aus dem Krieg zurückkehrte, schrieb er: „Die alte Form des Daseins erwartete mich. Aber dies hatte nichts Bedrückendes mehr. Das Leben fließt nie zu denselben Ufern zurück. Und wenn ich auch künftighin das nämliche Geschäft betrieb, so konnte es doch nicht mehr das nämliche bedeuten."

Wenn wir uns noch einmal gegenwärtig halten, wie Carossa in den Krieg eintrat und wie er hindurchging, verstehen wir den ganzen Umfang dieses Ausspruchs. Carossa hat uns in seinen Dichtungen seine Menschlichkeiten nicht verborgen. Er ist sich der Gefährdetheit seines Wesens, das die Möglichkeiten zur Willkür, die Lockung zu Gesetz- und Schrankenlosigkeit in sich trägt, wohl bewußt gewesen. Der Krieg wurde für ihn zu einer „heiligen Gefahr", zu einer Not, die sich wohltätig zu ihm gesellte. Last und Entbehrungen haben ihn mit seinen Fähigkeiten ringen lassen und sein Wesen erhärtet. Was Carossa erstrebt hat, ist nichts Größeres und nichts Geringeres als das, was jedem von uns in seinem Kreis aufgegeben ist: die Heiligung und Rechtfertigung unseres menschlichen Seins inmitten einer gottlosen Zeit. Das Paradies, das er sich schon auf Erden wünscht, ist, wie er es einmal mitten im Krieg bei der Begegnung mit Max Mell ausdrückt: „eine tiefere, klarere Anschauung des Daseins".

Carossa hat auch die materialistischen Keime, die der Krieg in sich trägt, gekannt. An einigen Stellen spricht sein Tagebuch von Feigheit und Roheit. Wenn er aber mehr darüber schweigt, dann deswegen, weil es ihm in diesem harten und rauhen Dasein vor allem um die Rettung des menschlichen Geistes geht und seine Erhobenheit über Raum und Zeit. Das Ineinandergreifen von äußerem todbringendem Geschehen und dieser absoluten Lebensgläubigkeit einer kindlichen Welt offenbaren vor allem die Größe seines Menschen-

und Dichtertums. Mit der einfachsten menschlichen Treue und Wahrhaftigkeit gegen sich, gegen die Menschen und Dinge sehen wir staunend Carossa sein Wesen entwickeln.

Die im Krieg erreichte innermenschliche Zucht und Beherrschung begleitet den Arzt Gion auf den Nachkriegswegen. Durch die Schule des wahren Schmerzes gegangen, ist der aus dem Feld heimkehrende Arzt Carossa dem Tragischen entrückt. Nur so kann er heilen. Sichtbar und unsichtbar zeigt sich der Soldat in ihm. Seine stete Kampfbereitschaft drückt er in dem fast berühmt gewordenen Satz aus: „Man müßte Soldat bleiben, dürfte nie abrüsten." Das Grabmal des unbekannten Soldaten gemahnt an die immer verpflichtende Aufgabe gegenseitigen menschlichen Dienens: „Dies ist kein Tag und keine Stunde wie andere, es gibt heute keine gleichgültigen Begegnungen mehr für mich." Und in Erinnerung an die lebenspendende und gnadenhaft-wirkende Macht von Not und Entbehrungen der Kriegszeit sagt er an zwei Stellen: „Alles muß wieder mühsam werden, nur die großen Bemühungen halten das Leben zusammen."

Diese in der Nachkriegszeit niedergeschriebenen Aussprüche beleuchten von neuem die Tragweite des Kriegserlebnisses. Es wäre jedoch verfehlt, wollten wir in dem Kriegsdichter Carossa den ganzen Carossa sehen. In seinen späteren Dichtungen ist die starke und straffe Linie, die das Rumänische Tagebuch begonnen hat, nicht ganz eingehalten worden. Neben unendlich weisen, auf die Mitte unseres menschlichen Daseins gerichteten Gedanken stehen solche einer überraschenden Bescheidung. Sehr oft läßt Carossa Saiten anklingen, die eine Harmonie erreichen wollen, die im Irdisch-Diesseitigen verklingt. Solche Töne bilden eine Disharmonie zu den im Jenseitigen und Absoluten wurzelnden Erlebnissen des Krieges.

In der Mitte der Kindheitsgeschichte Carossas steht folgender Abschnitt: „Jesus, die große Sonne, kommt keinem abhanden, den sein Strahl einmal durchleuchtet hat. Man kann ihn vergessen, man kann ihn abschwören, das ändert nichts; er ist vergraben im umwölktesten Herzen, und es kann stündlich geschehen, daß er aufsteht." Diese schönen, ins Überpersönliche und in eine höhere Gesetzlichkeit erhobenen Gedanken werden auch vielleicht Carossa endgültig zu jener erhobenen Menschlichkeit heranführen, die er in todnahen Augenblicken des Weltkrieges schauen durfte.

LAIENPASTORAL?

Von Constantin Noppel S. J.

I.

Pastoral als Lehre heißt zu deutsch die Lehre vom Amt des Hirten, von der Führung der Gemeinde. Als Tätigkeit besagt dies also zunächst eine Tätigkeit des Hauptes, des Vorstehers. Weil der Herr und Meister, Christus, mit Nachdruck sich selbst als Hirten bezeichnete: „Ich bin der gute Hirt" (Joh. 10, 11), ja das Gleichnis von Hirt und Herde bis in die einzelnen Züge bei Johannes 10 ausführte, ist es verständlich, daß sich dies Wort immer mehr für die Leitung der Kirche und kirchlicher Gemeinschaften einbürgerte. Hatte ja der Herr auch gerade unter diesem Bild Petrus die Vollmacht zur Leitung der Kirche übertragen (Joh. 21, 15 ff.) und darum wohl auch Petrus dies Bild mit besonderer Liebe für die Leitung der Kirche seinerseits wieder gebraucht (vgl. 1 Petr. 5). Auch lag dem Volk des Alten Testamentes als einem Hirtenvolk das Gleichnis besonders nahe. Sinngefüllt, voll tiefer Gemütswerte und wunderbar anschaulich zugleich treffen wir es immer wieder. Wir erinnern an den „Regulae pastoralis liber" Gregors des Großen. Das Wort Pastoraltheologie soll zuerst vom heiligen Petrus Canisius gebraucht worden sein. Auf jeden Fall war von den etwa gleichzeitigen „pastorum instructiones" des heiligen Karl Borromäus bis zu dem „Enchiridion theologiae pastoralis" (1591) des Trierer Weihbischofs Binsfeld kein weiter Schritt.

Von da an finden wir in dem Begriff der Pastoral bzw. der Pastoraltheologie durchgehends als selbstverständlich eingeschlossen, wenn nicht ausdrücklich vermerkt, daß die priesterliche Tätigkeit und sie allein bezeichnet werden soll. Bischof Sailer zumal hatte dies in seinen „Vorlesungen aus der Pastoral" erneut grundgelegt, und noch das jüngste umfassende Lehrbuch der Pastoral von Krieg bezeichnet Seelsorge als Kollektivbegriff für „jene Tätigkeiten der Ordinierten, wodurch sie im Namen Christi und der Kirche die Früchte des Erlösungswerkes an die Menschheit vermitteln". Wir selbst hatten uns in dem Aufriß der Pastoral „Aedificatio Corporis Christi" (1936) dieser Begrenzung des Begriffes angeschlossen.

Da tritt nun in einem bescheidenen Büchlein von Josef Casper das Wort Laienpastoral vor uns hin[1]. Gewiß ist zunächst damit gemeint, daß

[1] Berufung. Eine Laienpastoral von Josef Caspar. 8° (234 S.) Paderborn 1940, Schöningh; geb. M 3.90. Das Buch will eine „Darstellung der Aufgaben des Laien in der Kirche aus dem Geist der Liturgie" bieten. In leicht faßlicher Sprache wird diese Aufgabe gelöst in einem grundlegenden Kapitel über das Priestertum der Laien, das sich getreu im Rahmen der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Rechtes hält, sodann in einer erschöpfenden Darstellung der verschiedenen Dienste, die dem Laien unmittelbar in und an der Kirche offenstehen:

die Laien in mannigfacher Weise berufen sind, sei es mittelbar in der eigenen Familie, im eigenen Arbeitsbereich, sei es unmittelbar etwa in der Pfarrarbeit an dem priesterlichen Wirken teilzuhaben. Schon insoweit geht das Buch über den Rahmen dessen hinaus, was man gewöhnlich in der theologischen Literatur mit dem Zusatz „Laien" bezeichnen will, nämlich eine dem Verständnis des Laien, auch des theologisch wenig geschulten, angepaßte Darstellung, verbunden etwa noch mit besonderer Berücksichtigung jener Wissensgebiete, die unmittelbar in das Leben auch des Laienchristen eingreifen. So treffen wir heute allenthalben auf Bücher, die sich Laiendogmatik, -moral, -liturgik, ja selbst -kirchenrecht nennen[2].

Wenn also Casper über diesen engsten Begriff hinausgeht und nicht nur den Laien in ein theologisches Wissensgebiet einführen, sondern auch unmittelbar für seine Tätigkeit belehren will, so ist das Wort Laienpastoral nicht unzulässig, wenn es lediglich die Zugehörigkeit dieser Tätigkeit in den Bereich der Pastoral bedeuten soll. Pastoral selbst ist dann freilich nicht mehr gesehen als die leitende Funktion, sondern ist das Gesamt der Lebensfunktionen, behandelt den gesamten Lebensprozeß der lebendigen Kirche Christi. Dies ist schon der Sinn der Definition Ambergers: „Die Pastoraltheologie ist die Wissenschaft der göttlich-menschlichen Tätigkeit der Kirche für den Auf- und Ausbau des Reiches Gottes auf Erden."[3] Er betont ausdrücklich nicht bloß die Tätigkeit des einzelnen Seelsorgers oder auch des ganzen geistlichen Standes; „denn dieser wirkt nicht allein". Es müsse vielmehr mitgesehen werden „der Strom jener Gnaden, der unaufhörlich durch die Adern der Kirche fließt ... die heiligen Gebete, Werke, Opfer, Seufzer und Tränen der Buße, die, von den Herzen der frommen Priester und Gläubigen ausgehend, dem Herzen der Kirche zuströmen und so ein Gemeingut aller werden ... die lebendigen Glieder der Gemeinde, die durch ihr Beispiel, ihr Gebet, ihre guten Werke und Worte in ihrem Umkreis zum Heile des Ganzen" den Weinberg des Herrn bebauen helfen. Er weitet schließlich seinen Blick zur leidenden und triumphierenden Kirche bis zur Schar der heiligen Engel, die ausgesandt sind zum Dienste um derer willen, welche die Seligkeit ererben sollen (Hebr. 1, 14), der Engel, die ausgesandt sind sowohl zum Schutze der einzelnen Seelen wie der Gemeinden[4]. In diesem Sinn — dem Wortsinn nach beträchtlich ausgeweitet — konnte man gewiß auch bisher schon von einer Mitträgerschaft der Laien in der Pastoral sprechen.

Aber heute ist die Frage anders gestellt. Sie lautet vielmehr: Kommt dem Laien nicht auch eine Teilhabe am Hirtenamt im wirklichen Sinn zu? Ist er nicht Mitträger auch der „heiligen Herrschaft, der Hierarchie" geworden?

Wir sind zunächst geneigt, mit einem glatten Nein, einem Unmöglich zu antworten. In der Tat unterscheidet das kirchliche Recht scharf zwischen den beiden Gruppen in der Kirche: Priester (Kleriker) und Laien. Klar und eindeutig sagt can. 118 des kirchlichen Rechtsbuches: „Nur Kleriker können, sei es die Weihegestalt, sei es die kirchliche Jurisdiktionsgewalt ... erhalten." Fast noch eindeutiger sagt can. 948: „Das Sakrament der Weihe (ordo) scheidet kraft der Einsetzung durch Christus die Kleriker von den Laien zur Leitung der Gläubigen und Besorgung des Gottesdienstes."

Diesen so klaren Sätzen treten nun aber Erklärungen des großen Förderers des „hierarchischen Apostolates der Laien", Pius' XI., gegenüber. So schrieb er im Motuproprio vom 4. November 1925, daß er in der Enzyklika „Ubi arcano" das planmäßige Apostolat der Laien als nunmehr zugehörig zum Christenleben und Hirtenamt (ministero pastorale) erklärt und so ihm weitere Horizonte christlichen Apostolates eröffnet habe. Daß Pius hiermit nicht nur eine Ausdehnung des Arbeitsfeldes meinte, ergibt sich z. B. aus seinem Schreiben an den Kardinalstaatssekretär vom 24. Januar 1927. Hier betont er, in der genannten Enzyklika habe er „die Mitarbeit der Laienschaft am hierarchischen Apostolat", also dem Apostolat, das an sich dem Klerus aufgegeben ist, festgestellt, und zwar müsse diese Tätigkeit von den „sacri Pastori", also den geweihten Hirten, als eine notwendige Zugehörigkeit ihres Amtes, sowie von den Gläubigen als eine klare christliche Lebenspflicht erkannt werden. Ja in der Ansprache an die Präsidentschaft der katholischen Frauen vom 30. Juli 1928 erklärt er, daß dies Apostolat nunmehr einen wesentlichen Bestandteil der priesterlichen Arbeit darstelle (una parte integrante del ministero sacerdotale).

---

vom Patenamt über den Ministranten bis zum Kirchenrechner. Der Abschnitt „Dienst für die Kirche" führt in das reiche Schaffen am Gotteshaus, in das Gebiet der kirchlichen Kunst und des Kunsthandwerks, wie auch des religiösen Schrifttums kurz ein.. Der „Christ im Leben" greift neben dem Elternamt einige für apostolische Betätigung besonders geeignete Berufe auf.

[2] Das katholische Kirchenrecht für den Laien von Burkhard Mathis O. F. M. Cap. 8° (661 S.) Paderborn 1940, Schöningh; brosch. M 6.—, geb. M 7.80. Ohne den Fachberater zu ersetzen, will das Buch „vorab den katholischen Laienaposteln, sowie den religiösen Laiengenossenschaften dienen und nützen". Dank der knappen, klaren, auf die heutigen Verhältnisse bezogenen Erläuterungen des eigenen zweckentsprechenden Aufbaues wird es aber auch dem weltlichen Rechtsgelehrten manch guten Dienst leisten.

[3] Dorfmann, Ausgestaltung der Pastoral zur Universitätsdisziplin S. 216.

[4] Amberger, Pastoraltheologie S. 18 f.

Dies Apostolat bildet aber nicht nur in dem Sinn einen integrierenden Teil des priesterlichen Amtes, daß der Priester es betreuen, dazu schulen und anleiten muß. An den Kardinalprimas von Spanien schreibt Pius XI. am 6. November 1929: „Ein Apostolat der Christgläubigen, das unter Führung der Bischöfe hilfreiche Hand der Kirche bietet und ihrem Hirtenamt in gewissem Sinne die Vollendung gibt (pastorale eius ministerium quodammodo complet)". Er wiederholt dabei ausdrücklich die Worte, die er am 15. August 1928 an den Kardinalprimas von Belgien, van Roey, geschrieben hatte. (Der italienische Text sagt noch klarer: Die Laienapostel helfen der Kirche „ihr Hirtenamt voll auszuführen": l'aiutano a compiere integralmente il suo ministero pastorale). Daraus ergibt sich wohl deutlich, daß es sich nicht nur um Schulung und Leitung der Laienapostel handelt, sondern daß diese selbst irgendwie teilhaben am Hirtenamt, und zwar nach Pius als ‚parte integrante'. Noch mit seinem letzten Atemzug bekräftigt der scheidende Hohepriester diese Lehre im Schreiben an die Bischöfe der Philippinen, das am Todestage Pius' XI., am 10. Februar 1939, im Osservatore Romano veröffentlicht wurde. Denn angesichts der Seelennot in jenem fernen Inselreich schreibt er: „Daher die dringende Notwendigkeit, daß das Apostolat der Hierarchie irgendwie (aliquomodo) von Laien geteilt wird, die vom Priester unterrichtet und im geistlichen Leben geschult sind und ein wesenhaft christliches Leben führen. Gerade dort, wo die Seelen weitab stehen oder in feindlicher Ablehnung der Kirche gegenüber verharren, sollen sie den Weg bereiten zu den Erleuchtungen der Wahrheit und dem heiligen Wirken der Gnade. Diesen Dienst müssen sie erfüllen als Mitarbeiter (cooperatores) der Kirche selbst, dabei dieser Kirche in Eifer und Dienstbereitschaft zugetan.

Ganz klar ist also die Mission dieser Laien in gewissem Sinn die Mission der Hierarchie und Jesu Christi selbst: die Mission nämlich, in den Herzen der andern das übernatürliche Leben zu wecken und zu pflegen. Folglich bildet ihre Arbeit eine willkommene Ergänzung des priesterlichen Amtes (complementum ministerii sacerdotalis):

„Und dies ist auch der Grund, weshalb Wir von Anfang Unseres Pontifikates an Klerus (Hierarchie) und Volk väterlich eingeladen haben, die Gläubigen in der rechten Weise für solch ein Apostolat vorzubereiten und entsprechend einzugliedern. Wir bezeichneten dies Apostolat ausgehend von Texten der Heiligen Schrift: Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat. . . ."[5]

Freilich bemerkt Tromp richtig, daß die Einschränkungen „in gewissem Sinne, irgendwie usw." weniger klugen Übertreibungen vorbeugen sollen und, wie er schalkhaft beifügt, Dogmatikern und Kanonisten ein fröhliches Tummelfeld bieten. Aber ebenso ist klar, wie auch Tromp betont, daß Pius XI. etwas Neues ausdrücken wollte, nicht nur eine Neubelebung des allgemeinen Laienapostolates oder gar nur einen neuen Aufruf hierzu. Weil es sich um etwas Neues handelt, verlangt Pius XI., daß sowohl die Theologiestudierenden als auch die Priester in der Seelsorge durch eigene Kurse auf diese Art neuer Seelsorge vorbereitet werden.

Allgemein wird heute anerkannt, daß es sich hier um eine Form der Laienarbeit handelt, die weder als solche noch in ihrer organisierten Form im kodifizierten kirchlichen Recht, das ja den Wesenszügen und dem innern Gehalt der Kirche sichtbaren Ausdruck zu verleihen hat, bislang hinreichenden Ausdruck fand. Diese Ansicht wurde schon 1936 in der italienischen Klerus-Zeitschrift „Perfice munus" (S. 199) im Anschluß an eine Aufsatzreihe des Osservatore Romano ausgesprochen. Das oben erwähnte Kirchenrecht für Laien von P. Burkhard sucht die Notwendigkeit einschlägiger neuer Rechtsformen aus der Rechtslage selbst heraus zu entwickeln.

„Das Große der eben geschilderten Rechtslage besteht darin, daß auf diesem weiten und wichtigen Gebiete die Laien recht weitzügig wirken können. Es kann sich ein Laienapostolat entfalten ohne viele Bedingungen von Seite der Geistlichen. Anderseits besteht in dieser Freiheit auch die Gefahr der Zersplitterung, ja der Unbotmäßigkeit. Das einheitliche und stoßkräftige Leben gerade in der Pfarrei kann erschwert werden. Darum geht der Ruf nach einem organisierten Laienapostolat, in dem Klerus und Laien in engerer und systematischerer Verbindung das Reich Christi und der Kirche nach innen und außen wahren, verteidigen und vertiefen. Diese Bestrebungen werden früher oder später auch ihren kirchenrechtlichen Niederschlag erhalten" (196). Nochmals weist er dann auf die Lücke zwischen den „bloß" katholischen Vereinen und den kirchenrechtlich anerkannten Vereinigungen im Sinne von Bruderschaften hin und stellt dabei ausdrücklich fest, daß das hierarchische Apostolat der Laien im Sinne Pius' XI. seine „rechtliche Prägung noch nicht erhalten hat" (S. 224).

Auf diese ganz neuartige Form des Laienapostolates als einer Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat, auf diese Zwischenstellung zwischen einerseits Laienarbeit bzw. Laienapostolat schlechthin und anderseits Klerusaufgabe bzw. Aufgabe der Hierarchie sind wir bereits 1937 näher eingegangen[6]. Wir führten damals aus: „Es handelt sich um Teilnahme am hierarchischen Apostolate, aber nicht an der Hierarchie selbst; Teilnahme

[5] S. Tromp, Ultima monita Pii Pp. XI. in: Periodica de re morali, canonica, liturgica (Rom 1939) S. 97—111.

[6] Vom Verein zum hierarchischen Apostolat: diese Zeitschrift 132 (1937) 16—20.

des Laien als Laien, auch im kirchenrechtlichen Sinn dieses Wortes." Ebenso erwähnten wir dort die Ausführungen Sebastian Tromps[7], in denen mit äußerster Sorgfalt und nüchterner Zurückhaltung die Frage des hierarchischen Apostolates geprüft wird.

Das hierarchische Apostolat der Laien hat Anspruch auf diese Bezeichnung, nicht weil die Hierarchie der Kirche etwa einen Teil ihrer Macht abspaltet und einer bestimmten Zahl von Laien oder einer Laienkörperschaft überträgt, sondern weil die Hierarchie aus ihrer Machtfülle heraus Laien zur Mitarbeit an den ihr eigenen Aufgaben aufruft und sie dazu bevollmächtigt, ohne dadurch an eigener Machtvollkommenheit irgendetwas aufzugeben oder zu verschenken. Ganz so wie die Sendung der Hierarchie selbst eine Teilnahme an der Sendung Christi ist, ohne daß diese deshalb vermindert würde, so entstammt der Hierarchie ihrerseits die Sendung der zum hierarchischen Apostolat aufgerufenen Laien. Dieser ausdrückliche Aufruf, dies Mandat ist deshalb wesentlich. Dadurch kommt die Unterstellung unter die Hierarchie, aber auch die Kraftübertragung durch sie zum Ausdruck. Diese Sendung ist darum nicht nur Unterstellung unter kirchliche Weisung und Satzung. Sie begründet ebenso den innern Anspruch auf die besondern Gnaden des Heiligen Geistes. Deshalb ist wohl kaum zu leugnen, daß diesen Organen der Kirche, wie sie die also gesandten Laienapostel darstellen, bei Ausführung ihres Amtsauftrages eine besondere Autorität zukommt, so wie sie auch ihrerseits viel stärker hineingebunden sind in das lebendige Lehr- und Hirtenamt der Kirche.

Gehen diese Erwägungen vor allem von der kirchlich-rechtlichen Seite aus, so sucht Linus Bopp mehr die innern Zusammenhänge frei zu legen: „Aber man versteht diese Bezeichnung (Anteilnahme der Laien am hierarchischen Apostolate der Kirche), wenn man beachtet, daß die eigentliche Seelsorge etwas ist, das wesentlich in der Sphäre des Sakramentalen, des Mysteriums wurzelt und da gipfelt, das sich zuletzt immer in dieser Sakralsphäre bewegt. Diese Sphäre ist aber wesentlich mit dem Weihepriestertum verbunden." Daneben kennt er natürlich auch die rechtlichen Gründe: „Dazu tritt der Umstand, daß es sich um eine kirchliche Organisierung mit einer gewissen Öffentlichkeit handelt, deren Leitung dem kirchlichen Amt verbleibt. Schließlich können Laien dabei Leistungen übernehmen, die wenigstens nach geschichtlich gewordenem Recht der Hierarchie vorbehalten waren. Aus all dem ergibt sich die Notwendigkeit einer Sendung durch die Hierarchie, ohne daß dadurch die Zugehörigkeit zur Hierarchie erworben würde."[8]

[7] Periodica de re morali, canonica, liturgica (Rom 1936) S. 105—116.

[8] Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft (München 1937) S. 39.

Des Priesters Wirken geht eben unmittelbar auf die Eingliederung in Christus, Pflanzung also und Hegung des übernatürlichen Lebens, aus, und zwar kraft der Gnadenmittel der Kirche. Jede Seelsorge muß deshalb bewußt Bereitung zum Geöffnetsein für die Gnade sein. Will nun der Laie dem Priester bei seinem priesterlichen Tun helfen, so muß dieser sein Diakonendienst ähnlich jenem des geweihten Diakons beim heiligen Opfer sein. Der zu diesem Apostolat berufene Laie wird sich nicht nur äußerlich dem Aufbau der Hierarchie der Kirche eingliedern; er muß vor allem innerlich ganz priesterlich denken und streben. Durch seinen Auftrag nimmt er teil an den unmittelbaren Aufgaben und damit an der Verantwortung der Kirche, zumal seines Wohn- bzw. Auftragsbezirks. Die ‚Cura animarum' gehört nun mit zu seinem Sorgenbereich. Er muß nun sich mühen, wie die Kirche zuerst „vom Sakrament" her denken zu lernen — vom großen allgemeinen Sakrament der heiligen Kirche selbst, wie auch den einzelnen Sakramenten. Dies ist die Sphäre des Sakramentalen, in der sich jedes Apostolat mehr oder weniger vollziehen wird.

Wenn wir so das hierarchische Laienapostolat sehen, dann erhält das Wort Laienpastoral nicht nur die methodische Bedeutung einer dem Verständnis des Laien angepaßten Darstellung der Pastoral. Es bezeichnet vielmehr wirklich einen wesentlichen Bestandteil, eine pars integrans, des kirchlichen Apostolates, ohne dem Laien seinen Laiencharakter zu nehmen.

II.

Wie stellen sich nun unsere Laien selbst zu einer also gezeichneten Laienpastoral? Soweit unsere Erfahrung reicht, ist diese Stellungnahme gegensätzlich.

Einerseits treffen wir auf ein manchmal geradezu ungestümes Verlangen nach solch apostolischer Betätigung. Bittere Vorwürfe werden laut gegen den oder jenen Pfarrer, daß man der Arbeit der Laien keinen Raum gewähre, daß solche Herren überhaupt keine Aufgaben sehen und deshalb auch nicht wissen, wie bzw. wozu die Arbeit der Laien zu aktivieren, ja daß sie direkt ratlos sind. Anderseits kann man hören, daß der Klerus diese Mitarbeit des Laien überhaupt nicht wolle, aus der Furcht heraus, seine Herrschaft zu verlieren, alles allein machen wolle. Man wird verdrossen, zieht sich ganz in seine persönlichste Sphäre zurück.

Demgegenüber sind jedoch die ablehnenden Stimmen ebenfalls häufig und vielleicht, weil grundsätzlicher Art, noch nachhaltiger.

Man will eine eigengeprägte Form des christlichen Laienlebens von der Familie her und in ihr gipfelnd heraufführen. Man fürchtet, daß gerade die Anteilnahme am hierarchischen Apostolat diesem

Bestreben abträglich sei, weil es über den Familienkreis hinausweist. Schon das Familienhafte in der Pflege des Gottesdienstes müsse darunter leiden.

Andere wieder schrecken ganz offen vor den Schwierigkeiten solch laienapostolischen Auftrags zurück. Im Grund genommen sieht oder fühlt man darin etwas Erzwungenes, Unorganisches ... Man findet in seinem Leben, zumal seinem Alltagsleben keine rechte Lebensgrundlage für solch einen Auftrag. Deshalb das Gefühl, Eindringling in fremden Bezirk zu sein. Man hält sich selbst trotz dieses Auftrages nicht für zuständig, ordnend einzugreifen, etwa auf die Schäden eines zerrütteten Ehelebens hinzuweisen, den Finger auf eine schwärende Wunde zu legen.

Wieder andere sehen die praktische Möglichkeit solch laienapostolischer Tätigkeit im Dienst der Kirche immer nur in althergebrachten Formen. Da hört man wohl: Schon das Wort Laienapostel ist mir ein Greuel. Der Vinzenz- oder Elisabethenverein der Heimatgemeinde sind ehrwürdige, aber mehr oder weniger verknöcherte Gebilde, das Vorrecht eines engen — manchmal auch lebensmäßig engen — Kreises. Ist schon schwer hineinzukommen, so ist es erst recht schwer, wenn nicht unmöglich, dort heimisch zu werden.

Was ist auf diese Bedenken zu antworten? Wie können sie von innen her ausgeräumt werden?

So entgegengesetzt die einzelnen Bedenken zunächst sind, so scheinen sie uns doch von einer gemeinsamen Wurzel auszugehen. Im einen wie im andern Fall mangelt es an einem vollen, organischen Verständnis der lebendigen Kirche. Denn so wie gerade bei Pius XI., und zwar in steigendem Maß, die Gedanken von der Einheit in Christus, dargeboten im bildhaften Begriff des mystischen Herrenleibes, wiederkehren und er selbst daraus immer neue Anregung für die Weiterführung dieses seines Lieblingsgedankens vom hierarchischen Apostolat der Laien schöpfte, so wird auch der einzelne Christ diese Lehre nur dann ganz erfassen, wenn er seine eigene Stellung in der lebendigen Kirche, die der Leib Christi ist, in ihrer Bedeutung als Anteilhabe und Gliedschaft an diesem voll erfaßt hat.

Von da aus müssen wir zunächst klar unterscheiden zwischen der Verpflichtung zum allgemeinen Apostolat und dem besondern, dem hierarchischen. Zu dem ersteren ersteht die Pflicht allgemein auf Grund des Christseins, des Empfanges von Taufe und Firmung. Über diese Pflicht hinaus wird in den Christen zugleich aber die Fähigkeit grundgelegt, zu besonderer Organschaft, zu besonderen Aufgaben in der Kirche berufen zu werden. Diesen weiteren Beruf, dieses besondere Apostolat, also diese besondere Sendung aber kann sich der Christ nicht selbst nehmen. Er muß dazu gerufen werden.

Dies ist völlig klar, soweit es das Apostolat im Vollsinn, das Apostolat des Priesters betrifft. „Niemand nehme sich selbst die Ehre, als wer gerufen wird von Gott wie Aaron" (Hebr. 5, 4). Taufe und Firmung geben keinen Anspruch dazu. Aber sie sind notwendige Vorstufen. Nicht als ob der Ruf nicht auch schon an einen Heiden ergehen könnte — immerhin muß auch er erst diese Stufen hinaufsteigen, bis er zur Fülle der Christusverbundenheit im Priestertum gelangt. Wohl aber kann man sagen, daß ein möglichst lebendiges Auswirken des in Taufe und Firmung empfangenen Lebens, das sich ja wesentlich auch im Apostolat kundtut, vielfach die Bereitschaft, von jener besonderen Berufsgnade erfaßt zu werden, erhöht. Gar oft will es sogar scheinen, als ginge diese Gnadengabe von den Eltern auf die Kinder über.

Da nun die Teilnahme am hierarchischen Apostolat der Kirche, wenn auch nicht dem Sein, so doch dem Tun und Handeln nach ein Eintreten in den Bereich des Priestertums bedeutet und ein Übernehmen von Apostolatsaufgaben einschließt, die sonst dem Priester zukommen, so dürfen wir mit Recht annehmen, daß auch zu diesem besondern Apostolat sowohl ein besonderer Gnadenruf des Herrn gehört als auch die Annahme des sich berufen Fühlenden durch die hierarchische Kirche.

Es ist also nicht so, daß man diese Tätigkeit wie ein Recht für sich beanspruchen kann. Ein solches ‚Recht' hat der Christ nur zur Ausübung der seinem jeweiligen Stand in der Kirche Christi entsprechenden Pflichten. Daß dies allerdings ein weites Feld ist, werden wir gleich darlegen. Über dieses Recht zum jeweiligen Dienst hinaus aber muß jeder Christ gewärtig des Rufes des Herrn sein zu einem noch selbstloseren Dienst. Ganz große Beispiele solcher Art treffen wir ab und zu im Leben der Heiligen. Wir erinnern an einen seligen Klaus von Flüe, eine heilige Franziska von Chantal, einen heiligen Franz Borgias, die alle, einem höheren Rufe des Herrn gehorchend, Haus und Hof verließen. So ähnlich, nur in viel bescheidenerem Maß, kann nun auch, und zwar gerade an die innerhalb ihres eigenen Standes eifrig tätigen Christen der Ruf ergehen, aus diesem Kreis in etwa herauszutreten und sich unmittelbar in den Dienst der Gemeinde zu stellen.

Erste, ja unmittelbare Aufgabe eines jeden Laien ist also, zunächst im eigenen Aufgabenkreis sich zu bewähren. Hierdurch erhält das in ihm durch Taufe und Firmung gepflanzte und gestärkte Christsein in Wahrheit Leben und Ausdruck. Wir nennen drei Hauptgebiete dieses allgemeinen christlichen Apostolates: die eigene Familie, die Nachbarschaft, den Weltberuf oder die Werkstatt. Die hier gebotene Aufgabenfülle kann fürwahr ein Christenleben ausfüllen. Nur gilt es manchmal, zumal in sonst geordneten Verhältnissen und über den Rahmen der eigenen Familie hinaus,

hellsichtig zu sein, um Gelegenheiten zu finden. Wer erst auf alle Gelegenheiten gestoßen werden muß, der ist durchgehends auch nicht der Mann für die Aufgaben des unmittelbaren hierarchischen Apostolates, das wie kaum ein anderes dienendes Führen bedeutet. Darum haben jene durchaus recht, die zunächst in diesen Aufgaben des unmittelbaren Lebenskreises ganz aufgehen und dem Augenschein nach davon völlig ausgefüllt sind. Und auch wir müssen deshalb hier zunächst nicht nur nebenbei, sondern eindringlich auf die Erfüllung dieser ersten Apostolatspflichten hinweisen.

Freilich darf der Christ, auch wenn er alles getan hat, was er in seinem täglichen Leben tun mußte, seinem Gott und Herrn auch nicht sagen: Nun genug: Ich tat, was ich mußte! Sondern er muß stets weiterem Werben der Gnade offenbleiben. Solch ein Gnadenwerben wird gewöhnlich durch den Mund eines Vertreters der Hierarchie — des Pfarrers, Bischofs — erfolgen. Diese Stufenfolge entspricht völlig den Weisungen, die schon St. Paulus für die Wahl der Witwendiakonissen an Timotheus gab: „Wenn aber eine Witwe Kinder oder Enkel hat, lerne sie zuerst ihr eigenes Haus leiten und ihren Eltern Vergeltung leisten ... Als Witwe werde gewählt, die ... über gute Werke Zeugnis hat, ob sie Kinder erzog, ob sie Fremde beherbergte, ob sie Heiligen die Füße wusch, ob sie Bedrängten half, ob sie jedem guten Werke nachstrebte" (1 Tim. 5, 4 10).

Der Apostolatsdienst in der Familie gilt ganz diesen Paulusworten entsprechend wohl vorzüglich, aber nicht nur für das Verhältnis der Eltern zu den Kindern. Er gilt für alle Familienglieder. Sie haben nach dem Maß ihrer Gnadengaben auch eine entsprechende Sorgepflicht für die andern, zumal deren Heil. Freilich Vater und Mutter erfreuen sich noch der besonderen Gnaden des Ehesakramentes, das sie sich spendeten. So wie die Familie ein Abbild der Kirche im kleinen sein soll, so soll sie eben auch eine Stätte des Apostolates echter und doch eigener Prägung sein.

In seiner Schrift „De Corpore Christi Mystico beim heiligen Johannes Chrysostomus"[9] hat Seb. Tromp uns einen Blick in die Auffassung dieses Familienapostolates in der sich eben entfaltenden Kirche tun lassen: „Dein Haus mache zur Kirche. Denn über der Kinder und des Gesindes Seelenheil mußt du Rechenschaft ablegen. Und wie von uns (Bischof und Priester) Rechenschaft über euch verlangt wird, so wird von einem jeden von euch Rechenschaft verlangt werden über seinen Knecht, sein Weib, seinen Sohn. ..." Ganz besondern Wert legt Chrysostomus auf die religiöse Unterweisung der Familienglieder durch den Hausvater. Er gebraucht u. a. den schönen Vergleich: „Was Du an Heilsamem gehört hast, das trage gleich der Schwalbe in ihrem Schnabel herbei und lege es in den Mund der Mutter und der Kleinen." Die christlichen Eltern können die Pflicht der geistigen Ernährung nicht ernst genug nehmen. Es genüge hier, auf Frühbeichte und -kommunion der Jüngeren, die Anleitung hierzu und die Nachsorge im Anschluß daran nur hinzuweisen. Die Älteren aber müssen durch geeignete Weiterbildung — durch Hören, Lesen, durch Gedankenaustausch und nicht zuletzt Gebet — den eigenen Glauben immer wieder vertiefen.

Wie von selbst weitet sich die Familie zum weiteren Bezirk der Nachbarschaft. Der Kürze halber weisen wir hier nur auf die ausgezeichnete Darstellung, die gerade dieses so unauffällige und doch so eindringliche Apostolat durch Rupert Angermair in der Schrift „Das Band der Liebe" im Abschnitt „Unser Füreinander in der Nachbarschaft" gefunden hat[10]. In den neuzeitlichen Wohnverhältnissen sowohl in den Massenwohnungen städtischer Miethäuser wie auch in den Eigenheimen der Siedlungen ist gar oft der Begriff der Nachbarschaft fremd geworden, in der Siedlung wenigstens noch nicht wieder aufgegangen. Zieht doch der Siedler nicht selten deshalb hinaus, um ‚für sich' zu sein. Und doch trägt gerade an der so oft beklagten mangelnden Glaubens- und Überzeugungskraft unserer neuen Diaspora dieses Fehlen von Fühlungnahme und Nachbarsorge viel Schuld. Es wird die Ausstrahlung in die allernächste Umwelt vermißt. Wie will aber jener, der in dieser kleinen und nächsten Umwelt keine Kraft zu entfalten versteht, von höherer Warte aus Liebe wecken? Wer im trauten Gespräch nicht wärmen und entzünden kann, wie könnte der Anspruch erheben, vom Podium herab Menschen mit sich zu reißen? Muß er nicht fürchten, daß man an der Echtheit seines selbstlosen Helferwillens zweifeln wird?

Über diesen engern Kreis hinaus öffnet sich sodann im Alltag die Werkstatt, hebt das Apostolat des „Weltberufes" an. Treue vorbildliche Pflichterfüllung ist da gewiß der erste Aposteldienst. Aber der rechte Christ hat von seinem Meister nicht nur Leben empfangen, sondern Leben im Überfluß (Joh. 10, 10). Dies Überfließen nun muß sich äußern im Drang zum Weitertragen der Heilsbotschaft. In seiner Fülle muß es ihn drängen, andern Mitteilung zu machen, muß er selbst leiden unter der Glaubensnot der vielen um ihn. Das hat nichts zu tun mit sogenannter Proselytenmacherei. Solch Apostelwirken ist verbunden mit viel Gebet und Opfer, aber auch Klugheit und Takt bei aller entschlossenen Tatkraft. Freilich scheint es manchmal, als trügen nur wenige diese Überfülle in Wahrheit in sich. Und doch ist dieses Tagesapostolat nichts

[9] Rom 1933, S. 41—44.

[10] Freiburg 1940, Caritasverlag, S. 67—74.

besonderes, ist allgemeine Christenpflicht schlechthin. Heute aber, angesichts der steten gewaltigen Umschichtung von Volk und Völkern, ist es unentbehrlich. Wir wiederholen deshalb die ernstmahnenden Gedanken von Professor Bopp, mit denen er gerade dies persönliche Apostolat gegenüber dem „nur in der Gemeinde stehen" hervorhebt: „Der beste Christ in der alten Zeit empfand sich keineswegs als ein verlorenes und hilfloses Glied, wenn er seine Gemeinde für einige Zeit verließ, sondern, wohin er kam, wirkte er apostolisch, weil er sich im Bewußtsein einer gewissen Selbständigkeit, einer hohen Eigenwürde und einer verpflichtenden kirchlichen Sendung fühlte. Darum wurde damals die wandernde Kirche infolge dieses starken Selbstbewußtseins der wandernden Kirchenglieder zur wachsenden Kirche, während bei uns die wandernde Kirche infolge des mangelnden Selbstbewußtseins zur schwindenden zu werden droht." Und die Brücke vom allgemeinen Laienapostolat zum hierarchischen schlagend, fährt er fort: „Darum kann das Ziel der Gemeindeseelsorge nicht Bindung sein, sondern Lösung, und das im Sinne der freien Selbstbindung des Gemeindegliedes an die Pfarrei und der Erziehung zu laienpriesterlichem Selbstbewußtsein, das sich auch aufrechthält, wenn ihm die Stütze des Weihepriestertums für eine Zeit lang fehlt, das im Notfall sogar ein Vikariat des Weihepriestertums für eine Zeit und für einen Raum übernehmen kann."[11]

Hier in der Übertragung dieses Vikariates, in der Erteilung kirchlichen Auftrags wird das allgemeine Laienapostolat hereingenommen in den hierarchischen Bereich im Sinn Pius' XI. Bei der Teilnahme am hierarchischen Apostolat handelt es sich also um die ausdrückliche Übertragung eines bestimmten Teiles der kirchenamtlichen Pflichten. Einige hiervon waren zu manchen Zeiten Aufgabe der Kleriker bestimmter Weihestufen, wie etwa Küster- und Altardienst, selbst die Verwaltung kirchlichen Vermögens. Es gehören ferner Sorge für die Paramente, den kirchlichen Gesang, die ganze Gestaltung des Gottesdienstes hierher. P. Burkhard nennt diese Ämter kirchliche im weiteren oder uneigentlichen Sinn.

Über diese Arbeitsgebiete hinaus, die wir zumeist lieber in den Begriff des Laiendiakonates einbeziehen, öffnet sich nun noch ein weiterer Kreis dem in seinem Weltberuf fortarbeitenden Laien.

Pius XI. hob gerade in seinem letzten Schreiben an die Philippinen einige besonders zeitgemäße solch laienapostolischer Arbeitsgebiete hervor. An erster Stelle steht ihm wieder die Sorge für die Familie, und zwar in diesem Falle nicht so sehr die Sorge um die eigene Familie, als vielmehr um das „Werden christlicher Familien" allgemein. Zunächst freilich muß das eigene Familienleben in seiner Vorbildlichkeit die erste Predigt sein. Sodann aber gilt es, den Boden zu bereiten durch Vermittlung entsprechenden Schrifttums, durch Schulung der Eltern in ihrer Erziehungsarbeit, durch die frühzeitige Hinlenkung der Jugend auf die Anforderungen einer christlichen Ehe. Ganz besonders ruft Pius XI. zum Apostolat für die Ehe noch einmal die Frau jeglicher Lebenslage auf. Ob Ehefrau, Mädchen, Jungfrau oder Witwe, eine jede ist gerufen, nach ihrer Art mit Hand anzulegen. Noch einmal kommt der sterbende Papst auf das Wort des Philipperbriefes zurück: „Hilf ihnen (illas), die mit mir im Evangelium arbeiteten" (Phil. 4, 3).

Wohl am greifbarsten kommt der Begriff der Teilhabe an dem hierarchischen Apostolat bei der Wortverkündigung und hier zunächst in der Form der Katechese zum Ausdruck. Pius XI. sagt von ihr: „Die religiöse Unterweisung ist das, was vor allem andern in Angriff zu nehmen ist." Dazu sollen Katechisten beiderlei Geschlechtes ausgebildet werden, eigene Ausbildungsstätten für diese geschaffen oder bestehende verbessert werden. In allen Pfarreien sollen entsprechende Religionsschulen (eine Art Christenlehre) eingerichtet, die Angelegenheit zu einer Diözesansache gemacht werden. Bei all dem wünscht Pius XI. Rücksichtnahme auf Einheitlichkeit der Arbeit zunächst innerhalb der einzelnen Diözesen, dann aber auch eine gewisse Einheitlichkeit für die Arbeit innerhalb des einzelnen Volkes. Nicht ohne Bedeutung ist auch die Forderung: Bei der Erklärung des Katechismus sollen die besten pädagogischen Wege gegangen werden, auf daß der Unterricht leicht eingängig, froh und wirksam sei!

Diese katechetische Tätigkeit wird mancherorts den jeweiligen Anforderungen entsprechend übergehen in eine seelsorgliche Betreuung oder Führung an Stelle des Klerus auf der ganzen Linie mit Ausnahme der Spendung der dem Priester vorbehaltenen Sakramente.

III.

Pius XI. hatte mit seinem letzten Atemzug buchstäblich bis an die Grenzen der Erde noch einmal die Laien zum Apostolat aufgerufen. Wird Pius XII. das Werk seines Vorgängers mit der gleichen Liebe, mit der gleichen Energie fortsetzen, das Werk, das so ganz die rastlosen, kühnen, um theoretische Hindernisse unbekümmerten Züge des toten Papstes tauchen nicht zuletzt bei jenen, die sich noch nicht ganz mit dem steten Drängen, dem steten Rufen Pius' XI. abgefunden hatten, die hofften, wieder ungestört in ihre altgewohnten Geleise einlenken oder gar in ein liebgewonnenes Nichtstun und

[11] Vor neuen pastoraltheologischen Fragestellungen. Jahresbericht der Görresgesellschaft 1939, S. 63 f.

frommes selbstzufriedenes Klagen über die Schlechtigkeit des Unglaubens zurücksinken zu können.

Ihnen und zugleich der ganzen Christenheit gab Pius XII. klare Antwort, als er die bisherige Arbeit zunächst der Katholiken Italiens auf diesem Gebiet unter namentlicher Erwähnung des Werkes all seiner Vorgänger seit Pius IX. in einer Ansprache Anfang September 1940 voll anerkannte. Dabei betonte er gerade mit Rücksicht auf die jüngste, schon von ihm geführte Entwicklung in Italien die lebendige Anpassung an die Erfordernisse der Stunde und pries als besonderes Zeichen der Lebensfähigkeit einer Einrichtung, daß sie ihrem hohen Ziel in steter Vervollkommnung zu dienen verstehe. Mit ausdrücklichem Hinweis auf das Wirken seines Vorgängers und zugleich mit Betonung der großen Wirkkraft des Apostolates von Laie zu Laie ruft er die Laien eindringlichst auf, das Arbeiten der Priester zu ersetzen bzw. zu ergänzen. Mit Augustinus soll der Christ den Eifer für das Haus Gottes im Apostolat erkennen: „Wollet nicht müde werden, Seelen für Christus zu gewinnen; denn ihr selbst seid ja von Christus gewonnen" (In Joh. Ev. X n. 9). Grundlage des hierarchischen Apostolates und zugleich Unterpfand der wahrhaft apostolischen Gesinnung ist Pius XII. ein vierfaches Band der Einheit: 1. Einheit mit der Hierarchie, wie es schon im Namen dieses Apostolates angekündigt ist; 2. Einheit mit Gott dank eingehender geistlicher Formung; 3. Einheit mit den einzelnen Gliedern im Apostolat; 4. Einheit mit etwaigen andern Arbeitskreisen, soweit sie unter kirchlicher Leitung stehen.

So ausgerüstet mögen die Apostel des Laienstandes zu allen Schichten und Ständen des Volkes ziehen, mitten in die Welt. Ihre Waffen sollen Beispiel und Gebet, Feder und Wort sein, Bescheidenheit und Wohlwollen, Dulden und Güte, Klugheit und Einsicht, weise Liebe, die sich zum Irrenden und nicht zum Irrtum herniederbeugt. Sie sollen bereit sein gleich den ersten Aposteln und deren ‚ersten Mitarbeitern im Apostolat', die mit ihnen versammelt waren, Feuer und Sendung des Heiligen Geistes zu empfangen. Voraussetzung aber dieser außerordentlichen Sendung, die eine gewisse Teilnahme an der pastoralen Aufgabe der Kirche bedingt, bleibt die vorbildliche Treue im schlichten Apostolat der Familie und des engsten Alltagskreises.

NEUE TRAGIK UND TRAGÖDIE

Von Dr. Joseph Sellmair

Findet in unserer Zeit eine Wiedergeburt des Tragischen statt, ist eine Wiedergeburt der Tragödie möglich? Gewiß ist sie ein Schmelzofen, in dem alles Unwesentliche zu Asche werden muß, damit das Wesentliche bleibe und neu sich bilde — für den, über dessen Erdendasein sich noch ein Himmel wölbt. Aber für viele ist der Himmel leer geworden: Folgt ihrer Götterdämmerung ein neuer Morgen, kann der Mensch noch an einen neuen Mythus glauben — an Stelle der Religion, der Offenbarung, deren er überdrüssig geworden? Ein tragisches Lebensgefühl hat weithin jene Kreise erfaßt, die nicht mehr Christen sein zu können glauben. Ohne diesen seelischen Zustand wäre das Echo kaum erklärlich, das die Münchener Rede des Dichters Kurt Langenbeck über die ‚Geburt des Dramas aus dem Geiste der Zeit' geweckt und gefunden hat. Die Leidenschaft dieses Für und Wider muß auch den Gleichgültigen beunruhigen: denn hier handelt es sich nicht mehr um private Angelegenheiten von Dichtern und Schriftstellern; hier stehen zwei Welten einander gegenüber: die christliche und die tragische[1].

Eine weithin dunkel vorhandene, eben tragische Grundstimmung kam dem Geist dieser Rede entgegen und bereitete ihr auch bei denen Aufnahme, deren Widerspruch bald einsetzen mußte. Langenbeck wagt nämlich den etwas kühnen Schluß, die Grundstimmung unserer Zeit habe gewissermaßen zwei Jahrtausend übersprungen und uns wieder in unmittelbare Nachbarschaft der Griechen gebracht, und diese Übereinstimmung ermögliche eine Wiedergeburt der Tragödie. Das Christentum verträgt sich nach seiner Meinung nicht mit ihr und habe deshalb auch keine echte Tragödie hervorgebracht. Shakespeare, den er übrigens wegen seines Individualismus ablehnt, sei kein christlicher Dramatiker gewesen.... Nun aber sei die Zeit des Christentums abgelaufen — mögen auch noch einige Christen bleiben! Indessen, der mütterliche Boden für die Tragödie sei keineswegs areligiös, sie setze vielmehr Glauben, freilich eine neue andere Gläubigkeit voraus, und Langenbeck säumt nicht, die Grunddogmen der neuen Religion zu definieren — zugleich die Bedingungen für die Wiedergeburt der Tragödie:

1. Der Mensch muß glauben, daß sein Leben vom Tod endgültig beschlossen wird; daß es weder das Nichts noch ein Wiederkommen gibt. Es gibt dann aus dem Leben keinen Ausweg.

[1] Gemeint ist die Auseinandersetzung zwischen Josef Magnus Wehner und Curt Langenbeck in den ‚Münchener Neuesten Nachrichten' 1940, Nr. 44 47 55/56 62/63. — Zum Ganzen: Sellmair, Der Mensch in der Tragik. Krailling vor München 1939, Wewel-Verlag. — Ernst Bacmeister versucht eine gnostisch-theosophische Deutung des Tragischen (in: Die Tragödie ohne Schuld und Sühne, Lübecker Rede 1940). 8° (32 S.) Wolfshagen-Scharbautz 1940, Westphal. Kart. 1.50.

2. Der Mensch muß gläubig, muß gottgläubig sein (Skeptiker, Stoiker, Nirwana-Verehrer und Atheisten bedürfen der Tragödie nicht).

3. Der Mensch muß erfahren haben, daß Gottheit oder Götter weder gütig noch mitleidend, erst recht nicht mitleidig sind; sondern vielmehr gewaltsam, grausam, schön — hierin nicht unähnlich der Natur, ihren Gewalten und Gesetzen.

4. Der Mensch muß erkannt haben, wie gefährlich und bedroht in solchem Fall sein Dasein ist.

Sollen diese Thesen ein persönliches Glaubensbekenntnis sein, oder drücken sie die Zeitstimmung aus, sind sie die Stimme der Zeit-Seele, so daß man in ihnen ein Zeitdokument erblicken müßte? Zweifellos: Langenbeck spricht nicht nur für sich, er spricht für einen Typ des heutigen Menschen. Daß zumindest nicht die erste These dem Glauben der Hellenen in ihrer klassischen Hoch-Zeit entspricht, wird kein Kundiger ernstlich bestreiten. Ganz ungriechisch ist die Forderung eines nicht lebendigen Glaubens an das Jenseits als Vorbedingung des Kunstwerkes der Tragödie! Eine Religion läßt sich nicht von Menschen allein stiften, der Glaube setzt eine Offenbarung voraus. Der tiefste Kern jeder Religion, der tiefste Kern aber auch der attischen Tragödie ist Sehnsucht nach Erlösung; sie setzt den Willen zum Leben nach dem Tod voraus (vgl. Ödipus auf Kolonos).

Ihr letzter, tiefster Gedanke ist Suchen nach Licht, nach Sprengung der Ketten, nach einem Weg aus der Ausweglosigkeit des irdischen Kreises, nach einer Antwort aus der andern Welt, nach Erhörung ihrer verzweifelten Schreie zu den Göttern, kurz, nach Erlösung! Das ist die Grundtendenz der attischen Tragödie, religiös gesprochen.

Eine Rückkehr zu den Griechen gibt es nicht, das sagt auch Langenbeck; es gibt keine Wiederholung der Geschichte. Möglich aber ist die Wiedergeburt ihres hohen Geistes: Dieser Geist aber war wenigstens bei den Besten und Edelsten, also auch bei den Tragikern, auf der Suche oder schon auf dem Weg zu Gott, dem Unbekannten; auf dem Weg vom Mythos zum Logos. Dieser Weg aber läßt sich nicht umkehren, auch wenn man es wollte! Dieser Weg, der Weg vom Licht in das Dunkel, von dem erschienenen Erlösergott zum ausweglosen Schicksal zurück, aus der Vorsehung in das Verhängnis hinein, dieser Weg würde und müßte wohl in furchtbarste, aber selbstverschuldete Tragik führen, ob aber noch zur Tragödie?

Die Rede Langenbecks ist ein Zeitbekenntnis. Ihre Thesen sind sehr ernst; die harte Bestimmtheit, mit der sie vorgetragen werden, wird durch die Vornehmheit des Tones eher unterstrichen als gemildert. Sie wirken herausfordernd. Wenigstens innerlich muß man sie in sich austragen.

Die Tragödie wird von Langenbeck aus dem Bereich der bloß ästhetischen Wertung herausgehoben. Es geht ihm angesichts der Tragödie um eine tief ins Grundsätzliche sich erstreckende Frage; darüber hinaus noch um eine Frage des Bekenntnisses. In der anzustrebenden Tragödie unserer Zeit soll sich eine neue Religion ankünden und aussprechen. Wie in den Zeiten des Griechentums soll sie wieder als eine kultische Feier der Gemeinschaft verstanden und begangen werden.

Die Tragödie ist also im Sinn Langenbecks nicht der gestaltete Ausdruck des Welterlebens und der Weltschau eines Individuums, das die tragische Unsicherheit und Gefährdung des Menschen erfährt (mag dieses Individuum auch noch so genial sein; wie steht es überhaupt nach heutigen Begriffen um den Genialen, in dem man bisher den Träger höchst individuellen Erlebens sah?) Sie ist vielmehr der ehrfurchtheischende Ausdruck des Weltgefühls und der Religiosität einer Volksgemeinschaft. Sie darf sich nicht damit begnügen, ein tragisches Schicksal bloß aufzuzeigen, den Zwiespalt aufzureißen, sondern muß zu einer Lösung führen. Tragödie also, aber nicht ohne Katharsis.... Sie muß die Gottheit und die hohe verpflichtende Ordnung der Dinge gegenwärtig werden lassen. Ein produktives Ergebnis hat sie zu zeigen, nicht nur ein negatives, die Desillusionierung. Sie muß dem Menschen seinen Platz im Ganzen des Weltgefüges anweisen, den ihn das Alltagsgetriebe allzugern vergessen läßt, sie muß die Bindung an die heiligen bestimmenden Mächte je und je lebendig erneuern.

Also ist sie nicht privates, unverbindliches, wenn auch noch so erschütterndes Spiel, sondern Verleiblichung und Vergegenwärtigung des Höchsten, das in der Volksgemeinschaft lebt, und woraus sie selber lebt.

Darum, meint Langenbeck, kann die individualistische, neuzeitliche Tragödie Shakespeares, die Schillers, die in der das Volksganze nur halb erfassenden Philosophie des Idealismus steckengeblieben ist, die kosmische Hebbels (aus immer wieder verschiedenen Gründen) uns heute nichts mehr sagen.

Als Christ könnte man formulieren, die Tragödie übernimmt die Funktion der heiligen Liturgie, in welcher der Tod des Herrn, seine Parusie gefeiert wird. Aber sie steht zugleich in schärfstem Gegensatz zu ihr. Wir stehen geistig wieder bei den Griechen — (können wir aber zurück?), in der Zeit vor dem Christentum und den aus ihm geborenen Entwicklungen. Real gesprochen heißt das natürlich, wir sind nicht bloß antechristlich, sondern auch antichristlich....

Die Wurzeln der Anschauungen Langenbecks liegen blank in den vier Bedingungen, die er als Voraussetzung für die Möglichkeit einer heutigen Tragödie feststellt. Von ihnen scheinen mir zwei die entscheidenden zu sein.

Die erste ist die, daß in diesem irdischen Leben

das Leben des Menschen vollkommen beschlossen ist. Damit muß in ihm über den Wert des Menschen, den Sinn seines Daseins, die Gestaltung desselben völlig entschieden werden. Wo sich Tragisches zeigt, zeigt sich zugleich auch dessen radikale Ausweglosigkeit. Man muß glauben, daß das Leben des Menschen vom Tod endgültig beschlossen wird, daß es weder das Nichts noch ein Wiederkommen gibt. Ohne diesen Glauben sei eine Tragödie unmöglich.

Die zweite Bedingung betrifft das Wesen der über Welt und Mensch waltenden heiligen Mächte. Sie sind schön, groß, furchtbar und — ohne Güte, nietzscheanisch gesprochen, jenseits von Gut und Bös.

Die erste wie auch die zweite Voraussetzung sind dogmatischer Natur im strengen philosophischen Sinn des Wortes. Und hier kann die kritische Auseinandersetzung beginnen.

Zunächst: Ist denn mit der Forderung des Glaubens an die Abgeschlossenheit des irdischen Daseins die Verbindlichkeit der neuen Tragödie nicht aufs ärgste gefährdet, wenn die Voraussetzung Zweifel zuläßt? Selbst wenn uns die Tür nach dem Jenseits verrannt ist, ist dieses Jenseits deswegen allein schon nicht mehr vorhanden? Muß ich es nicht wenigstens als Möglichkeit in meine Rechnung einbeziehen? Verkürze ich nicht willkürlich den Umkreis, in dem der Mensch sich bewegt, das Feld seiner Gedanken, Stimmungen, Willensentschlüsse usw., seinen intentionalen Bereich, wenn ich von dieser Möglichkeit absehe?

Nur eine vorgefaßte Meinung, ein dogmatischer Unglaube also, wird den Glauben an ein Fortleben nach dem Tod unvereinbar finden können mit echter Tragik. Es ist uns kein Tragiker bekannt, der von diesem Unglauben ausginge: niemand kam bisher auf den Gedanken, etwas allgemein Geglaubtes beweisen zu müssen — denn welcher Tragiker hätte nicht an die Unsterblichkeit geglaubt? Oder ist etwa Goethes Gretchen deshalb nicht eine echt tragische Gestalt, weil ihr Schicksal sich erst nach ihrem Tod ganz vollendet —, wenn es am Schluß heißt:

Ist gerichtet, und: Ist gerettet. — Gerettet wofür? — Hört sie vielleicht wegen dieser Rettung auf, tragisch zu sein?

Eine Tragödie im ganz tiefen Sinn des Wortes, die aber ihr Gewicht vollends erst erhält durch das unsterbliche Schicksal der Menschenseele, ist Racine's Athalie. Wenn es einen legitimen Erben und Fortsetzer der griechischen Tragödie gibt, dann ist es Racine. Er, der Schüler der Jansenisten von Port-Royal, nimmt wahrhaft dem wuchtigen Gewicht des Schicksals nichts; ja, er, der inbrünstig Fromme, wagt es, in der erschütternden 6. Szene des 5. Aktes, Athalie, da sie erkennt, daß sie gerade durch ihren Trotz in die Hände Gottes gefallen ist — statt sich ihm zu entziehen —, die furchtbaren Worte in den Mund legen:

„Impitoyable Dieu, toi seul as tout conduit!" (Mitleidloser Gott, du allein hast alles gefügt!) Nichts, aber gar nichts erspart das Leben dem Gläubigen, er muß sich nicht nur genau so bewähren wie der Ungläubige, seine Welt ist ja größer, ihre Dimensionen reichen ins Unendliche und damit die Gewichte seines Tuns und Lassens. Der Jenseitsglaube entwertet das Diesseits nicht nur nicht, sondern er steigert seinen Wert ins Unendliche.

Und Racine wenigstens kann man nicht den Vorwurf machen, den man gegen Shakespeare erhob, daß er nur individuelle Schicksale gestalte, die uns nichts mehr angehen, da wir unsere unlösbare Verkettung an und in die Gemeinschaft neu erlebten. Ist nicht gerade in Athalie das Einzelschicksal dadurch bedeutend und schwer, daß es auf die höchste Gemeinschaft bezogen ist, auf die Gottverbundenheit eines Volkes?

Hamlet hört nicht auf, tragisch, und das Stück, das ihn uns zeigt, eine Tragödie zu sein, weil er sich von dieser Möglichkeit angesichts der ernstesten Frage nach dem Sein oder Nichtsein bestimmend beeinflussen läßt. — Daß Shakespeare wahrhafte Tragödien verfaßt hat, bestreitet ja auch Langenbeck nicht; er bestreitet wegen ihres ergebnislosen Ausgangs nur, daß sie uns noch etwas zu sagen haben.

Ist also das Tragische und die Möglichkeit der Tragödie wirklich nur da gegeben, wo die Voraussetzung gilt: Man muß glauben, daß ...? Das Tragische empfindet der von der rätselhaften Erscheinung der Welt aufgerührte Mensch, die Tragödie ist das Werk des von ihr bewegten, gestaltungsmächtigen Dichters. Erscheinung sagt die Tragödie aus; vielleicht deutet sie dieselbe auch. Langenbeck aber setzt eine Deutung voraus und verlangt, daß die Erscheinung in sie eingehe. Die Deutung ist schon da vor der Erscheinung, also vor dem Erleben, vor der dichterischen Auseinandersetzung mit ihm; d. h. aber, er macht die Existenz des Tragischen und der Tragödie abhängig von einer vorgefaßten metaphysischen Theorie. — Es will uns dagegen scheinen, als müßte man den metaphysischen Ort der Geburt der Tragödie gerade in die großen religiös-metaphysischen Bruchstellen verlegen. Ferner: Ein religiöser Glaube wird nicht von Menschen gemacht. Und eine geforderte Weltanschauung ist kein religiöser Glaube und wird es nie. Langenbeck aber sieht als Dichter richtig, wenn er vor der Geburt der Tragödie einen Glauben sieht....

Ganz Ähnliches läßt sich auch von der zweiten entscheidenden Voraussetzung Langenbecks sagen. Daß die bestimmenden Mächte jenseits von Gut und Böse in Schönheit, Größe, in unschuldiger Grausamkeit und Gewaltsamkeit wirken, dieser nietzsche-

anische Glaube müßte allerdings Tragödien von der Wucht und Tiefe der antiken Kunstwerke hervorbringen können. Er enthüllt ja in sich selbst schon die Tragödie, die, wie wir wohl berechtigt sind zu meinen, sich in unserer Zeit und an unserer Kultur abspielt. Aber auch diesem Glauben fehlt die von Langenbeck verlangte letzte Verbindlichkeit.

Er wird ins Wanken gebracht, kräftiger als durch Beweise, mit denen er schließlich doch nicht besiegt werden kann, wo immer Güte an einem Menschen erscheint, wo immer gar ein Mensch mit seinem ganzen Wesen Güte verkörpert.

An solchen Menschen entzündet sich immer wieder ein anderer, mächtigerer Glaube an ein ewig Gutes, das allen anderen Gewalten schlechthin überlegen ist. So sprengt schon Sophokles den Ring der antiken Tragödie, aus dem es kein Entrinnen gibt, da er die Gestalt der Antigone erschaut; der Glaube an die Güte der höchsten Mächte beginnt hier (und vielleicht im Ödipus auf Kolonos) schüchtern das Haupt zu erheben. So erwächst an der Gestalt des Sokrates die Philosophie Platons, die das Zeitalter der Tragödie ablöst. So bleibt der Tragiker Shakespeare nicht bei Lear und Macbeth und Othello stehen, sondern läßt inmitten untergehender Welten seine Fortimbras und Richmond erscheinen, die uns von dieser Sicht aus mehr zu sagen haben, als Langenbeck wahrhaben möchte; so findet der Dichter der düstersten Tragödien, der die Ausweglosigkeit des ‚dämonischen Individualismus' für immer gültig gestaltet hat — auch für unsere Zeit — eine höhere Form in einer höheren Ebene und auf ihr die Überwindung des Tragischen in seinen Lustspielen, im ‚Wintermärchen', im ‚Sturm' — man kann nach Christus nicht mehr antechristlich denken, und Shakespeare ist christlicher in seiner Substanz als mancher gewollt christlich Dichtende —; so folgen auf seine Tragödien die Romanzen, in denen die tragische Welt ihre Verklärung von der Realität der Güte in ihr her erfährt.

Muß in diesem Zusammenhang von den Heiligen auch der modernen Zeit, von einem Don Bosco, einem Pfarrer von Ars, von anderen gütigen Menschen, eigens gesprochen werden? Einen Strom des Segens vermitteln sie den heillosen Menschen. Selbstverständlich handelt es sich nicht um eine alles erweichende, gleichmacherische, alles beschwichtigende Güte. Nicht der bonhomme, nicht der Schwächling läßt diese Güte aufleuchten, sondern der metaphysisch in den Tiefen des Weltseins und des göttlichen Seins verwurzelte Mensch, ob er nun von der Metaphysik weiß oder nicht.

Um der Güte Jesu willen — (von dem nichts herzergreifender gesagt wurde, als daß er „Wohltaten spendend durch das Leben ging") —, um der Güte Jesu willen folgte auf die tragische Antike die Überwindung des Tragischen, und zwar ein für allemal, durch das Christentum.

Und das ist wohl der Haupteinwand gegen Langenbeck: Er will, daß die harte, ausweglose Tragödie der letzte, höchste, verbindliche Ausdruck der Gegenwart und des gegenwärtigen Deutschen Volkes sein soll. Warum? Weil er nicht imstande ist, an ihre Überwindung zu glauben.

Müssen diejenigen, die wie die Christen die Überwindung der Tragödie für möglich halten, sich als Gestrige, als Vergangene betrachten? Dazu sind die lebendigen Überwinder zeitlich und seelisch zu nahe. Die Güte ist zeitlos, sie ist ewig. Jeder Glaube gibt Macht über die Zukunft. Der Glaube an die Güte ist der von morgen, wie er der von gestern war.

Es bleibt die Frage, wie wir als Christen der Tragödie gegenüberstehen. Sie hat uns nicht alles zu sagen, wenn sie uns auch viel zu sagen hat. Es ist nicht so, daß vom Christentum aus folgerichtig nur Passionsspiele und Moralitäten, Possen und Moritaten möglich wären. Wir müssen, wie Langenbeck selbst sagt, das Gewicht der Welt ebenso tragen wie die Bekenner seines Glaubens. Die Tragödie macht es uns in schauerlicher Schwere fühlbar. Erst wenn wir das Tragen dieses Gewichts durchlitten haben, können wir uns zu menschlicher Größe erheben. Gott ist auch für uns ein verborgener Gott, in dessen Wollen und Entscheiden, Planen und Bezwecken wir nicht hineinschauen können — solange wir leben. Insbesondere ist es nicht richtig, wie Langenbeck meint, daß im Grund das diesseitige Leben belanglos sei, weil die letzte Wertung von dem göttlichen Urteilsspruch und nicht davon abhänge, wie wir unser Leben diesseits geformt haben: In einem geheimnisvollen Ineinander erwächst aus dem Zusammenwirken von Gott und Mensch, Gnade und Freiheit in diesem Leben schon die menschliche Gestalt, die drüben ewig fortleben wird. Darum hat uns die Tragödie viel zu sagen. Ist es doch möglich, daß das Leben des einzelnen Christen zu einer Tragödie wird, obwohl der Glaube des Christen das Leben überhaupt nicht in das Düster der Tragik versinken läßt: Aber dieser Glaube kann nachlassen, kann schwach werden, kann selber verdüstert werden. Das Ganze der Welt und der Menschenexistenz in ihr geht nicht in der Tragik unter. Über der Tragödie sind Glaube, Hoffnung und Liebe.

Eine Tragödie Langenbecks würden wir somit jederzeit anerkennen können, aber nicht seine Theorie über die Tragödie. Wir würden der dichterischen Auseinandersetzung mit der Welt tiefes Verständnis entgegenbringen können, obgleich wir der Philosophie des Dichters unsere Zustimmung versagen müßten.

Die Geister sind zur Entscheidung genötigt. Klar wird die alte Frage neu gestellt: ‚Tragisch oder durch Erlösung? Tragisch oder christlich?' (Münchener Neueste Nachrichten, 1940, Nr. 55/56, S. 19). Noch mehr: „Dem immer ehrwürdigen und noch

mächtigen Christentum steht die Antwort frei..., ob nicht tragische Haltung und tragische Tat innerhalb des Glaubens an den Erlöser und seine Botschaft sowohl möglich war als auch, vor allem, nötig sei.... Entschieden werden kann sie freilich nur durch das Leben und die Geschichte selbst, also durch Glaube und Werk."

Mit Recht antwortet darauf Erich Przywara (Schönere Zukunft, Nr. 43/44, 1940, S. 504): „‚Durch Leben und Geschichte' und ‚also durch Glauben und Werk' ist die von Langenbeck beregte Frage längst entschieden worden: In der großen Tradition der christlichen Gestalten, die restlos im Kreuz und vom Kreuz her lebend sich restlos opferten in ihr Amt für die Erde und Welt: wie in der Zeit der Völkerwanderung die großen Papstgestalten eines Gregor I. und Leo I., durch die die europäische Kultur gegen einen losbrechenden Osten gerettet ward; wie in den großen Kaisergestalten im Mittelalter und wie im Umbruch zur Neuzeit in den im echtesten Sinn des Wortes tragischen Heroen, die für die Wahrung der alten, heiligen Tradition Leben und Nachruhm opferten, wie Karl V., Thomas Morus, Philipp II. In Wahrheit war die Reformation, die diese Tradition zerstörte, der Aufruhr gegen dieses ‚tragisch heroische Christentum'. Denn sie setzte den Maßstab des ‚Heiles' und des ‚fruchtbaren Lebens' des Individuums gegen das unbedingte Opfer im unbedingten Dienst, wie es innerster Geist der Kirche ist.... Die adelige Selbstverständlichkeit des Untergangs des Ich in den Dienst (als eigentlichste Voraussetzung echt ‚tragisch heroischer Gesinnung') wird in der Reformation im Religiösen und dann in der französischen Revolution im Profanen ausgelöscht, und an ihre Stelle tritt das betonte und gepflegte Ich des Bürgers, das eitel richtende ‚Ich aber...' des Freigeistes und das gierige ‚Ich auch...' des Pöbels." Die Tragik des Christen wird nicht einfach aufgehoben in das Jenseits, sondern durch die Nachfolge Christi, der in seinem Sühnetod die Tragik in ihrer Ausweglosigkeit für immer objektiv überwunden hat, in den Dienst und in die Glorie Gottes und der Erlösung der Welt gestellt: Die Unordnung wird aufgehoben und eingefügt in die große Ordnung. So lautet die Frage wahrhaft wieder: tragische oder erlöste Welt? Und wie die Erlösung der Welt objektiv geschah durch Gehorsam und Liebe des Gottessohnes selber, so wird die subjektive Tragik eines Menschen aufgehoben durch den gläubigen Gehorsam, durch den liebenden Dienst am Ganzen und Höchsten, wenn notwendig, durch den letzten Heroismus, die Selbsthingabe.

Bestehen aber bleibt: Alle Phänomene des Tragischen sind im Christentum da, auch wenn der Glaube die Ausweglosigkeit aufhebt. Gibt es aber eine echte christliche Tragödie (wenn man von dem für die Schulbühne gedichteten Xenodoxus, den Doctor von Paris des P. Bidermann absieht)? Corneille und Racine dichten weniger aus unmittelbarem Lebensgefühl, sie üben die Tragödie der Kunst. Es ist merkwürdig, daß bei Corneille, mit Ausnahme des Polyeucte, das ausgesprochen Christliche keine Rolle spielt. Anders bei Racine: Phädra, Athalie, in vorchristliche Gewänder gehüllt, denken und sprechen aus christlichem Geist, werden tragische Gestalten gerade durch ein christliches Problem, das die Frage der Vorbestimmung, der Gnade und Freiheit aufwirft. Am deutlichsten spiegelt sich dieses Problem, jansenistisch beeinflußt, bei Phädra. Hier wird offenbar, daß eine eigentlich christliche Tragödie möglich ist als Schuldtragödie oder durch die Aufrollung des Gnadenproblems, oder wenn der Dichter zwischen Glauben und Zweifel schwankend auf einer Zwischensphäre sich hält; oder aber, wenn er überhaupt nur die Form des tragischen Dramas erfüllen will. In allen diesen Fällen sind alle Phänomene des Tragischen möglich, für den Christen aber auch stets die Überwindbarkeit des Tragischen. So wirft Racine in Phädra die Frage auf: Gibt es eine Vorbestimmung des Menschen von Anfang an, vor seiner eigenen Selbstbestimmung, also vor seiner Freiheit? Er löst als Dichter dieses furchtbare theologische Problem nicht; er ist der Dichter der Leidenschaft, die sich im Menschen entzündet, und die ihn verzehrt, die ihn — schuldlos schuldig? — tragisch werden läßt; die an sich durch die klassische Form der Helden gebändigt sein sollte; aber diese Form erweist sich als ohnmächtig, um die sie aufwühlenden Flammen zu löschen; die Form wird zerbrochen. Man muß, um den Unterschied zu empfinden, die Figuren Racines mit denen der Antike vergleichen, seine Iphigenie mit der des Euripides: Wieviel zarter, empfindsamer, feiner sind sie geworden, seit sich unter dem antiken Begriff ‚Schicksal' das christliche Problem der Gnade vermummt! Andererseits weiß der christliche Dichter, wie etwa Corneille, daß auch der schwerste Verbrecher, wenn nur der leiseste Ansatzpunkt für die Gnade da ist — in der Reue, in einem Funken gläubigen hoffenden Vertrauens — keineswegs in ausweglose Verzweiflung und Verwerfung gedrängt ist: jener Spalt, jener gläubige Aufblick zum Erlöser, hebt den Menschen aus der kreatürlichen Verlorenheit, aus der ausweglosen irdischen Verkettung, hebt ihn über sich hinaus und öffnet den Zugang zum Reich der Gnade und damit der Freiheit. Freilich bleibt das Geheimnis der Gnade, ihr unerforschliches Walten: Der eine wird gerettet, der andere geht verloren. In dieser Sicht gibt es eigentlich nur *eine* Schuld und *ein* Versagen, das ist die Verzweiflung: daß einer nicht mehr die innere Kraft aufbringt, sich anzuklammern an die Hand Gottes, die sich ihm entgegenstreckt....

Was aber Shakespeare von der antiken Tragödie abhebt, ist sein erst durch die christliche Anthro-

pologie ermöglichter Persönlichkeitsbegriff. Wer bei ihm die christlichen Gegebenheiten nicht sieht, kann ihn nicht verstehen. Tragisch wird bei ihm der Mensch gerade da, wo das Christliche versagt. Es ist die Darstellung der absoluten Gefährdung der menschlichen Existenz, sei es durch die unbeherrschte Leidenschaft (wie bei Macbeth) oder durch übermenschliche Mächte: Der Mensch erkennt sich als ein tragisches Wesen deshalb, weil er mit all seinen Naturgaben nicht Herr wird über die Mächte, die stärker sind als sein Geist, seine Freiheit. Die Welt bricht aus der christlichen Ordnung auseinander in ein Chaos. Die Harmonie des Daseins aber leuchtet immer wieder auf in den Abschlüssen, sei es in reinen Gestalten, sei es in aufblitzenden, reinigenden, befreienden Erkenntnissen. Was ist der Mensch für ein Geschöpf, daß er so ist, und wenn er so ist, muß er dann schuldig, tragisch werden? Das ist letztlich eine religiöse Frage, die theologisch gefaßt lauten würde: Wie verhalten sich Schicksal, Charakter, Anlage, Vorherbestimmung, Gnade zur Freiheit? Ist Freiheit möglich bei solchen Voraussetzungen?

Die Frage nach der Freiheit aber ist die Frage nach der Würde des Menschen, nach der Behauptung seiner Persönlichkeit, seines Menschseins; ist die Kernfrage der griechischen Tragödie und der abendländischen Anthropologie.

Und so lautet heute wieder die entscheidende Frage, die sich hinter der Alternative: Tragisch oder Christlich? verbirgt: Schicksal oder Freiheit? Wenn der Mensch mit allen Sphären seines Seins vergänglich ist, wenn er in einem reinen Diesseits beschlossen ist, dann ist seine Freiheit eine beschränkte, sein Wirken zielt nicht in eine Welt der Unendlichkeit, andererseits eine Freiheit, die nur durch eine tatsächlich übermenschliche, heroische Haltung errungen wird. Diese Freiheit unterscheidet sich wesentlich von jener, die ein Mensch besitzt, den man zwar auch den Naturmächten ausgeliefert sieht, der selbst Natur im diesseitigen Sinn darstellt, der aber doch in seinem innersten Wesen, im Kern seiner Persönlichkeit, in eine jenseitige, unendliche Sphäre hineinragt. Diesem Menschen sind andere, höhere Möglichkeiten gegeben. Das irdische Schicksal hat nicht mehr den Charakter des Unbedingten, des schlechthinigen Verhältnisses. Das Schicksal, das ihm begegnet, hat den Charakter eines Hinweises auf ganz Anderes, dieses ganz Andere spricht durch das Schicksal zum Menschen, es ruft ihn auf, fordert sein Vertrauen und weckt die Kräfte der Hingabe in ihm. Es geht nicht mehr nur um die Dinge dieser Welt, ob sich der Mensch für oder gegen die Werte in ihr entscheidet; diese Entscheidung klingt nach in der jenseitigen Welt. Aber der Mensch kann nicht mehr ausgelöscht werden, er kann durch seine Schuld für die jenseitige Welt verloren gehen, sozusagen versteinert werden; aber er ist da, er lebt fort. Entscheidet er sich für die Werte, dann gewinnt sein ganzes Dasein eine unendliche Weite, soll er doch in die Form des Göttlichen hineinwachsen, soll er doch durch diese Vereinigung mit Gott über jedes Schicksal im irdischen Sinn hinauswachsen und darüber gebieten.

Hinter dem modernen Schicksalsbegriff steht die Tatsache, daß Gott für den Menschen in die Ferne gerückt ist; der Mensch ist sich selbst überlassen in dieser autonomen Welt. Höchstens anerkennt man einen Dualismus im Sinn der Polarität: Ohne Gott kein Mensch, ohne Mensch kein Gott. Es geht also um die Gottesfrage ebenso wie um die Frage nach dem Menschen. Der Gedanke eines lebendigen Gottes, der das Geschöpf trägt und erhält, widerstreitet der Autonomie als Ursünde gegen Gott: eritis sicut Deus! Der Mensch muß der Tragik verfallen, wenn er sich von Gott löst, in eine Tragik, tiefer, als er ahnt. Göttlich und endlich zugleich sein, ist undenkbar; ein endlicher Gott muß zu Grunde gehen.

Als Mensch aber muß ich Lasten tragen: das Kreuz des Christen. Der moderne Mensch weigert sich, es zu tragen; er kennt nicht mehr die Liebe zu seinem Gott, und er will sich seine Last nicht mehr abnehmen und mittragen lassen. Sein Stolz sträubt sich gegen eine Erlösung. Mit der Betonung der Autonomie tritt nicht nur Gott aus dem Denken zurück, sondern auch die Liebe als ethischer Wert gegenüber der menschlichen Selbstbehauptung. Liebe ist einer christlichen Zeit höchster Wert, nicht aber einem autonomen Zeitalter. Die Freiheit des autonomen Menschen will absolut sein: Er will sein Schicksal im Guten und Bösen allein in der Hand haben. Aber er sieht sich dennoch wieder eingeengt von der Wirklichkeit des Lebens, von seiner Anlage und Bedingtheit; der Christ aber geht einer immer größeren Ausweitung seiner Person und der Freiheit entgegen, je mehr er sich Gott nähert. Im gleichen Maß verlieren für ihn die tragischen Phänomene an Bedeutung; sie nehmen aber zu an Gewicht für den, der sich Gott entfernt, je mehr er sein Ich absolut setzen will.

Wenn man die antike Literatur als Ganzes erlebt, und zwar im Rahmen der Geschichte und Kunst, wenn man darin nach der Urstimme des Menschen forscht, nach seinem letzten Anliegen, dann gehen wohl jene Kenner der Antike nicht fehl, die im Ringen um Erlösung und in Verbindung mit Gott, den man freilich nicht kennt, den Herzenston des antiken Menschen hören. Die Menschheit vor Christus, nicht nur das Volk, dem eine ausdrückliche Verheißung war, wartete auf eine Antwort, auf eine Offenbarung Gottes. Das drückendste Problem der Alten wie der Modernen, das Problem des Menschen überhaupt, ist das der Schuld. Wie kann ich mich befreien von der Schuld meines Lebens? Wer kann mich erlösen? Wie kann ich geläutert

werden? Das ist die ewige Frage des Menschen, und im Grund gibt es nur eine Antwort darauf — in der Orestie des Äschylos wie in der Göttlichen Komödie Dantes ...

Es blieb der Moderne vorbehalten, diese letzte Urbeziehung entweder zu leugnen oder zu verzerren, und diese Verzerrung trägt man an die völlig anders geartete Antike heran und muß damit entweder den Kerngedanken derselben, wie er namentlich aus der griechischen Tragödie spricht, übersehen. Diese neuzeitliche Haltung ist wesensverschieden von der vorchristlichen. Diese ist irrende Sehnsucht nach Erlösung, nach dem Namen des unbekannten Gottes; jene aber bewußtes Neinsagen gegenüber dem Erlösergott, den der Vater seinen Sohn genannt hat. Es ist nicht die Haltung des echten und ewigen Menschen, des Menschen, der ehrlich ist gegen sich selbst und mit der Not des täglichen Lebens ehrlich ringt. Haltung auch nicht des gesunden Volkes, wie wir es kennen, das die Erde keineswegs als Paradies erlebt.

Man hat bemerkt, der Geist des Abendlandes verwirkliche sich in einer wunderbaren Stetigkeit, und dieses Continuum sei eines seiner besondern Kennzeichen. Unter seinen ewigen, immer wiederkehrenden Grundgedanken seien die höchsten die der Freiheit, der Menschenwürde und der Sehnsucht nach Erlösung und Gottvereinigung. Davon zeuge die Kunst und Philosophie, die Religion, die Mystik und die Dichtung.

In den Höhepunkten der abendländischen Dichtung dringt auffallend und leuchtend immer wieder die Sehnsucht nach Gott, nach Erlösung durch — bleibend gültig geprägt zuerst etwa im Gefesselten Prometheus des Äschylos, dann wieder in Dantes Göttlicher Komödie, in Wolfram von Eschenbachs Parzival, im Hamlet Shakespeares, in Goethes Faust und zuletzt noch einmal, wenn auch nicht mehr ursprünglich, sondern nachempfunden, im Parsifal Richard Wagners. In diesen höchsten Offenbarungen des menschlichen Genius berühren sich wieder Religion und Poesie in einem Urmysterium des Menschen. Im innersten Kern ist der Mensch, wie er ist, tragisch, erlösungsbedürftig. Könnte man diese Sehnsucht ihm zerstören und aus seiner Seele ausrotten, er wäre nicht mehr tragisch, er wäre nur mehr — traurig! Nur das personale geistige Leben nämlich kann tragisch sein und tragisch empfinden — das an einen persönlichen geistigen Gott gebundene, auch wenn es ihn verloren hätte! Die Sehnsucht nach Erlösung ist das letzte Wort des natürlichen Menschen, die letzte Sehnsucht jeder Seele; sie spricht das letzte Wort auch in der griechischen Tragödie. Unsterblich und unvergänglich hat Äschylos im Gefesselten Prometheus, in diesem Prototyp des ewigen Menschen, des ewigen Leidträgers, diese Sehnsucht nach Erlösung ausgesprochen in seiner merkwürdigen Götteransprache:

Erwarte deiner Leiden Ende nicht, bevor
als Stellvertreter deiner Qual ein Gott erscheint,
für dich bereit, hinabzugehen
zum strahlenden Hades, und hinab
zum tiefsten Schlund des schwarzen Tartaros.
V. 1026 ff.

Im Mensch gewordenen Gott, in Christus Jesus, ist uns die Erlösung angeboten und die Möglichkeit der Erfüllung jener tiefsten Sehnsucht vor allem der griechischen Menschen: Gott ähnlich zu werden — Kinder Gottes zu werden: „Denen, die an ihn glauben, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden." Gerade die griechische Tragödie führt mit innerer Notwendigkeit zum religiösen Problem der Erlösung — und damit zur Christusfrage. Es steht jedem frei, sich zu entscheiden, aber an ihr kommen wir nicht mehr vorbei. Christus ist der Eckstein für alle Zeit geworden — ‚ktema eis aei'.

Wie würden sich, so darf man sich, so muß man sich hier fragen: wie würden sich die Großen der Antike in der Christusfrage entscheiden: die Sokrates, Platon, Aristoteles, die großen Tragiker, gerade? Nun, sie haben sich in ihrer Art entschieden, und man konnte sie deshalb ‚Christen vor Christus' nennen. —

Ihrer Gesellschaft und Gemeinschaft brauchen wir uns nicht zu schämen. ...

DIE NACHTKERZE

Von Franz Heselhaus S. J.

Wir fahren auf dem Berliner Südring „Tempelhof! Zug fährt nach Grünau! Bitte einsteigen! Ab!" So, das ist Tempelhof, wo die alten Ritterorden ihr Quartier hatten. Die verwitterte Dorfkirche, die sich im dunklen Parkteich spiegelt, erinnert allein noch daran. Allenfalls noch das große Lazarett. Wir fahren am Flughafen vorbei. Das ist andere Romantik, da singt die Technik. Hallen, Fahrbahnen, Sanddämme. Der Krieg hat die Neugestaltung etwas unterbrochen. So ein halbfertiges Industriegelände ist nicht immer ein entzückender Anblick. Aber diese grauen Sandwellen sind Gärten. Hellgelbe Fahnen von Blüten liegen über einem grünen Teppich. Wie schnell die Natur doch deckt, das freie Feld beschlagnahmt! Oder sollte der Herr Baurat? — Nun, hier brauchte man seine Hilfe nicht. Der „stolze Heinrich" sorgt selber für seine Aussaat. Es ist bekannt, daß diese Pflanze den Eisenbahndämmen folgt. Sie findet ihren Weg überallhin. Gewöhnlich heißt sie die Nachtkerze.

Namen muß man nicht allzu kritisch ansehen, das Ding heißt mal so. Nun, hier kann man wissen, wie der Name entstand. Da steht an dürren Böschungen eine gelbe Blumenstange mit weißwolligen großen Blättern. Das ist die Königskerze. In Brentanos Märchen vom Müller Radlauf trägt der versonnene Müllerkönig sie als Szepter auf der Hochzeitsfahrt. Sie ist mit ihren huschenden Blütenflämmchen dem Volke seit alters bekannt. Daneben tauchte nun, etwas kleiner, etwas bürgerlicher, der gelbe Blütenstab mit den schmäleren grünen Blättern auf; man bemerkte, daß die Blüten am Tag etwas welk aussahen, aber am Abend frisch sich öffneten; das war dann die Nachtkerze. Der Name ist fein, viel besser als der wissenschaftliche lateingriechische Name Oenothera, der eigentlich für das Weidenröschen galt und später unserer Pflanze zugelegt wurde. In dem Wort steckt ein Hinweis auf Wein und Jagd, aber wenn man denn etwas von ihrem Weinduft, der Tiere bändigen soll, erfand, so paßt diese Fabel weder auf das Weidenröschen noch auf die Nachtkerze. Nun ja, der Name Oenothera lag da, unbenutzt, und ich leugne nicht, daß er voll klingt, und so gaben die Väter des botanischen Systems ihn eben unserer stolzen Nachtkerze. Sie ist mit dem Weidenröschen, das Epilobium heißt, recht nahe verwandt. Aber das Weidenröschen ist alteingesessen, und die Nachtkerze ist zugewandert. Allerdings ist die Einwanderung schon eine geraume Weile her, so daß die Pflanze ausreichend Zeit hatte, sich überall bekanntzumachen, aber doch nicht so lange, daß wir nicht mit genügender Sicherheit sagen könnten, wann und wo sie in Europa zuerst auftrat. Man bekam in Padua im Jahre 1612 Samen aus Virginien, also aus Nordamerika, und in den nächsten Jahren kamen die Samen auch über die Alpen z. B. an den bekannten Blumenvater Caspar Bauhin. Man war bald darauf aufmerksam geworden, daß die Wurzel eßbar ist. So wurde die gelbe Rapontika an verschiedenen Stellen angebaut und ging dann auch wohl ihre eigenen Wege weiter, sie verwilderte oder besser: sie flüchtete aus den Gärten, weil ja da nichts zu verwildern war. Sie war und blieb eben der „Wildfang", und wenn man das Wortspiel gelten lassen will, hat Linné ihren Namen sogar treffend gewählt. Jedenfalls ist es jetzt etwa soweit mit ihr gekommen, daß man die Rapontika, d. h. eben die eßbare Wurzel, gar nicht mehr kennt. Nur in Kriegszeiten hört man von ihr, wenn man nach Wildgemüse sucht. Da bietet sie sich früh im Jahre, das ist schon zu loben, als billiger und wohlschmeckender „Schinkensalat" an. Fürs Auge bietet sie eben auch etwas, das ist ihr zweiter Vorzug, im weißen Wurzelfleisch rote Streifen. Geputzt, in Scheiben geschnitten, mit Essig, Öl und ich weiß nicht was nach Wunsch angemacht, das sieht nicht nur nach etwas Solidem aus, das ist nahrhaft und gesund. Man kann sie aber auch wie Schwarzwurzeln kochen usw. Doch wird man in der frühen Jahreszeit gern alle Vitamine erhalten wollen, und dann sollte man sich das Kochen sparen. Wenn man freilich aus einem alten Spruch hört, daß ein Pfund der Rapontika mehr wert sei als ein Zentner Ochsenfleisch, dann muß es früher schon ganz fanatische Rohköstler gegeben haben oder man ahnt etwas von dem Segen eines Gesetzes über unlauteren Wettbewerb. Die Blätter scheinen nicht zu empfehlen zu sein. Und wem der Tee nützen soll, der aus den Blüten bereitet wird, kann ich aus den vorliegenden Analysen nicht erschließen, er scheint die Wertung „harmlos" zu verdienen.

Für die Pflanze selbst ist die Frage ihrer Verwertbarkeit eigentlich gleichgültig, wenn sie ohne Menschenhilfe ihren Weg durchs Leben findet, und daran ist kein Zweifel. Sie findet genug ihr zusagende Plätze und besetzt sie mit großer Ausdauer. Schädigungen durch Tiere und Pilze scheint sie wenig ausgesetzt zu sein, auch härtere Winter übersteht sie glänzend. Da sie zweijährig ist, bildet sie im ersten Jahr eine kräftige Rübe unter dem Boden aus, während das Blattwerk als Rosette sich dem Boden anschmiegt. Im ersten Jahr schießt dann der Blütenschaft mächtig hoch und stirbt nach der Samenreifung ab. Natürlich sind all die schönen Vorräte an Stärke und Eiweiß in der Wurzel gesammelt und entgehen so den Angriffen des Winters. Schädliche Insekten und Pilze sind aus der Heimat nicht mitgewandert. Das ist ein Vorteil, den die Pflanzengäste von jenseits des großen Wassers alle ausnützen können, und deshalb finden wir bei dem kanadischen Berufkraut, bei dem Knopfkraut (Galinsoga), bei der Wasserpest, diesen gewaltigen Ausbreitungsdrang. Wegen der letzteren fürchtete man vor einigen Jahrzehnten eine Katastrophe für alle unsere Binnenwässer und besonders alle Flußläufe. Die Furcht war unbegründet, die Wasserpest ist geradezu selten geworden. Unsere Nachtkerze hat sich wohl nie andern Pflanzenbeständen gefährlich gezeigt. Acker, Wiese, Wald sind nicht ihr Gebiet. Dämme, Wälle, Grabenränder, Schutthaufen, wohl auch Gärten, Friedhöfe, Sand- und Sportfelder sind ihr am ehesten zugänglich. Sie kommt oft recht gut voran, wo andere Pflanzen versagen, während sie in fruchtbaren Landstrichen geradezu selten ist. Ein solcher frisch aufgeworfener Sanddamm enthält doch kaum Humus, keine Bodenbakterien, ihm fehlt die berühmte Bodengare. Der Nachtkerze macht das nichts aus. Selbst Wassermangel ficht sie nicht an. Freilich hat man bei ihr auch Wurzellängen von 160 cm gemessen. Zaubern kann sie nun freilich nicht. Wenn sie auf der Sanddüne zu Dutzenden zusammenstehen, bleiben die Einzelpflanzen kümmerlich. Dann ist Luft und Licht wohl da, aber die Nährsalze reichen nicht. Sie ist

für Düngung deshalb recht dankbar und liefert als Zierpflanze im Gartenbeet mächtiges Laubwerk und viele blühende Äste.

So sehr man die amerikanische Herkunft der Nachtkerze betonen mag, sie sieht nicht wie ein Zigeuner aus. Sie ist eigentlich hier nicht fremd. Ihre Vettern sind bei uns allbekannt, nämlich die Weidenröschen. Gewiß deren Rosenfarbe erinnert nicht an das Eigelb der Nachtkerze, aber gerade von den Rosen ist es uns geläufig, daß die Farbe in der Frage der Pflanzenverwandtschaft wenig zu sagen hat. Wenn man ein rechtes Ragoutbeet von Stiefmütterchen oder Löwenmäulchen betrachtet, wird einem das einleuchten. Was heißt nicht alles Butterblume? Aber auf den Bau der Blüten kommt es schon eher an. Und der ist bei Nachtkerze und Weidenröschen sehr ähnlich. Vier Kelchblätter, vier bunte Kronblätter, die Staubgefäße in zwei Kreisen zu je vier, und der Stempel zeigt auch die Vierzahl noch in genügender Andeutung, und sein Fruchtknoten steht ganz zutiefst unter den anderen Blütenteilen. Freilich die Samen des Weidenröschens haben einen Haarbesatz, der als Fallschirm wirkt, die Samen der Nachtkerze nicht. Aber wenn sie in allen Eigenschaften übereinstimmten, dann hätten wir keine neue Gattung für die Nachtkerze aufgestellt. Deshalb war es auch nicht volle Willkür, wenn Linné einen Namen, den der alte Theophrast für das Weidenröschen verwandt hatte, jetzt für die Nachtkerze gebrauchte. Wenn ich übrigens von dem Weidenröschen rede, so hat das eine gewisse Berechtigung, denn sowohl der deutsche Name, als jener Hinweis auf Theophrast beziehen sich zunächst auf das schmalblättrige Weidenröschen, das eben überall bekannt und verbreitet ist. Aber wie man viele Nachtkerzenarten zählt, so gibt es zumindest 160 Arten von der Gattung Epilobium, und die sind weltweit verbreitet in der nördlichen und südlichen gemäßigten Zone, also z. B. in Chile, Madagaskar, Tasmanien, Neuseeland, selbstverständlich auf der Nordhalbkugel in Europa, Asien und Amerika. Unser bekanntes schmalblättriges hat in seiner Ansiedlungstechnik einige Ähnlichkeit mit der Nachtkerze, es steht mit Vorzug auf Waldblößen in den ersten Jahren nach dem Kahlschlag, und wohl jeder meiner Leser hat bei einer Waldwanderung solch eine Schneise getroffen, in der rosa Farbenfluten zwischen den düstern Waldwänden herabzubrausen scheinen. Der Unterschied gegenüber der Nachtkerze ist bezeichnend, das Weidenröschen sucht den humusreichen Neugrund. Deshalb findet man die Vettern selten vereint. Die Botaniker haben für das Weidenröschen noch einen besonders liebevollen Blick, denn an dieser Pflanze entdeckte der berühmte Chr. K. Sprengel 1790 die Dichogamie, d. h., daß die Narben älterer Blumen durch den Blütenstaub eben aufblühender bestäubt werden, so daß also Insekten helfen müssen, den Staub auf fremde Blüten zu übertragen.

Doch jetzt sehen wir uns eine bekannte Zimmerpflanze an, die Fuchsie. Diesmal sagt der Name eigentlich nichts. Er ist zu Ehren eines bekannten alten Arztes und Botanikers Fuchs gebildet, den Kaiser Karl V. geadelt hat. Die Fuchsienblüte hat vier bunte Kelchblätter, vier ebenfalls lebhaft gefärbte Kronblätter, zweimal vier Staubgefäße, der Fruchtknoten ist auch unterständig, aber er ist recht kurz, und seine Wand ist fleischig; es entsteht daraus eine Beere. Die Verwandtschaft mit der Nachtkerze ist unverkennbar. Die Fuchsiengesellschaft ist sehr artenreich und besonders in der Neuen Welt weit verbreitet. Die vorherrschenden Farben können schon die Vermutung nahelegen, daß sie vielfach von Kolibris bestäubt werden. Was sich an Fuchsiensorten in unsern Gärten findet, ist ein Ergebnis wiederholter Kreuzungen, deren erbreine Unterlagen kaum mehr festzustellen sind. Wir finden in unsern Gärten noch mehrere andere Gattungen: Godetia, Clarkia, Eucharis, Gauca usw., die sich alle in der Blütenform und dem angegebenen Zahlenverhältnis als verwandt mit der Nachtkerze ausweisen.

Also eine recht natürliche Großgruppe oder Familie der Nachtkerzengewächse, die man immer zusammenfassen wird, ob man mit Linné bloß Staubgefäße und Stempel zählt oder in einem sog. natürlichen System die Bauverhältnisse aller Teile der Pflanze berücksichtigt. Freilich in einem natürlichen System fügen sich den genannten noch einige Formen an, wie das Hexenkraut, bei dem die Zahl Zwei vorwiegt oder die Wassernuß mit ganz verkürztem Blütenbau, deren fußangelartige Frucht, das Jesuitenhütchen, sich durch eine besonders gerissene Technik der Keimung auszeichnet. Diese Wassernuß (Trapa) hat ein recht ehrwürdiges Alter, wir kennen sie aus dem frühesten Tertiär aus Schlesien, Portugal, Sibirien und Alaska. Heute ist sie selten geworden und scheint am Aussterben zu sein. Unsere Nachtkerze ist dagegen sehr jungen Datums, wie ihre beschränkte Verbreitung nahelegt. Nun ist Trapa eine sehr abgeleitete und spezialisierte Form. Es müssen also die einfachen Typen der Familie weit ins Mittelalter der Erde zurückreichen, eine naheliegende Voraussetzung, obgleich man von ihnen keine unmittelbare Kunde hat. Daß eine so alte Familie Vertreter in sämtlichen Erdteilen auf beiden Halbkugeln hat, ist nicht weiter verwunderlich. Man sieht, die Familie führt einem die Vorzüge und die schwachen Seiten der Entwicklungslehre wie in einem Musterbeispiel vor. Aber sie hat auch das Schicksal gehabt, einen der wichtigsten Begriffe der heutigen Entwicklungslehre zu liefern, den der Mutation, und das kam so: Im Jahre 1875 bezog eine Forstverwaltung in 's Graveland bei Hilversum in Holland von Bonary in Erfurt Samen

einer Nachtkerze, die seit vielleicht hundert Jahren in England gezüchtet worden war. Sie wurde zur Wegeinfassung ausgesät. Später überließ man die Pflanze sich selbst. Als im Jahre 1886 der Amsterdamer Botanikprofessor Hugo de Vries auf den Bestand aufmerksam wurde, war er ganz vernachlässigt. Gewisse abweichende Formen erregten sein Interesse. Er machte mit der Pflanze mühsame Zuchtversuche und gelangte zu dem Schluß, daß hier eine Art vorliege (Oenothera Lamarckiana), die zu einer spontanen Abänderung neige, so daß gelegentlich in ihrer Nachkommenschaft sich ganz neue, erbbeständige Formen zeigten. Er glaubte sie auf sprunghafte Veränderungen des inneren Erbgutes zurückführen zu sollen und nannte diese Mutationen.

Da gleichzeitig von anderer Seite die Unveränderlichkeit der Arten scharf herausgearbeitet war, stieß die Anschauung auf lebhaften Widerspruch. Wir wollen hier die einzelnen Stadien des Kampfes nicht entwickeln, sondern verzeichnen den Schluß: Die Tatsache der Mutation besteht und konnte an vielen Beispielen, z. B. bei der Taufliege, bestätigt werden. Aber die Nachtkerze selbst ist kein Beweis. Es handelt sich um Aufspaltung alter Einkreuzungen, z. T. um Verdoppelung der Erbanlagen, mithin an sich nicht um eigentliche Abänderung der Erbmasse. Also zunächst ein Irrtum, der sich aber als Weg zu einer wichtigen Erkenntnis entwickelt hat. Tatsächlich brauchte die Entwicklungslehre die Mutation unbedingt, sie hing ohne diese völlig in der Luft. Das soll nicht heißen, daß durch diesen einen Begriff jetzt alle Rätsel gelöst sind, aber er ist die Voraussetzung für ihre mögliche Lösung. Natürlich ist die Nachtkerze im Lauf dieser wissenschaftlichen Kämpfe nach allen Richtungen hin durchforscht worden, und es hat sich ergeben, daß gewisse Eigentümlichkeiten ihrer Chromosomenverhältnisse die immerhin merkwürdigen Beobachtungen von De Vries verständlich machen. Vielleicht empfiehlt es sich mehr, bei einer Eigenart der Nachtkerze zu verweilen, die man ohne Mikroskop feststellen kann und die wir schon als Grund für ihren Namen angegeben haben, das Aufblühen am Abend. Wer etwas dichterisch veranlagt ist, mag dabei das Tierwerden der Pflanze wieder erleben. Es lohnt sich schon, das Öffnen der Blüten zu beobachten. Wann man hingehen muß, ist wohl nicht allgemein festzulegen. Wenn Anton Kerner 6 Uhr abends angibt, so wird es sich wohl um eine frühe Ausnahme handeln. Aber richtig ist, daß alle Pflanzen eines Geländes eine einheitliche Öffnungszeit haben, die nach Jahreszeit, Wetter, Bodenfruchtbarkeit usw. etwas schwankt, zumeist aber um 7 bis 8 Uhr liegen mag. Das eigentliche Öffnen geschieht ruckweise und das in sehr kurzer Zeit, die nicht einmal eine Minute zu betragen braucht. Gegen Abend hängen an den prallen Knospen nur noch die Spitzen der Kelchzipfel zusammen, und aus den Spalten des Kelches quellen die gelben Fahnen der Krone schon hervor. Wenn nun die Kelchspitzen aufreißen, klappen die Kelchblätter wie in einem Gelenk um fast 180° zurück, die Entfaltung der Krone und der Staubblätter erfolgt gleichzeitig, und im Nu steht die ganze Herrlichkeit für den Empfang der Gäste bereit. Der Blütenstaub ist aber klebrig und durch Viscidinfäden leicht verbunden, er wird also nicht verstreut, sondern hängt sich dem Besucher in den Weg. Erst gegen Morgen öffnen sich die vier Klappen der Narbe. Die Blüte bleibt 24 Stunden offen, gegen Abend ist sie welk und am folgenden Tage schon mißfarbig und fällt ab. Man sieht schon, die Blüte ist auf Nachtinsekten eingestellt. Das ist nichts Ungewöhnliches. Das Auffallende bleibt die plötzliche Entfaltung am Abend. Wer sagt der Pflanze, wann es Zeit ist? Man könnte an einen inneren Rhythmus denken. Das wäre nicht so ganz unerhört, aber vielleicht kommt man mit der einfacheren Annahme aus, daß die Dunkelheit, d. h. also das Ausbleiben des Lichtreizes, das Signal gibt. Ein Temperaturabfall kommt dafür wohl nicht in Frage, weil man dann das Aufblühen auch zu anderer Zeit beobachten müßte. Doch scheint mir sicher, daß an den einzelnen Abenden Temperatur, Windverhältnisse, Luft- und Bodenfeuchtigkeit noch ihren Sondereinfluß ausüben. Das ist aber auch zu erwarten, wenn man sich den mechanischen Vorgang beim Aufblühen klarmacht, was man mit einiger Wahrscheinlichkeit versuchen kann. Das Zurückklappen der Kelchzipfel dürfte mit Turgorschwankungen in den Zellen des Gelenkpolsters zusammenhängen, d. h. die betreffenden Zellen lassen durch ihre dünne Wand Wasser eintreten und kommen damit in einen Spannungszustand, oder austreten und fallen dadurch zusammen. Daß solche osmotische Vorgänge mit der Temperatur und dem Feuchtigkeitsgehalt von Luft und Boden etwas zu tun haben, sieht man schon ein. Aber wer sagt den Zellen des Gelenkes, daß sie schrumpfen sollen? Man begegnet dieser Frage überall dort, wo Licht Bewegungen hervorruft, z. B. bei den Wendungen der Sonnenblume, beim Schließen der Regenringelblume (Calendula pluvialis) die sich verhüllt, wenn eine Wolke vor die Sonne tritt. Vor einigen Jahrzehnten hatte Haberlandt auf gewisse Linsenzellen aufmerksam gemacht, denen er die Rolle von Sinnesorganen zuschrieb. Der Reiz, den sie vom Licht empfingen, sollte dann zu jenen Gelenkzellen weitergeleitet werden und die Bewegung auslösen. In den letzten Jahren sind andere Erklärungen in den Vordergrund getreten, die von holländischen Forschern, besonders Went, sehr weit gefördert worden sind. Ein einfaches Beispiel: Wenn ein junger Keimling sich zum Licht hinneigt, so kommt das daher, daß ein gewisser chemischer Stoff, ein Auxin, das von der Keimlingspitze der etwas dar-

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 Triebs 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 Ingrimm 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 unbeirrte 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 Bejahung 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, welch eine Lücke in der gesamten deutschen Wissenschaft entstehen würde, wenn diese Forschung fortfiele, 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 wesenhaft 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[1] nun noch tiefer

[1] 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[2] gestellt: Stellung der Welt im Heilsplan Gottes. Diese Frage kann auch deshalb heute auf Aufmerksamkeit rechnen, da das Urteil über Güte oder Schlechtheit 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 Seinsteilen 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 Gewaltsamen 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 Wiederkommen 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 Menschentun, 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[3]. 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 Bußauflage 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[4]. Es ist das Ergebnis eines Lebensstudiums, das wir hier als reife Frucht erhalten. Nach einer eingehenden Darlegung der Christenbuße im Neuen Testament führt

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

[3] Die Bußlehre Richard Hookers. Der Versuch einer anglikanischen Bußdisziplin, Freiburg 1940, Herder. M 2.40.

[4] 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-aszetischen 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[5] 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 e i n e 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 H a n d e l n 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 wohlgelungener Übertragung und mit reichen Einführungen vorlegt[1], ist bewußt dem Heiligen gewidmet als „dem Patron des katholischen Laienapostolats": weil er einerseits „nicht Priester" war, anderseits 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

[5] Es sei dafür auf eine eingehende Besprechung im kommenden Aprilheft der „Scholastik" verwiesen.

[1] Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, ins Deutsche übertragen von Ottokar Bonmann. 8° (XII u. 179 S.) Freiburg 1940, Herder. M. 4.—

Marien-Antiphon ist: „Heilige Jungfrau Maria, unter den Frauen der Welt ist keine dir ähnlich geboren, Tochter und Dienerin des höchsten Königs und himmlischen Vaters, Mutter Jesu Christi, unseres heiligsten Herrn, Braut des Heiligen Geistes: mit Michael, dem heiligen Erzengel, und allen Mächten des Himmels, und allen Heiligen, bitt für uns bei deinem hochheiligen und geliebten Sohne, unserem Herrn und Meister" (142 f.).

Die „Mündigwerdung" des katholischen Laien hat endlich, mit gutem Recht, eine wahre Richtung in die Welt hinein zu ihrem Geist: Gottes Geschöpfe offenen Auges zu sehen und offenen Herzens zu lieben, und sich selbst offenen Auges und offenen Herzens einzusetzen in dem Leben und Wirken in der Welt. So wird der „Sonnengesang" des Heiligen Franz geradezu zum Gebet dieser „christlichen Weltlichkeit": „Gepriesen seist Du, o mein Herr, ... durch unsere edle Schwester Sonne ..., durch den Bruder Mond ..., durch den Bruder Wind und durch die Luft und die Wolken ..., durch unsere Schwester das Wasser ..., durch unseren Bruder das Feuer ..., durch unsere Schwester die mütterliche Erde" (130 ff.). Aber dieser Sonnengesang quillt aus dem Te Deum des Heiligen. Es ist nicht eine „christliche Weltlichkeit", die möglichst besorgt ist um eine „geschlossene Welt", sondern Welt quillt und strömt aus der Unendlichkeit Gottes. Es ist nicht eine „christliche Weltlichkeit", die alles Maß und allen Sinn religiöser Zucht nur in der Freiheit des Lebens sieht, sie gibt sich vielmehr ganz und restlos Gott gefangen, um gerade im Dienst des Göttlichen Königs frei zu sein. Es ist endlich auch nicht eine „christliche Weltlichkeit", die mit angespanntem Ernst für die Welt „besorgt" ist, sondern jubelndes Lob Gottes strömt über in das Lob Gottes in allen seinen Geschöpfen:

Du bist Liebe und Minne.
Du bist die Weisheit.
Du bist die Demut.
Du bist die Geduld.
Du bist die Sicherheit.
Du bist die Ruhe.
Du Freude und Frohlocken.
Du bist die Gerechtigkeit.
Du das Maßhalten.
Du bist jeglicher Reichtum voll zur Genüge (127).

Der Heilige der „Freiheit des Evangeliums" spricht in seinen Schriften eine Sprache, die in nichts sich unterscheidet von der Sprache der Heiligen, die man als Heilige „spanischer Zucht" ihm gern gegenüberstellt. Mit St. Ignatius von Loyola und St. Teresa von Jesus weiß er um das Grundlegende der adligen und adelnden Ehrfurcht vor der Göttlichen Majestät; und das ist eigentlich sein besonderes Charisma, daß er diese adlige und adelnde Ehrfurcht auf alle Geschöpfe ausdehnt. Er ist der Heilige der Einfachheit mitten in der Welt, aber innerer und innerlicher gebunden im Hofdienst Gottes in dieser Welt:

„Allmächtiger, Allheiliger, höchster und erhabenster Gott, Du bist das größte Gut, alles Gute, das ganze Gut, Du bist allein gut: Dir opfern wir alles Lob, allen Ruhm, allen Dank, alle Ehre, allen Preis und alles Gute, ja alles. Amen" (138). Erich Przywara S. J.

BESPRECHUNGEN

SAKRAMENT UND RECHT IN DER KIRCHE

Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten. Von Wilhelm de Vries S. J. (Orientalia Christiana Analecta 125.) 8° (263 S.) Rom 1940, Pont. Instit. Orientalium Studiorum. L 53.—

Unsere theologischen Handbücher weisen nicht selten darauf hin, daß die östlichen Kirchengemeinschaften, die sich schon früh von der Gesamtkirche trennten, doch im wesentlichen in der Sakramentenlehre mit dem katholischen Glauben übereinstimmten, so daß die katholische Sakramententheologie also der alten Tradition entspricht. Die vorliegende Arbeit will diese allgemeine Behauptung näher prüfen, was die monophysitische Kirche Syriens angeht.

Der Monophysitismus faßte in Syrien gleich nach dem Konzil von Chalcedon (451) Fuß. Die monophysitische oder — wie sie gewöhnlich nach ihrem Organisator Jacobus Baradaeus genannt wird — die jakobitische Kirche wurde als getrennte Gemeinschaft um die Mitte des 6. Jahrhunderts konstituiert. Sie führte, besonders nach der Invasion der Araber, ihr Eigendasein, getrennt von der Gesamtkirche. Sie hat bedeutende Theologen hervorgebracht, auch noch im 12. und 13. Jahrhundert.

Die Sakramentenlehre der syrischen Theologen ist — und gerade das macht sie interessant — in einem ziemlich primitiven Zustand geblieben. Die Systematik der Scholastik ließ sie völlig unberührt. Die vorliegende Arbeit stellt einerseits die Lehre der alten syrischen Theologen über die Sakramente dar, angefangen mit Ps.-Dionysius und Severus bis zu Bar Hebräus im 13. Jahrhundert. Neben den gedruckten Quellen wurde weitgehend unveröffentlichtes Material herangezogen, insbesondere die Hauptwerke des Bar Hebräus und die Kommentare des Bar Kepha (9. Jahrhundert). Dann ist der Verfasser aber auch den heutigen Anschauungen der Jakobiten nachgegangen. Da eine moderne theologische Literatur nicht existiert, mußten die Informationen hierüber durch eingehende Rundfragen bei Priestern und Laien an Ort und Stelle gesammelt werden. Ein zweijähriger Studienaufenthalt im Orient bot hierzu die Möglichkeit.

Der erste Teil der Arbeit behandelt die Lehre von den Geheimnissen der Kirche im allgemeinen. Die Gedanken der Syrer hierzu, ihre oft unausgesprochenen Voraussetzungen, sollen von innen heraus dargestellt werden, ohne sie in ein vorher gegebenes, systematisches Schema hineinzuzwängen. Im zweiten Teil werden die einzelnen tatsächlichen Sakramente behandelt.

Das Ergebnis der Untersuchung ist, daß die syrische Sakramentenlehre in ihrem wesentlichen Kern durchaus der katholischen Tradition entspricht, obwohl die Syrer in nicht wenigen Einzelfragen ihre eigenen Wege gehen. Der Einfluß der griechischen Theologen hat sie in einigen Punkten entgegen ihrer ursprünglichen Auffassung weiter von der katholischen Lehre entfernt. Nach den großen Theologen sind bei den Syrern in manchen Dingen, besonders was die Siebenzahl angeht, katholische Lehren durchgedrungen.

W. de Vries S. J.

Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen. Teil I: Über die treibenden Kräfte in der Bekenntnisentwicklung der abendländischen Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters. Von W. Maurer. 8° (VI u. 124 S.) Berlin 1939, W. Töpelmann. Brosch. M. 8.—

R. Sohms Auffassung von Kirchenwesen und Kirchenrecht ist nicht tot; sie scheint im Gegenteil, im Gefolge der Zeitereignisse, neuerdings zu erwachen. Alle jene, die eine Verweltlichung der Kirche entdeckt zu haben glauben, die den kirchlichen Lebensraum immer mehr eingeengt sehen auf die „rein religiöse Linie", erblicken in Sohms bestechender Geschichtsdialektik, die beim Zusammenbruch des letzten Kaiserreiches und des protestantischen Fürstenepiskopats entstand, das Mittel, um die geschichtliche Situation der christlichen Kirche heute zu begreifen und ihr neue Wege in eine geläuterte Zukunft zu zeigen. Maurer entfernt sich zwar an einigen Stellen von den Bahnen des eigenwilligen Denkers, aber die Grundlinie bleibt: Kirchenrecht ist ursprünglich nur Funktion des sakramentalen Gemeindelebens, Sakrament aber ist das dynamische Element von Wortverkündigung und Bekenntnis. Erst die „unglückliche" Begriffsbestimmung Augustins hat das Sakrament zu einer losgelösten Wesenheit verselbständigt und so der mittelalterlichen Dogmatik den Weg bereitet. Das Sakrament wird zur bloßen Form, zur kultisch freischwebenden Handlung nach Art eines Zaubers, und weil Sakrament ohne Rechtsordnung nicht sein kann, zieht es das Kirchenrecht mit sich. Auch dieses löst sich von seinen Urbindungen und wird schließlich zur verweltlichten Lebensform der Kirche.

Was Maurer an positivem Stoff aus den Schriften frühmittelalterlicher und scholastischer Theologen bringt, ist mit anerkennenswerter Belesenheit erarbeitet und oft in überraschender Konstruktion innerlich verbunden. Allerdings trifft die Auslegung der Texte ebensowenig das katholische Kirchenrecht, wie Sohm dies vermochte: denn das katholische Kirchenrecht hat seinen religiösen Charakter, sein Eingebettetsein in die rein religiöse Wertwelt Christi nie verloren (vgl. unsern Beitrag, diese Zeitschr. 129 [1935] 38—46) und ist in keiner geschichtlichen Epoche dem weltlichen Fürstenrecht so verfallen, wie dies Luther für seine Gemeinden unglücklich einleitete. Im Grunde stehen wir hier vor der uralten Frage nach Sichtbarkeit und Rein-Geistigkeit der Kirche, die seit den frühesten Zeiten der Gnosis lebendig ist. Die Erfahrung der Kirchenrechtsgeschichte hat aber eindeutig erwiesen, daß jeder Versuch einer christlichen Kirchenbildung, unter Ablehnung ihrer Sichtbarkeit und äußeren Rechtsorganisation, als rein pneumatisches Gebilde, über kurz oder lang dem rein weltlichen Rechtsapparat anheimfällt und damit eben gerade ihr heiligstes Anliegen einbüßt: das Pneuma und die Freiheit des Wortes Gottes.

J. A. Zeiger S. J.

Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirche. (Ekklesia Bd. X.) Hrsg. von Friedr. Siegmund-Schultze. 8° (160 S.) Leipzig 1939, Klotz. M 7.—

Tatsächlich ist Gegenstand der vorliegenden Darstellung nicht die ganze orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien, sondern die griechische Kirche, wenn auch vieles, was gesagt wird, für die ganze orthodoxe Kirche Geltung hat. Die Beiträge stammen von fünf hervorragenden Mitgliedern der griechischen Kirche und einem Vertreter des ökumenischen Patriarchats. Im einzelnen werden die Geschichte der orthodoxen Kirche und der griechischen kirchlichen Literatur, die Lehre der Griechisch-Orthodox-Anatolischen Kirche, das kanonische Recht, der Kultus, das Mönchtum in Geschichte und Gegenwart und die Beziehungen der orthodoxen Kirche zu den andern Kirchen behandelt. Die Verfasser haben ihre Beiträge natürlich vom Standpunkt ihrer Kirche aus geschrieben, und deshalb muß ihre Darstellung manchmal, besonders wo es sich um das Verhältnis zur katholischen Kirche handelt, mit Vorsicht aufgenommen werden. Einzelheiten sind bisweilen unrichtig, so wenn z. B. der verstorbene Erzbischof von Athen dem Patriarchen Kyrillos Lukaris seine kalvinistische Professio fidei abspricht, obschon heute u. a. auch auf Grund handschriftlicher Vergleichung jeder Zweifel an seiner Urheberschaft behoben ist. Diese Einschränkungen gelten vor allem von dem ersten und einem Teil des letzten Beitrags. Im übrigen gibt das Buch aber ein klares, übersichtliches, mit Sachkenntnis geschriebenes Bild von der griechischen orthodoxen Kirche; ein besonderer Reiz ist, daß es zeigt, wie die berufenen Vertreter der griechischen Kirche selbst ihre Kirche angesehen haben wollen.

E. Herman S. J.

Das interrituelle Recht im Codex Iuris Canonici. Die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche. Von DDr. Hugo Dausend, O. F. M. 8° (190 S.) Paderborn 1939, F. Schöningh. M. 9.60

Unter interrituellem Recht versteht man die kirchenrechtlichen Beziehungen, die innerhalb der katholischen Kirche zwischen dem lateinischen Ritus und den verschiedenen Gruppen des orientalischen Ritus obwalten. Der Fragekreis ist in den letzten Jahren um so mehr Gegenstand lebhafter Studien geworden, je mehr durch die mutige Entschlossenheit Pius' XI. das Verständnis für orientalisches Kirchenwesen allenthalben gefördert wurde. Seiner Tatkraft ist es auch zu danken, wenn an der römischen Kongregation für die Ostkirchen eine gemischte Kommission ein für alle östlichen Riten gemeinsames Gesetzbuch vorbereitet. Wie man hört, stoßen die Vorarbeiten auf große Schwierigkeiten — begreiflicherweise, denn die geschichtliche Rechtsentwicklung in Ost und West ist seit der Trullanischen Synode 692 getrennte und innerlich sehr verschiedene Wege gegangen. Das vorliegende Werk, von dem Verfasser mit staunenswerter Gelehrsamkeit, Umsicht und Gründlichkeit geschaffen, klärt die zwischenkirchlichen Rechtsbeziehungen, soweit sie vom Codex Iuris Canonici und den neuesten Dekreten festgelegt sind, — also das geltende Recht — und bietet damit allen Kommissionsmitgliedern wie den Kirchenrechtsforschern wertvolle Hilfe. Darüber hinaus aber werden, in dem Maße, in dem unser Reich seine Grenzen nach dem Osten ausdehnt, auch weite Kleruskreise sich mit dem interrituellen Recht beschäftigen müssen und an Dausend einen sicheren Führer finden.

I. A. Zeiger S. J.

De Religiosis ad normam Codicis Juris Canonici. Von Dr. P. Tim. Schäfer, O.M.Cap., 3. Aufl. (LXIII u. 1370 S.), Roma 1940. Verlag S. A. L. E. R. (Herder), 100 Lire it.

Schon bisher stand P. Schäfers Werk in der Fachliteratur des katholischen Ordensrechtes an hervorragender Stelle. Die neue, verbesserte und stark vermehrte Auflage, die nun der verdiente Professor und Kurienkonsultor erscheinen lassen konnte, rückt das Werk an die erste Stelle. Die Seitenzahl ist um rund 450 gestiegen, die Ergebnisse nicht nur der wissenschaftlichen Forschung, sondern auch der behördlichen Rechtsprechung sind mit restloser Genauigkeit und Vollständigkeit eingearbeitet. Allergrößten Fleiß verwandte endlich der Verfasser auf den Sachweiser und eine nach neuen Methoden systematisch geordnete Bibliographie. Da der Inhalt in seiner Klarheit, Tiefe und juristischen Gründlichkeit hinter keinem der üblichen Werke zurücksteht, kann man ohne Übertreibung sagen, daß Schäfer mit dieser neuen Auflage schlechthin das gründlichste und umfassendste Sammelwerk, eine wahre Summa des geltenden Ordensrechts, geschaffen hat.

I. A. Zeiger S. J.

Die Kirche und das Amt. Von Hans Asmussen. 8° (303 S.) München 1939, Kaiser. M 5.50, in Leinen M 6.80

Asmussen sucht die Einheit der Christenheit inmitten einer nichtchristlichen Welt, er befragt die Schrift: Die Kirche ist eine feststellbare Gemeinschaft und doch Gemeinschaft der Heiligen, die sichtbare Kirche ist die unsichtbare. Er enthüllt ihre innere Herrlichkeit: in ihr wird Jesu Werk seit Pfingsten weitergeführt durch das Wirken des Heiligen Geistes (39—59), in ihr entfaltet sich Christi Fülle, wächst sein Weltregiment; sie ist nicht nur der Raum der reinen Lehrverkündigung, sondern der Ort der Gnadengegenwart Gottes, des Heiligen Geistes (174), des Herrn im Sakrament (dem Symbol der Einheit, 1 Kor. 10, 17, S. 148 160). So ist auch das Amt nicht ein geistliches Gewerbe (290), sondern Gliederungs- und Gestaltungsprinzip der Kirche (155 181), Fortsetzung des Werkes Christi (192 301, doch vgl. L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens, 1935, 100 ff.); das Amt ist Geistesgabe (139) und Sendung durch Gott (242), kurz nicht nur etwas Verwaltungsrechtliches, sondern Geistliches. Auch das Amt soll der Einheit dienen (138), die ganze Kirche muß durch Wortverkündigung angesprochen, nicht nur verwaltet werden (216). — Der Verfasser setzt sich zunächst auseinander mit Kalvin und den Reformierten (161 212 255 287), auch mit den Lutheranern, besonders Luthers treuem Schüler Johann Gerhard, bewußt noch nicht mit den katholischen Anschauungen, obwohl auch da schon manches Licht aufblitzt. Vieles ist ihm aufgeleuchtet von der Gottesherrlichkeit in der Kirche, aber noch nicht die ganze Weihegewalt, das Priesterliche, und noch nicht die priesterliche Hirtengewalt.

W. Koester S. J.

Seelsorge und kirchliche Verwaltung im Kriege. Gesetze, Verfügungen und Richtlinien. Sachlich zusammengestellt und mit Begleittext herausgegeben von Dr. Konrad Hofmann. 8° (XII u. 320 S.) Freiburg i. Br. 1940, Herder & Co. M. 2.40; geb. M. 3.60

Das Buch bietet eine sehr dankenswerte, übersichtliche Zusammenstellung der rechtlichen Grundlagen unserer Wehrmachtseelsorge und auf diesen aufbauend die verschiedenen Erlasse usw. vom August 1939 bis Mitte Mai 1940. Von ebenfalls großer praktischer Bedeutung ist sodann der zweite Teil „Kirchliche Verwaltung" mit Hinweisen wie Führung der Kirchenbücher, Kriegswirtschaftliche Anordnungen. Ein gutgearbeitetes Register macht das Buch zu einem Handbuch.

C. Noppel S. J.

Feldkurat in Sibirien. 1914—1920. Von Karl Drexel, Feldkurat des 2. Regiments der Tiroler Kaiserjäger. 8° (224 S.) Innsbruck 1940, F. Rauch. Kart. 5.60

Ein wahres Priesterbuch. Letzte Treue und selbstverständliche priesterliche Hingabe im Dienst der Kameraden, seines Volkes, der Seelen. Schlichte, aller Sensation ferne, darum unbedingt auch dem Gegner gegenüber gerechte, zu tiefst wahrhaftige Darstellung. Aber um so packender wirkt dieses Epos eines um seiner hohen Pflicht willen freiwillig Verbannten mit seinem reichen Wechsel von freier Arbeit, strenger Haft, Todeskrankheit und Lebensmut. Ein Buch nicht zuletzt für unsere Tage. Ein hohes Lied der innersten Werte der Feldseelsorge!

C. Noppel S. J.

CHRISTLICHES LEBEN

Die Umgestaltung in Christus. Über christliche Grundhaltung. Von Peter Ott. 8° (338 S.) Einsiedeln-Köln 1940, Benziger. Geb. Lw. M 12.80

Seit einigen Jahren befaßt sich eine Reihe Bücher und Aufsätze nachdrücklich mit der christlichen Tugendlehre. Ihre Vorliebe für die psychologisch-ethische Fragestellung zeigt deutlich das Bestreben, die Ergebnisse der liturgischen und dogmatischen Erneuerung zu ergänzen und durch eindringliche Analysen der christlichen Gesinnungen für die Lebensgestaltung fruchtbar zu machen. Dieser Aufgabe will auch das vorzügliche Buch von Ott dienen, das mit dem Satz beginnt: „Gott hat uns dazu berufen, neue Menschen in Christus zu werden". Der Verfasser setzt nach einem Wort der Einleitung die dogmatische Grundlegung des neuen Lebens durch die gnadenhafte Christusverbundenheit voraus und widmet sich ausschließlich dem Lebensvollzug im Geist und nach dem Bild Christi. Sorgsam ist er den weit verzweigten Äußerungen des sittlichen Lebens nachgegangen, wie bereits ein flüchtiger Blick auf die Überschriften der 18 Kapitel zeigt: Veränderungsbereitschaft, Reue, Selbsterkenntnis, wahre Bewußtheit und Einfachheit, Sammlung und Kontemplation, Demut, Gottvertrauen, Arbeit an uns selbst, wahre Freiheit, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, Geduld, Friedfertigkeit, Sanftmut, Barmherzigkeit, heilige Trauer, Nüchternheit, das wahre Sichverlieren.

Dabei macht die vorliegende Schrift in keiner Weise auf Vollständigkeit Anspruch, wie der Verfasser in der Einleitung bemerkt, sondern greift nur einen Teil der Haltungen und Tugenden heraus, die die Fülle des Lebens in Christus ausmachen. Ebensowenig tritt die Gliederung bei der locker gehaltenen Anordnung der Kapitel mit dem Anspruch auf, ein System der Tugenden zu bieten — weder nach ihrer objektiven Rangordnung noch in der Abfolge des seelischen Reifungsprozesses oder in der Auswahl jener Grundbegriffe, die zusammen genommen das Ethos der Gegenwart bilden; allenfalls kann man von einer stärkeren Betonung der Themen

sprechen, die dem Christen in Entscheidungszeiten vor allem auf dem Herzen liegen.

Trotz dieser Beschränkungen, die Ott sich selbst auferlegt, greift man bei der Bewertung nicht zu hoch, wenn man von einer geradezu klassischen Leistung im Rahmen des gesteckten Zieles spricht. Die Rechtfertigung liegt nicht so sehr in der Tatsache, daß man voraussichtlich auch nach einer Reihe von Jahren noch gern und mit Nutzen nach dieser bisher besten Veröffentlichung greifen wird, sondern vor allem in Geist und Methode des Buches, die von der ersten bis zur letzten Seite wirksam sind. Auf dem knappen Raum von durchschnittlich 20 Seiten zeichnet jeder Beitrag in meisterhafter Phänomenologie das Wesen einer Tugend mit den typischen Erscheinungsformen und Ursprungsmotiven. Sorgfältig wird das Idealbild gegen Verzerrungen hin abgegrenzt, die sonst leicht Anlaß zu Mißverständnissen werden; naheliegende Verwechslungen werden durch klare Abhebung von mehr oder weniger verwandten Haltungen von vornherein ausgeschaltet. Einer letzten Klärung dient nach dem Gesetz der Kontrastwirkung die erneute Beleuchtung durch Heranziehung schroffer Gegensätze. Dabei stehen neben dem Aufweis der sittlichen Ziele fortlaufend Hinweise, wie das Leben nach ihnen gestaltet werden kann. Sparsam aber eindringlich erläutert an manchen Stellen ein Wort aus Schrift und Liturgie oder ein treffender sprachlicher Vergleich die Ausführungen. So ist ein ethisches Buch zustande gekommen, dem wie wenigen seiner Art die Einheit von Erfahrung und Reflexion gelungen ist. Das Schillernde des Lebens mit all den wechselnden Formen und fließenden Übergängen kommt bei jedem Thema unverkürzt zu seinem Recht — und doch gelingt die Verwandlung in ein helles klares Bild, das nicht nur die Grundlinien, sondern auch feine Verzweigungen deutlich hervorhebt.

Dabei wird deutlich, wie sehr in der Auffassung und Gestaltung des Lebens letztlich zwei Grundformen um die Herrschaft ringen: die Auseinandersetzung zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Menschen. Ott verwendet diese Worte und Begriffe nicht im grundsätzlichen Sinn der Philosophie und Theologie, sondern zur Wiedergabe einer Typologie, die im Hinblick auf Leben und Geschichte gewonnen wird. Der „übernatürliche" Mensch hält der Bindung an Gott die Treue und versucht nach seinen Anweisungen das Leben zu gestalten; demgegenüber ist die Forderung, „natürlich" zu leben, das Ergebnis eines säkularisierten Denkens, das nur mehr der Erde dienen will; aber mit der wachsenden Ferne von Gott zerbrechen ihm langsam aber unerbittlich gerade seine innerweltlichen Maßstäbe: die Normen des sittlichen Handeln. P. Bolkovac S. J.

Das christliche Gewissen in der Entscheidung. Ein Werkbuch für religiöse Gemeinschaftsarbeit. Von Dr. M. Laros. 8° (156 S.) Köln 1940, Lahn-Verlag. Kart. M 1.80

Der Titel der aus Vorträgen hervorgegangenen Schrift deckt nur teilweise den Inhalt. Ihr Ziel ist die religiöse Mündigkeit der Laien in der Kirche, das Mittel echte Gewissensbildung. Daher wird mit frischem Mut und guter Beweisführung die katholische Lehre über das Gewissen und ihre Anwendung auf die schwierigen Konfliktsfälle in klarer, das Wesentliche treffender Darstellung geboten, die freilich gereifte Leser voraussetzt. Leider liegt auf manchen Seiten ein unverkennbarer Einschlag von Gereiztheit. Auch stößt man zuweilen auf eine gewisse Unbekümmertheit des Ausdrucks und Spuren schneller Arbeit. Die S. 112 erwähnte Stelle aus den Pastoralregeln des heiligen Gregor (III c. 17 [ML 77, 78 D] und c. 57 C. 2 q. 7 [Friedberg I 502]) erfährt eine unmögliche Auslegung (ML 77, 55 C). Die Worte Augustins (S. 130) sprechen von einer ungerechten Exkommunikation, nicht vom Austritt aus der Kirche. Auch der Jesuit gelobt Gehorsam innerhalb der Regel (S. 145). Im allgemeinen ist das Ziel zu hoch angesetzt, wenn die Laien befähigt werden sollen, „jederzeit und in jeder Situation des privaten und öffentlichen Lebens die christliche Lösung der vielen sich darbietenden Probleme selbständig zu finden". Gegen die Echtheit des dafür S. 12 (und öfters) beigebrachten Wortes von Pius XI. bestehen innere und äußere Bedenken. Ein Beleg ist nicht beigefügt und konnte von mir bisher nicht gefunden werden. — Zur Sache selbst vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 201—217 und Kleineidam-Kuß, Die Kirche und die Welt (Salzburg 1938, Pustet) 190—210. M. Pribilla S. J.

Das Band der Liebe. Von Rupert Angermair. 8° (138 S.) Freiburg 1940, Caritasverlag. Geb. 2.50

Ziel des Buches ist, der organisierten Caritas den Standort zu bestimmen. In fein abgewogener Weise wird aufgezeigt, inwiefern dies die Pfarrgemeinde ist und inwiefern Caritas wiederum auch als Organisation diesen Bereich durchbricht und vor allem als unmittelbar gelebtes Christentum schon diesseits der Organisation, auch der pfarrlichen, in Familie, Nachbarschaft, dem Nächsten gegenüber lebendig wird, wie deshalb auch eine der vornehmsten Aufgaben organisierter Caritas bleibt, vor allem solch unmittelbare Beziehungen von Mensch zu Mensch herzustellen. Ist die Grenze zwischen „Caritasarbeit" und Seelsorge schlechthin auch fließend, so hätte vielleicht noch deutlicher zum Ausdruck kommen können, daß die Pflege der Caritas im allgemeinen Sinn der Christentugend unmittelbarste Aufgabe des Seelsorgers und der Seelsorge ist, daß aber Caritas als Sammelbegriff für die äußern Werke der Barmherzigkeit immer wieder notwendig und danach verlangt, daß die Seelsorge diese Aufgabe löse, da sie sonst verdorren und versiegen müßte. Das tief durchdachte Buch bringt jedem geistig geschulten Christen, der sich um seinen Bruder kümmert, reiche Anregung. C. Noppel S. J.

Das Wesen der Caritas. Von Heinrich Weber. (Caritaswissenschaft Bd. I) gr. 8° (XXXII u. 346 S.) Freiburg 1938, Caritasverlag. Geb. M 4.80

Professor H. Weber, früher lange Jahre Professor der wirtschaftlichen Staatswissenschaften in Münster i. W., jetzt Professor der Pastoral in Breslau, legt uns nunmehr den ersten Band einer Caritaswissenschaft vor. Das Gesamtwerk soll einen allgemeinen, theoretischen und einen speziellen, praktischen Teil umfassen. Während für letzteren uns zunächst einige Stichworte genannt werden, steht der Plan für den theoretischen Teil in vier Bänden bereits fest: Wesen — Werden — Wert — Wirken der Caritas. Der vorliegende erste Band des Werkes macht uns mit dessen Eigenart bekannt. In ruhiger, um den Zeitgeschmack unbeküm-

merter Art legt der Verfasser den Hauptnachdruck auf eingehende Abgrenzung und Aufgliederung der Begriffe. Er betont dabei jedoch mit Recht, daß über aller Analysierung nicht zu vergessen ist: Es gibt nur eine Liebe. Selbstverständlich gilt die Untersuchung nicht nur der Caritas im Sinn der christlichen Barmherzigkeit, sondern dem ganzen weiten Gebiet der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe. Der „eigentliche Kern der Liebe ist das willensmäßige Streben, das Drängen zum Gegenstand der Liebe". Eine Gesamtwürdigung muß den Abschluß der gewaltigen Arbeit abwarten. C. Noppel S. J.

In Christo Jesu. Von der liturgischen Gemeinschaft zur christlichen Gemeinde. Von Alfons Beil. 8° (131 S.) Freiburg 1940, Caritasverlag. Geb. M. 2.20

Mit Beil bietet ein Priester aus reicher Erfahrung in der Leitung von Christengemeinden seinen Beitrag zum Gespräch über den Aufbau der lebendigen Gemeinde von der Liturgie her. Es kommt ihm dabei offenbar nicht so sehr darauf an, neue Gedanken zu entwickeln, als dem Gedankengut der liturgischen Arbeit von der Praxis her Wege zu erschließen und zu zeigen, wie in der Tat aus der liturgischen Gemeinschaft auch eine lebensfrohe Gemeinde wächst, deren schönste äußere Betätigung sich in den Werken der Nächstenliebe offenbart. Beil wird mit mancher abweichenden Antwort zu rechnen haben. Da das Büchlein sich offenbar an weiteste Kreise richtet, wünscht man da und dort namentlich in der Kritik eine sorgfältiger abgewogene Sprache. C. Noppel S. J.

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

1. *Platon.* Von Léon Robin. 8° (VIII u. 364 S.) Paris 1935, Alcan. Fr. 35.—
2. *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum.* Von Edgar Sauer. gr. 8° (XVI u. 195 S.) Werl i. W. 1937, Franziskus-Druckerei. M 6.—
3. *Malebranche nel terzo centenario della nascita.* Hrsg. von der Philos. Fakultät der Kath. Universität in Mailand. gr. 8° (245 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. L 30.—
4. *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst.* Von Heinz L. Matzat. gr. 8° (185 S.) Berlin 1938, Junker & Dünnhaupt. M 8.—
5. *La Logica di Hegel.* Von L. Pelloux. gr. 8° (VI u. 243 S.) Mailand 1938, Vita e Pensiero. L 20.—

1. Das Wertvolle des Platonwerkes Robins ist die wissenschaftlich, sowohl spekulativ wie historisch, zuverlässige Begründung der vorgelegten Ansichten sowie die Übersichtlichkeit der Form. Der Verfasser ist mit dem verwickelten Komplex der Platonproblematik wohl vertraut. Das zeigt mehr noch als die gute Auswahl der bibliographischen Angaben die Entwicklung der einzelnen Lehrpunkte, wie Dialektik, Ideen, Gott, Welt, Moral, Gesellschaft. Robin ist weder voreingenommener Lobredner noch einseitiger Kritiker des genialen Denkers und Künstlers. Wie es Platons Ringen und Werden, seine Verquickung von Anschauung und Begriff, von streng wissenschaftlicher Entwicklung und freierer literarischer Aufmachung mit sich bringt, werden die führenden Gedanken nicht als ein Fertiges vorgelegt, sondern im Fluß ihres Entstehens, an der Abfolge der einzelnen Dialoge entwickelt; so ist die Möglichkeit gegeben, die verschiedenen, oft nicht zu widerspruchsloser Einheit gelangenden oder in ihrem Unfertigsein steckengebliebenen Seiten herauszuarbeiten.

2. Die Arbeit Sauers, die die ersten Quellen und die Literatur reichlich herbeizieht, ist ein aufschlußreicher Beitrag zur Weltanschauung Bonaventuras. Der Verfasser kommt zu folgendem Ergebnis. Während das Mittelalter in seiner Grundhaltung den Gegensatz zwischen Gott und Welt einseitig betonte, führt Bonaventura die christliche Weltbetrachtung auf die ursprüngliche Basis der Genesis zurück und reißt sie aus der traditionellen Befangenheit heraus, indem er das Auge schärft für das wahre Verhältnis von Gott und Welt. Sein Exemplarismus bot ihm dafür ein Mittel. Wenn die meisten Mystiker lehrten, auf dem Weg zur Vereinigung mit Gott könne nur der weiterschreiten, der nicht auf die Welt schaue, dann sagt Bonaventura: „Der mystische Aufstieg zu Gott gelingt auch, wenn der Mensch zu den Dingen hinsieht.... Die ihn umgebende Welt trägt in sich das Abbild Gottes und hat von Gott die Aufgabe erhalten, den Menschen zu Gott zu führen." Dabei sah Bonaventura natürlich nicht an dem Menschen vorbei, wie er wirklich ist. „Nur der Mensch, der frei ist vom Willen zur Verabsolutierung des Geschöpfes, darf auf den Höhenpfaden seiner Weltbetrachtung wandeln." Nur durch Glaube und Gnade „ist der Mensch befähigt, hineinzuschauen in die Struktur des Weltganzen und die geheimnisvollen Fäden zu finden, die die Welt mit Gott, dem Dreieinigen, verknüpfen" (S. 189 f.). — Das ist echter Franziskusgeist. Das ist Wirklichkeit, Ganzheit: Natur-Übernatur, durch den zweiten Adam in harmonischer Einheit wiederhergestellt. Gottlob, daß viele wieder nach diesem Ideal ringen! Darin gründet die Lebendigkeit des heiligen Bonaventura und seiner Getreuen. Ob der düstere Hintergrund, den der jugendliche Schriftsteller entwirft, in allem dem geschichtlichen Mittelalter entspricht, dieser sehr begründete Zweifel soll uns die Freude an der schönen Studie nicht vergällen.

3. Angesichts des Malebranche-Bandes der Mailänder Universität, der unmittelbar auf die umfangreiche Festschrift „Cartesio" folgt, könnte es einem fast bange werden ob all der Festschriften, mit denen der große Organisator der Universität, Ag. Gemelli, in schneller Abfolge die philosophische Welt überrascht. Und doch weiß er stets einen Stab berufener Gelehrter zu finden, die den Lesern Gründliches und Anregendes zu sagen haben. So auch in dem vorliegenden Fall. Liest man die einzelnen Beiträge durch und gibt sich abschließend über sie Rechenschaft, so muß man sagen: Die Leitmotive des eigenartigen Denkers, des Metaphysikers und Erkenntnistheoretikers, des Mathematikers und Mystikers, des stets schaffensfreudigen und kampfbereiten Schriftstellers werden gut herausgearbeitet und fügen sich einheitlich zu einem Gesamtbild. So vor allem in den Beiträgen über Malebranches Begriff der Realität (G. Ceriani), über seine Lehre von der Kausalität (R. Amerio), seine Erkenntnislehre (C. Mazzantini), seine Kosmologie (C. Giacon), seine Auffassung des Verhältnisses von Wissen und Glauben (A. Del Noce), von Freiheit und Gnade (A. Oddone). Andere Abhandlungen stellen die ideengeschichtlichen Zusammenhänge

dar, die Malebranche mit früheren, zeitgenössischen und späteren Denkern, z. B. mit Descartes, Hume, den italienischen Philosophen von Vico bis Rosmini, verbinden. Eine übersichtliche Malebranche-Bibliographie schließt das Werk ab. Eine besondere Note bekommt es durch die Kritik an den abwegigen Theorien Malebranches vom Standpunkt der Philosophia perennis aus.

4. Die Untersuchung Matzats ist ein wertvoller Beitrag zu der Frage, ob im Denken Leibnizens Logik und Mathematik, also das Formale, oder Metaphysik, also das Inhaltliche, im Mittelpunkt steht. Als vor einigen Jahrzehnten der Idealismus noch das Feld behauptete, hatten Erklärer, wie Kabitz, Jansen und andere, die für den Primat der Metaphysik eintraten, gegenüber Namen wie Cassirer, Couturat, Russell einen schweren Stand. Um so begrüßenswerter ist es nun, daß das vorliegende Werk zu folgendem ausgeglichenem Ergebnis kommt: Der Hauptgrund dafür, daß sich die Beurteilung der Leibnizschen Zeichenkunst bisher vorwiegend für den formalen Gesichtspunkt entschieden hat, sind die Untersuchungen Couturats. Aber dieser bleibt „in all den Gründen, die er für das Scheitern der Leibnizschen Logik verantwortlich macht, gänzlich an der Oberfläche, er geht am eigentlichen Problem vorbei". Was er bei Leibniz als Irrtum ansieht, das wächst gerade aus dessen metaphysischer Gesamtschau heraus. Freilich rollt sich die metaphysische Problematik bei Leibniz innerhalb des Bereiches der Logik ab. Der Grund dafür liegt in der Seinsauffassung Leibnizens und fast der gesamten neueren Philosophie: „Die Möglichkeit des Seins wird aus der Möglichkeit des Denkens des Seins erfaßt und entwickelt." In seiner unlängst erschienenen Geschichte der Erkenntnislehre dieser Zeit hat Referent diese Einsichten ganz ähnlich formuliert.

B. Jansen S. J.

5. Das Hegelbuch Pelloux' bietet uns eine Deutung und Wertung der Logik Hegels, die von vertieftem Verständnis der Absichten Hegels und gründlicher Kenntnis des einschlägigen Schrifttums zeugt. Die Kerngedanken der Dialektik Hegels werden klar herausgearbeitet. Die Beurteilung am Maßstab der Philosophia perennis ist nicht bloß ein äußerliches Gegenüberstellen der beiderseitigen Thesen, sondern erwächst aus innerem Verständnis der entscheidenden Schwächen des Hegelschen Systems; es konnte Hegel eben nicht gelingen, die Gleichsetzung von Logik und Metaphysik wirklich durchzuführen. J. de Vries S. J.

Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant. Von Bernhard Jansen S. J. 8° (299 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. M. 5.80

Geschichte der Philosophie wird auf den ersten Blick in einem doppelten Sinn verstanden. Einmal als die kritisch-historische Erforschung der tatsächlichen Leistungen, Aussagen, Lehren, literarischen Abhängigkeiten usw. Dann aber als die Darbietung des eigentlich geschichtlichen Geschehens als einer Aussprache und Selbstformulierung der betreffenden geschichtlichen Stunde aus ihrem Kulturganzen, ihrem Lebenswillen, ihren Zeitaufgaben und neuen Einsichten (durch Entdeckungen, Erfindungen, politische Ereignisse usw.) heraus. Diese zweite Art bedeutet den Versuch, das strömende Geschehen des geschichtlichen Geistes in seiner fließenden Lebendigkeit und Eigenart zu fassen. Zwischen diese beiden Möglichkeiten der Geschichte der Philosophie als reiner Historik und als Darstellung der reinen Geschichtlichkeit des Geistes stellt Jansen sein Werk über die Geschichte der neueren Philosophie bis Kant, dessen erster Band vorliegt.

Mit der forschenden Historik verbindet das Buch eine Unmenge positiven Wissens, auch eigener, ursprünglicher Forschungsergebnisse. Leider bleiben diese bei der fehlenden (für ein solches Werk aber doch wohl zu wünschenden) Literaturangabe etwas verdeckt. Mit der zweiten Art hat Jansen gemeinsam die Absicht auf Entwicklung, Zusammenhänge, Abhängigkeiten, gesamtphilosophische und gesamtkulturelle Verwurzelungen. Die konkrete Stellung und Ausführung des Themas durchbricht diese zweite Art philosophiegeschichtlicher Darbietung mehrfach.

Zunächst geschieht dies durch die Absicht auf eine problemgeschichtliche (nicht: ideengeschichtliche) Darstellung, die Einschränkung auf die Geschichte eines Problems, das der Erkenntnislehre. (Die beiden folgenden Bände wollen die Metaphysik und die praktische Philosophie der gleichen Zeit behandeln). Der Verfasser sagt und spürt, daß dies ohne dauernde Rücksichtnahme auf das betreffende Systemganze nicht gut möglich ist, und zeichnet als Hintergrund immer wieder die Umrisse der Gesamtlehre. — Die zweite Durchbrechung der reinen Geschichtlichkeit geschieht durch das, was der Verfasser „die vergleichende Art" seines Werkes nennt. Es handelt sich um eine wertende Darstellung der Ansätze und Ergebnisse; die Wertung geschieht vom Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie aus. Dieser Bindung an eine feste Position verdankt das Werk eine seiner charakteristischen Eigenarten. Die aristotelisch-scholastische Philosophie wird nicht als historisch-fertiges Ereignis betrachtet, sondern als geschichtliche Mächtigkeit bis mitten in die behandelte Periode erwiesen. Das Ergebnis ist der Aufweis einer bedingenden Kontinuität zwischen der alten und neuen Philosophie und ebenso die Feststellung der Fortexistenz genuiner aristotelisch-scholastischer Schulen verschiedenster Schattierung während der ganzen neueren Zeit. — Eine dritte Durchbrechung liegt in der vielleicht nicht ganz gewollten, aber durch Auswahl der Denker sowohl wie der Formalobjekte doch bemerkbaren starken Ausrichtung des Bandes auf Kant hin.

Von der gekennzeichneten Position her hat das Werk seine Eigenart und seinen Eigenwert. Die Darstellung der Voraussetzungen, der Fragestellung usw. der einzelnen Denker ist innerhalb des gestellten Themas gut, bei manchen, z. B. Kues, Leibniz, Descartes u. a. glänzend. Der gelungenste und wirklich meisterliche Teil sind die sieben Kapitel über Kant, in denen der Verfasser seine vielfachen früheren Arbeiten zu einer Konzeption verdichtet. — Der Leser, der die großen Anforderungen, die das Werk stellt (Kenntnis der alten und neuen Philosophie sowie der Grundlinien der geschichtlichen Entwicklung) erfüllt, gewinnt durch diesen Band sicher eine Bereicherung und Vertiefung von Verständnis, Urteil und Wissen. A. Delp S. J.

Weltgeschehen und Welterkenntnis. Von Hans A. Lindemann. gr. 8° (438 S.) Baden b. Wien 1937, R. Rohrer. Kart. M. 17.50

Das Werk verspricht so etwas wie eine Summe modernen Denkens zu geben. Die ersten Kapitel enttäuschen diese Erwartungen nicht. Es ist gut gesehen, wie der Mensch aus der tätigen Begegnung mit der Wirklichkeit des Lebens und der Welt sich zu ihrer geistigen Überwindung hocharbeitet. Schließlich sinkt aber doch alles zu einem ungeistigen Relationspositivismus ab. Die guten Einführungen in die moderne Physik und Biologie verleiten zu einem kurzschlüssigen Optimismus, der die gesamte Wirklichkeit mit dem Experiment und dem mathematischen Maß bewältigen möchte. So ist es nicht zu verwundern, wenn Geist und Seele nur so weit existieren, als sie sich in Modifikationen des Großhirns feststellen lassen. Die Phänomene des kulturellen Lebens, Religion, Kunst usw. werden als Tatsächlichkeiten, als geschichtliche Relativa begriffen und genetisch nur als die der jeweiligen Entwicklungsstufe entsprechenden Reaktionen erklärt. Man stellt gerade bei diesem Buch ungern dieses negative Ergebnis fest, da man überall einen ehrlichen und suchenden Geist am Werk spürt.

A. Delp S. J.

Das Verstehen. Von Walter Ehrlich. 8° (174 S.) Zürich 1939, Rascher-Verlag. M. 4.80

Verfasser bietet eine originelle Sinndeutung des Begriffes des Verstehens im Gegensatz zu Erfahren und Erklären. Es geht um den Versuch, über allen Positivismus und Transzendentalismus hinaus den Weg zum eigentlich metaphysischen Erkennen zu eröffnen. Nach dem Ausscheiden von dualem, existentialem und öffentlich geschichtlichem Verstehen erscheint als Höhepunkt und eigentlichstes Anliegen des ganzen Buches das integrale, metaphysische Verstehen. Allerdings wird im Vorwort bemerkt, daß nicht behauptet wird, es gäbe metaphysisches Verstehen, sondern nur dargelegt wird, was Verstehen hier bedeute und als Maximum bedeute, wenn es ein solches hier geben solle. In Wirklichkeit ist der Eindruck des letzten Kapitels doch positiver, und wer die Einschränkung der Vorrede nicht gelesen hätte, würde vermutlich die Ansicht hegen, der Verfasser glaube fest an ein integral metaphysisches Verstehen. Ebenso werden viele der Meinung sein, daß dieses integral metaphysische Verstehen, zumal wo von dämonischen Begegnissen die Rede ist, ein verwandeltes religiöses Glauben sei.

J. B. Schuster S. J.

Der Mensch im Sein. Eine Heimkehr aus Zweifelhaftem. Von Gustav E. Müller. 8° (200 S.) Stuttgart 1938, Fr. Frommans Verlag. M. 4.—; geb. M. 5.—

Eine Kulturphilosophie, die sich eng an Hegel anschließt und mit ihm in der unterschiedenen Einheit endlicher und unendlicher Vernunft das Absolute sieht. Der Anschluß an Hegel hat den Vorteil, daß durch eine zusammenfassende Schau verschiedener Seiten gewisse Einseitigkeiten sich leicht vermeiden lassen; so finden wir hier auch eine gute Kritik des Positivismus, Psychologismus, Determinismus. Auch die Zusammenhänge, die zwischen den verschiedenen Kulturbezirken bestehen, werden beachtet; hat sich doch Hegels Philosophie gerade an der Bewegung des objektiven Geistes, der menschlichen geistigen Gesamttätigkeit, gebildet. Aber wie bei Hegel wird die Person als einzelne zu einem bloßen Moment in der unendlichen Bewegung herabgesetzt und damit die Schicksalhaftigkeit des Lebens aufgehoben. Die Religion verliert ihren Eigenwert und wird zu einer ihrer selbst nicht vollkommen bewußt gewordenen Philosophie. In der Ästhetik bringt der Anschluß an die Hegelsche Theorie es mit sich, daß die Rolle der idealen, durch das gestaltete Material im Betrachter angeregten Formen als Ausdruck einer Gesamtstimmung nicht klar zur Geltung kommt. Über Katholisches lesen wir leider wieder alte Irrtümer, z. B. daß „römisch-katholische Frauen ... ihre jungfräuliche Mutter anbeten" (89).

A. Brunner S. J.

Kleine Logik der Geisteswissenschaften. Von Franz Schmidt. 8° (128 S.) München 1938, Reinhardt. M. 2.60; geb. 3.90

Eine staunenswerte Kenntnis der Forschungswege in den verschiedensten Zweigen der Geisteswissenschaften befähigt den Verfasser zu einer an lehrreichen Einzelheiten reichen und durch viele Beispiele belebten Darstellung ihrer logischen Grundlagen. Erste Voraussetzung aller Geisteswissenschaft ist die Möglichkeit der „Kointention", d. h. die Möglichkeit, in einem sinnlich wahrnehmbaren Zeichen, Werkzeug, Kunstwerk u. a. den gleichen geistigen Sinn wiederzuentdecken, den der Urheber beabsichtigte. Diese Voraussetzung kann mit den Methoden der Geisteswissenschaft nicht mehr begründet werden. Wenn Schmidt aber meint, sie lasse sich überhaupt nicht begründen, so zeigt sich darin die Schwäche der philosophischen Grundlage; er scheint sich ihrer selbst bewußt zu sein, da er im Vorwort die Notwendigkeit einer metaphysischen Vertiefung nicht bestreiten will.

J. de Vries S. J.

Die verborgene Wahrheit. Von den Grenzen des Denkens und von der jenseitigen Wahrheit. (Furche-Studien, Bd. 19.) Von lic. habil. Dr. Helmut Echternach 8° (176 S.) Berlin 1938, Furche-Verlag. Kart. M. 4.80

Echternach treibt die Paradoxien der dialektischen Theologie in diesem aufrüttelnden Buch noch über Kierkegaard und Barth hinaus. In mahlender Dialektik wird die letzte Positivität aus dem Bereich der kreatürlichen herausgeworfen: wie in Barths Römerbrief wird die konstitutive Spannung von Essenz und Existenz als die Folge der Ursünde angesehen, somit Zeit und Geschichte als Ausdruck des Falls. Mensch und Wahrheit stehen „in wesenhaftem, sich ausschließendem Widerspruch (25), der notwendige Versuch, Wahrheit in der Zeit festzuhalten, ist die wesentliche Schuld: „Theologie ist Satanie; sie ist um so satanischer, je richtiger sie inhaltlich ist" (23). Die Philosophiegeschichte wird auf diesen Horizont hin interpretiert, ebenso die Bibel. Ohne Neues zu sagen, hat Echternach immerhin das Prinzip der Dialektik zu letzten Formeln aufgesteigert.

H. U. v. Balthasar

Die Idee des Gesetzes in der praktischen Vernunft. Von Heinrich Hadlich. (Schriften der Albertus-Universität. Hrsg. vom Königsberger Universitätsbund. Geisteswissenschaftliche Reihe. Bd. 11.) 8° (90 S.) Königsberg 1938, Ost-Europa-Verlag. M. 4.—

Hadlich sucht von existenzialphilosophischer Schau her einen Anknüpfungspunkt in der Kantischen Ethik

und findet ihn in der Autonomie oder in der Idee des Gesetzes der praktischen Vernunft, bezw. im Gedanken der Form. Das Gesetz soll als Form der Existenz herausgestellt werden. Mancherlei Hemmnisse stellen sich aber diesem Versuch gegenüber. Kant denkt noch zum großen Teil in der christlich-abendländischen, durch Augustinus begründeten Tradition von Transzendenz und Immanenz, von Subjekt-Objekt-Relation und Gott-Seele-Welt-Schema. Dies hat schon Schopenhauer bemerkt, der von Goethe herkommt. Es gilt die theologische Voraussetzung des moralischen Gesetzes vom Kantischen Autonomiebegriff abzulösen und den griechischen immanenten Gesetzes- und Formgedanken heranzuholen. Außerdem muß noch der Formbegriff des Königsberger Philosophen im Sinn der Ganzheitsidee fortgebildet werden, damit in der Einheit von Form und Existenz Kant als Erschließer einer neuen, im Menschen gebundenen und dem Menschen offenen Dimensionsordnung erscheinen kann. Der Versuch hat sicher seine Berechtigung. Fraglich erscheint die Fruchtbarkeit und erst recht das Bestreben, unter Verzicht auf die Transzendenz eine immanente Personal- und Volksordnung mittels der bewegten inneren Form zu gewinnen.

J. B. Schuster S. J.

Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader. Von Dr. Hermann Spreckelmeyer. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Heft 43/44.) 8° (312 S.) Würzburg 1938, C. J. Becker. Brosch. M. 7.50

Diese kluge und tiefe Arbeit über den noch so wenig erforschten Baader hat die bei diesem fragmentarisch-blitzenden, magischen Denken richtige Methode eingeschlagen: das Thema zunächst „genetisch" aufzurollen, in einer synthetischen „Erzählung" der Spekulationen Baaders über Urstand, Sündenfall und Erlösung, und erst dann, in einer vertiefenden „spekulativen Untersuchung" dasselbe von den formalen Prinzipien dieses Denkens her zu wiederholen. Denn so entspricht es auch dem inneren Denkgesetz Baaders, das einerseits von der historischen Positivität der Offenbarung her denkt, anderseits aber in der spekulativen Vertiefung dieses Stoffes doch wieder hinter diese Positivität zurückgeht auf eine philosophische Totalschau von Gott und Welt, darin das Positive als solches überwunden erscheint. Der Mensch Baaders ist so einerseits „nur aus theologischen Bereichen faßbar" (19) und Baaders Sündenfallmythos ist „magisch" auf Grund einer Metaphysik der imago, „die wiederum nur als spekulative Interpretation einer streng theistisch gefaßten Offenbarungswirklichkeit zu verstehen ist" (243). Anderseits erscheint die Grenze zwischen Natur und Übernatur sogar „metaphysisch unmöglich" (155), weil Baader durch seine „omnituitio oder toutvoyance" in solche „Nähe zu den griechischen Vätern" rückt, daß es „wenig verständnisfördernd" ist, „feste theologische Unterscheidungen in Baaders Denken hineinzutragen ... Die differenzierte Auffassung von Natur und Gnade ist Ergebnis der Scholastik ..." (156). „Hier begegnet uns die überall in Erscheinung tretende Denkhaltung Baaders, auch die theologischen Bereiche den philosophischen unterzuordnen" (77). Die Folge davon ist, daß trotz der leidenschaftlich gegen Kant und Hegel festgehaltenen christlichen Grundansichten der endgültigen (positiven) Endlichkeit der Kreatur (9, 50, 217), der Leiblichkeit und der Natur gegenüber dem Geist, der tiefen Gewissenslehre, der herrlich-flammenden Liebesdoktrin usw. dennoch überall nur ein echt gnostischer Kompromiß zwischen idealistischem Spiritualismus und Christentum entsteht. So wird zwischen immaterieller und materieller Leiblichkeit geschieden; die letztere aber kann nicht unmittelbar aus Gott, sie muß Mittelwesen entstammen (68, 241); ja sie ist, echt orientalisch, Folge des Zusammenbruchs der rein geistigen Schöpfung (12, 44, 49, 52, 59 f.). Zeitlichkeit als solche ist „Fall" (67). Sexualität als getrennte ist Zerfall der urweltlichen Androgyne (262 f.). Seele ist depotenzierter Geist (28), die Bindung menschlicher Erkenntnis an die Sinne ist Sündenfolge (59). Dem entspricht anderseits die allmähliche Mediation des Falls selber „vom ersten Aufdämmern der Gottabkehr als beginnende Relationsdifferenz" (34) bis zur vollendeten Sünde; und als schärfster Ausdruck dieser gnostischen Mediation die Sophialehre, in der „die Synthesis von Geist und Gnade versucht" wird (25). Der „Geist" (die Sophia) ist „gleichsam schwebend zwischen göttlichem und menschlichem Sein", „weder emaniert noch erschaffen" (25), personal erst durch die Realisierung im Menschen" (41), in sich impersonal, aber als „geistiges herrliches Wesen, das unmittelbar aus dem göttlichen Ternar hervorging" (161). In diese Sophia (Geist) hinein vollzieht sich trotz aller Gegenwehr unaufhaltsam die große reductio der materiellen Welt, als progressiver „ascensus" (84, 98, 167), ja in gewisser Weise (hier sperrt sich der „Personalismus" Baaders stärker gegen die Systemkonsequenzen) die reductio der Einzelperson in den „homme général", den „Adam Kadmon". Aber anderseits bricht mit der Sophia in Gott selbst das (freilich immer okkultierte) Impersonale, die „Natur" ein (8, 80), das (je überklärte) „finstere Zentrum" (110), das im Menschen als innere „Hölle" (118) aufbrechen kann. Und dazu folgerichtig die gnostische Dämonierung des „Entzündlichen", bis zum Gedanken, daß gerade die conjunctio carnalis der menschliche Ort der imago Dei ist. So wird die magische Überfliegung der Grenzen zwischen Natur und Übernatur notwendig zu einer, wie Spreckelmeyer mehrfach richtig bemerkt, äußersten Gefährdung, ja Überrennung der grundlegenden Seinsanalogie (25—27, 102, 159) die „origenistischen Motive" (241) verhindern die christliche Mitte und sobrietas, und man wird dem Autor kaum folgen können, wenn er in Baaders zweifellos genialem Denken den „Sieg des Abendlandes über den Orient" (83) erblicken möchte. Wohl aber versteht man, daß Baader zum eigentlichen Vater der neueren russischen Theosophie werden mußte.

H. U. v. Balthasar

ERDKUNDE

Handbuch der geographischen Wissenschaft. Hrsg. von Fr. Klute. Nordasien, Zentral- und Ostasien in Natur, Kultur und Wirtschaft von K. Bouterwek, H. Anger, A. Schultz, G. Wegener, H. Rosinski. 4° (592 S. mit 2 Karten, 33 Tafeln u. 521 Abbild.) Potsdam 1937, Athenaion. In 18 Lieferungen zu je M 2.40

Auch von dem neuen Band des großen Handbuchs kann man nur sagen, daß es unsere gesamten Kenntnisse der behandelten Gebiete zusammenfaßt. Denn

es berichtet von allem, was der dem Raum verpflichtete Mensch leistet, von Land und Meer, den Grundlagen des Menschentums, den Rassen, der Geschichte, der staatlichen Gliederung, von Siedlung, Verkehr, Wirtschaft, Kultur, Religion. Die Bildbeigaben veranschaulichen alle wesentlichen Textangaben, Register und Tabellen ordnen die Stoffmengen, wie wir es von einem abschließenden Werk erwarten. Da „das ganze Dasein der Asiaten religiös gefärbt ist, sei es in der Form primitiven Naturglaubens, sei es in der höchststehenden philosophischen Religion", wird auch der christliche Einfluß wichtig. Im Vergleich zu den Hunderten von Millionen Einwohnern kann zwar in diesem Werk mit Recht von der christlichen Mission nicht ausführlicher die Rede sein; aber es wird doch u. a. S. 258 ff. genügend dargestellt, daß die Jesuitenmissionen des 17. und 18. Jahrhunderts in China großen Einfluß ausübten. Sie vor allem vermittelten den Europäern tiefere Kenntnisse Großasiens und schufen auch in China Kulturwerke, die, ohne das völkische Eigenwesen zu schädigen und zu entkräften, einen Aufstieg des Landes und eine Annäherung an das Abendland ermöglichten. So gehen auch in der Gegenwart von den Missionen Wirkungen aus, die selbst in einer nationalen Epoche Verbindungen zu Europa schlagen, ohne den Verdacht der Überfremdung zu erregen.

H. Becher S. J.

Sudetenland und das deutsche Prag. Eine Wanderung durch Landschaft, Kultur und Geschichte. 12° (87 S.) Leipzig 1939, Reclam. Kart. M 0.35

Gottfried Rothacker bietet eine Einführung in die Geschichte des Sudetenlandes, die auch die religiöse Geschichte berührt, ohne allerdings den Anspruch zu erheben, in Form und Inhalt mehr zu geben als eben eine Einführung. H. Becher S. J.

Ritt durch den Fezzan. Geheimnisvolles Libyen. Von Egon Vietta. Mit Zeichnungen von Hans Kuhn. 8° (320 S. u. 32 Bildseiten) Frankfurt a. M. 1939, Societäts-Verlag. Kart. M 6.80

Wie im französischen Imperium seit hundert Jahren beginnt sich auch im italienischen mit den weißen Kolonisten des Mutterlandes das Christentum in das Reich Mohammeds hineinzuschieben. Kirchen erstehen neben Moscheen, Sinnbilder zweier religiös-geistiger Welten, die in unversöhnlichem Gegensatz stehen. Wird ihre Begegnung im italienischen Kolonialraum für das Christentum fruchtbarer sein als im französischen von Tunis, Algerien, Marokko? Der „Ritt durch den Fezzan" dringt nicht bis in diese letzten Tiefen vor. Er bietet Erlebnisse und Eindrücke von einer Reise im Auto, zu Pferd, auf dem Kamel durch Libyen und sein geheimnisvolles Bergland, seine palmenumrauschten Oasen, seine einsamen Wüsten. Landschaft und Menschen werden künstlerisch erlebt, gedeutet und geschildert. Die dichterische Formkraft und der schier unerschöpfliche Reichtum der sprachlichen Gestaltung machen die Lesung zum Genuß. Aber Fahrt und Ritt eilten zu schnell durch die Märchen und Wunder dieser geheimnisvoll fremden Welt, um tiefer in die geistigen Untergründe ihrer Menschen und Kulturen einzudringen.

J. A. Otto S. J.

Ein Stubenhocker fährt nach Asien. Erlebtes und Erlauschtes auf einer Reise in den Fernen Osten. Von Josef Maria Camenzind. kl. 8° (580 S.) Freiburg i. Br. 1939, Herder. Geb. M 7.20

Eine Reise nach Asien, so verlockend sie wäre, ist nicht jedermanns Sache, zumal nicht für Stubenhocker. Aber dieses Buch ist ein trefflicher Reiseersatz. Wir fahren im Geiste mit von der Schweiz über Berlin und Moskau im Sibirienexpreß nach der Mandschurei, wo zu Tsitsikar das Institut Bethlehem eine blühende Mission leitet. Alle die großen und kleinen Reiseerlebnisse werden mit köstlichem Plauderton und oft urwüchsigem Humor erzählt. In das alltägliche Leben der Mandschuleute in Stadt und Dorf, auf Feld und Landstraße gewinnt man einen lebensnahen Einblick, mehr noch in den Alltag der Missionare und ihr schweigendes Heldentum. J. A. Otto S. J.

BILDENDE KUNST

Europäische Kunst. Völker und Zeiten. Von Wilhelm Müseler. 4° (62 S.) Mit 366 Abbildungen. Berlin 1940, Safari-Verlag. Geb. M 6.80

Dieses schöne Buch erinnert in seiner Methode, durch vergleichende Gegenüberstellung von Kunstwerken das künstlerische Sehen zu schärfen, in etwa an das vielverbreitete „Sehen und Erkennen" von Paul Brandt. Die Methode hat sich bewährt. Solche Bücher dürfen freilich nicht flüchtigem Durchblättern dienen, sondern ernstem Studium. Eine gute Einleitung, wertvolle Tabellen, Grundrisse und ein Register, das die einzelnen Stichworte lexikonartig ausführt, legen sich um den Kern des Buches, das sich für den Selbstunterricht vorzüglich eignet. J. Kreitmaier S. J.

Lucas Moser. Von Graf Johannes von Waldburg-Wolfegg. (Neue deutsche Forschungen, Bd. 221) 8° (220 S. mit 64 Bildseiten.) Berlin 1939, Junker & Dünnhaupt. M 12.—

Der Verfasser untersucht die künstlerische Herkunft des Meisters, den Werkstattkreis, die Beziehung von Meister und Gesellen. Es ist hier nicht der Ort, dem scharfsinnigen Verfasser überallhin zu folgen, wo er Beziehungen zu Moser zu erkennen glaubt. Die Fachwissenschaft wird seine Aufstellungen nachzuprüfen haben. Sein Buch ist reich an Anregungen, zeigt aber auch, welch dichter Nebel noch über so viele Erscheinungen jener Zeit gebreitet liegt.

J. Kreitmaier S. J.

Altdeutsche Meisterzeichnungen aus der Sammlung Ehlers im Berliner Kupferstichkabinett. Hrsg. von Friedrich Winkler. gr. Fol. (24 S. mit 10 farbigen Lichtdrucken in Kartons.) Berlin 1939, Alfred Metzner. In Mappe M 48.—

Mannigfaltig sind die Techniken, in denen die Blätter hergestellt sind, mit Pinsel oder Feder, mit Silberstift oder Kreide, auf weißem oder farbig getöntem Grund, im letzteren Falle oft durch Weiß gehöht. Die Wiedergaben sind wahre Wunder der heutigen Reproduktionstechnik, den Originalen in ihrem jetzigen Erhaltungszustand durchaus ebenbürtig. Der Herausgeber begleitet die Tafeln mit eingehenden Erörterungen. Das Werk dient vor allem Studienzwecken.

J. Kreitmaier S. J.

Altdeutsche Bildschnitzer der Ostmark. Von Karl Oettinger. Fol. (24 S. mit 104 Bildtafeln) Wien 1939, Schroll & Co. M 4.80; geb. 5.50

Mit Recht bemerkt der Herausgeber der Buchreihe „Die Ostmark", der dieser Band angehört, daß die Österreicher am meisten von allen deutschen Stämmen dazu neigen, das Eigene gering zu achten. Wir freuen uns darum, daß nun „die besten Köpfe der Heimat" darangehen, das Selbstbewußtsein des österreichischen Menschen zu wecken. Die vorjährige Ausstellung „Altdeutsche Kunst im Donauland" (vgl. unsern Bericht 137 [1939] 51—53 dieser Zeitschrift) hat uns schon gezeigt, welch hervorragende Kräfte in diesem Raum tätig waren. Eine große Zahl der dort vorgeführten Werke finden wir wieder in diesem Band, in Abbildungen, deren technische Vollendung nicht mehr zu übertreffen ist. Im Text selbst begegnen uns neben vielen guten Gedanken auch manche, die den Verfasser als Anhänger einer andern Weltanschauung ausweisen, als es die unsere ist. J. Kreitmaier S. J.

Tempel und Paläste. Von Propst Dr. Josef Weingartner. 8° (286 S. mit 54 Bildern) Innsbruck 1938, Rauch. Kart. M 8.60; geb. 9.80

Weingartner ist eine richtige Zugvogelnatur. Immer wieder treibt es ihn hinaus in die weite Welt, nicht mit dem Baedeker in der Hand, aber mit aufgeschlossener Seele und reichem kunstgeschichtlichen Wissen. Auch dieses neue Buch, das uns nach Griechenland, Spanien, Italien, Bayern und Oberösterreich zu einer Anzahl ihrer berühmtesten Bauwerke führt, ist eine reife und köstliche Frucht der zahlreichen Reisen des Verfassers, seines stets offenen Blickes für Geschichte und Wirklichkeit und seiner künstlerisch formenden Hand. Leser der „Stimmen" werden in den Kapiteln „Maurische Kunst", „Römische Barockkirchen" und „Umbrische Wanderung" alte Bekannte begrüßen.

J. Kreitmaier S. J.

Cosmas Damian Asam. Von Erika Hanfstaengl. 8° (VIII u. 156 S. mit 48 Tafeln) München 1939, Neuer Filser-Verlag. M 7.80

Die letzte zusammenfassende Monographie über die Gebrüder Asam von Halm ist 1896 erschienen, eine Dissertation über ihre baukünstlerische Tätigkeit kam 1934 heraus. Es war also an der Zeit, auch der Malerei und Bildnerei dieser bayrischen Meister eine Einzeluntersuchung zu widmen. Die Verfasserin hat gründliche Arbeit geleistet und nicht nur aus Büchern geschöpft, sondern ist den Werken selbst nachgegangen. So ist denn endlich diesen hervorragenden Meistern das literarische Denkmal gesetzt, das sie weit mehr verdient haben als viele andere. Besonders dankbar sind wir für das reiche Bildmaterial, das gerade in unserem Fall, wo es sich um meist schwer zugängliche Fresken handelt, nicht leicht zu beschaffen ist.

J. Kreitmaier S. J.

Christoph Thomas Scheffler, ein Asamschüler. Von Wilhelm Braun. gr. 8° (120 S. mit 26 Tafeln.) Stuttgart 1939, J. B. Metzler. M 8.50

Gegenstand der Arbeit ist das Leben, die Entwicklung, das Schaffen und die Hinterlassenschaft eines der hervorragendsten süddeutschen Barockmaler. 1691 zu Mainburg geboren, trat er im Alter von 23 Jahren, Maler von Beruf wie sein Vater und Asamschüler, in die Gesellschaft Jesu ein, aus der er jedoch, nachdem er die neuerbaute Kollegskirche zu Ellwangen mit Fresken ausgestattet hatte, 1628 im Einvernehmen mit dem Orden, mit dem er freundschaftlich verbunden blieb, wieder austrat, um sich ungehindert der Kunst widmen zu können. Seinen Künstlerruhm verdankt er vornehmlich den Fresken, mit denen er in nur 30 Jahren dank seiner meisterlichen Beherrschung der Freskentechnik und Perspektive, seinem unerschöpflichen Ideenreichtum und seiner Schwierigkeiten wie spielend bewältigenden Kompositionsgabe in andauernd auch im Kleinsten sich bewährender künstlerischer Gewissenhaftigkeit nicht weniger denn fünfzehn Kirchen ausschmückte. Sie werden von dem Verfasser auf Grund umfassender Studien an Ort und Stelle einer wertvollen Untersuchung und Würdigung unterzogen, zuverlässig in ihren Angaben, sachlich in ihren Aufstellungen, allseitig in ihrer Würdigung des künstlerischen Wertes der Schöpfungen Scheffers sowie erschöpfend bezüglich der Feststellung der künstlerischen Hinterlassenschaft. J. Braun S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Alfes, G., Glaubensverkündigung an die weibliche Jugend. III. Komm doch, Herr. gr. 8° (110 S.) Freiburg 1940, Herder. 1.80 M.

Ball-Hennings, E., Das flüchtige Spiel. 8° (288 S.) Einsiedeln/Köln 1940, Benziger. 4.90 M.

Beeking, J., Das Geheimnis der christlichen Erziehung. 8° (94 S.) Einsiedeln/Köln 1940, Benziger. Geb. 1.90 M.

— Grundfragen der erzieherischen Führung. 2. Bd. 8° (94 S.) Einsiedeln/Köln 1940, Benziger. Geb. 1.90 M.

Biber, M., Der Kinder Adventbüchlein. kl. 8° (64 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. Kart. 1.20 M.

Bonmann, O., Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. 8° (180 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 4 M.

Camenzind, J. M., Jugend am See. 8° (238 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.40 M.

Cascón, M., Los Jesuitas en Menéndez y Pelayo. gr. 8° (613 S.) Valladolid 1940, Librería Santaren.

Casper, J., Um die Einheit der Kirche. 8° (349 S.) Wien 1940, Beck. 5.80 M.

Cather, W., Der Tod kommt zum Erzbischof. 8° (340 S.) Zürich 1940, Scientia. Geb. 6 M.

Degenhart, B., Antonio Pisanello. 2. Aufl. gr. 8° (66 S. u. 162 Tafeln) Wien 1940, Schroll. 8.50 M.; geb. 9.80 M.

Der Rosenstock. Marienerzählungen deutscher Dichter. 8° (160 S.) Dülmen 1940, Laumann. Geb. 3.80 M.

Dillersberger, J., Lukas. 3. Bd. 8° (200 S.) Salzburg-Leipzig 1940, Müller. Geb. 3.40 M.

Dörfler, P., Albertus Magnus. 8° (80 S.) München 1940, Dr. Schnell & Steiner. Pappb. 2.20 M.

Erste Reichstagung des NSD-Dozentenbundes. 8° (146 S.) München 1940, Lehmann. Geb. 8 M.

Feder, A., u. E. Raitz v. Frentz, Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen. Ausgabe B. 9. Aufl. 8° (272 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 4.40 M.

Feuling, D., Das Leben der Seele. 8° (700 S.) Salzburg-Leipzig 1940, Müller. Geb. 9.80 M.

Glasenapp, E. v., Griechische Reise. 8° (205 S.) Amsterdam 1940, Pantheon-Verlag. Geb. 6.80 M.

Hagberg, K., Carl Linnaeus. 8° (288 S. u. 13 Bildseiten) Hamburg 1940, Goverts. Geb. 7.50 M.

Hartmann, W., Richelieu. Eine psychologische Studie. 8° (59 S.) Berlin 1940, Junker & Dünnhaupt. 2.70 M.

Hollatz, D., Frauenlob. 8° (96 S.) Stuttgart 1940, Frankh. Geb. 2.80 M.

Hopmann, A., Geschwister untereinander. (16 S.) München/Freiburg 1940, Christophorus-Verlag-Herder. 0.20 M.

Johner, D., Wort und Ton im Choral. 8° (483 S.) Leipzig 1940, Breitkopf u. Härtel. 14 M.; geb. 16 M.

Kirschweng, J., Trost der Dinge. 8° (276 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.80 M.

Kolbenheyer, E. G., Vox humana. 8° (102 S.) München 1940, Langen u. Müller. Geb. 4.50 M.

Kolonial-Bücherei. Heft 1—6: Die fünf von der „Windhuk" / Nashornjagd am Kilimandscharo / Flucht aus Rio / Dynamit für die Uganda-Bahn / Vergeltung für Daressalam / Das stumme Haus an der Steppe. Berlin, Steiniger. Je 0.20 M.

Kuylman, H. E., Der Hase Rap. 8° (46 S.) Dülmen 1940, Laumann. 1 M.

— Die Kohlmeise Scharfauge und ihre Erlebnisse. 8° (46 S.) Dülmen 1940, Laumann. 1 M.

Langenbeck, C., Das Schwert. 8° (100 S.) München 1940, Langen u. Müller. Geb. 3 M.

Lebensschule der Heiligen Schrift. Nr. 16/17, 18, 19, 20. Meitingen bei Augsburg 1940, Christkönigsverlag. Kart. 0.25 M.; Doppelnummer kart. 0.50 M.

Mettenheim, H. v., Carl v. Mettenheimer. (1824—1898) 8° (551 S.) Berlin 1940, Ebering. 15 M.; geb. 18 M.

Michl, J., Die Evangelien. Geschichte oder Legende? 8° (144 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. 3.20 M.

Miller, A. M., Der Steigbachsee. 8° (82 S.) Freiburg 1940, Herder. Kart. 1.25 M.

Müller, M., Sein und Geist. 8° (240 S.) Tübingen 1940, Mohr. 12 M.

Mulert, H., Besinnung. 8° (219 S.) Heidelberg 1940, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse. 2.50 M.

Otto, R., Freiheit und Notwendigkeit. 8° (40 S.) Tübingen 1940, Mohr. 1.50 M.

Pagés, H., Das Geheimnis um Monika. 8° (78 S.) Freiburg 1940, Herder. Kart. 1.25 M.

Papini, G., Ewiges Italien. 8° (400 S.) Salzburg-Leipzig 1940, Müller. Geb. 7.20 M.

Petermann, M., Verena Federer. kl. 8° (19 S.) Freiburg 1940, Herder. 0.20 M.

Peters, Fr. E., Preis der guten Mächte. 8° (190 S.) Göttingen 1940, Deuerlich. Geb. 6.50 M.

Pico della Mirandola, G., Über die Würde des Menschen. 8° (137 S.) Amsterdam 1940, Pantheon-Verlag. Kart. 4 M.

Ramge, K., Entstehung und Bedeutung von: Ein' feste Burg ist unser Gott. (65 S.) Amberg 1939, Selbstverlag des Bibelbundes.

Rembert, Der Speer Gottes. 8° (94 S.) Recklinghausen 1940, Paulusverlag.

Rendl, G., Der Eroberer Franz Xaver. 8° (224 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.20 M.

Ritter-Elsaß, L., Martin Schongauer. 8° (462 S.) Dülmen 1940, Laumann. Geb. 5.75 M.

Rost, H., Sankt Wiborada. VII. Jahrgang. gr. 8° (144 S.) Augsburg 1940, Seitz.

Scherer, R., Christliche Weltverantwortung. 8° (208 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.20 M.

Schlund, E., Theologische Gegenwartsfragen. 8° (205 S.) Regensburg 1940, Habbel. 4.— M.

Schneider, Fr., Praxis der Selbsterziehung. 8° (292 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 3.80 M.

Schreyer, L., Bildnis des Heiligen Geistes. (204 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 7.50 M.

Schröder, R. A., Die weltlichen Gedichte. 8° (471 S.) Berlin 1940, Fischer. Geb. 9.50 M.

Schulz, A., Biblisches Lesebuch aus dem Alten Testament. 8° (376 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. 5.20 M.; geb. 6.20 M.

Seidel, I., Unser Freund Peregrin. 8° (191 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. 4.50 M.

Simoneit, M., Unsterbliche Soldaten. Soldat und Staatsmann. Heft 3. (44 S.) Berlin 1940, Nibelungen-Verlag. Kart. 2 M.

Sperl, W., Dr. Heinrich Stephani. gr. 8° (400 S.) München 1940, Evangelischer Verlag A. Lempp. 12 M.

Stengel-v. Rutkowski, L., Was ist ein Volk? 8° (177 S.) Erfurt 1940, Stenger. 4.40 M.

Stolz, A., Anthropologia Theologica. 8° (199 S.) Freiburg 1940, Herder. 3.40 M.

Szabo, W., Im Dunkel der Dörfer. 8° (61 S.) München 1940, Alber. 2.— M.

Taschenkalender für den katholischen Klerus Großdeutschlands. 1941. (160 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. Geb. 1.20 M.

Theiss, K., Vater und Mutter. 2. Aufl. 8° (60 S.) Freiburg 1940, Herder. Kart. 1 M.

Timmermans, R., Aufzeichnungen, Flug und Tod des Geo Chavez. 8° (216 S.) München 1940, Alber. Geb. 3.80 M.

Torsy, J., Geschichte des Bistums Aachen. (1802—1814) 8° (342 S.) Bonn 1940, Hanstein. 10.80 M.; geb. 12.50 M.

Ulbrich, Th., Heiliges Licht. (15 S.) München/Freiburg 1940, Christophorus-Verlag. 0.20 M.

Ulmer-Stichel, D., Norbert von Xanten. 8° (488 S.) Bonn 1940, Buchgemeinde.

Wagner-Mai, Deutsche über Land und Meer. 8° (320 S.) Bonn 1940, Buchgemeinde. Geb. 5.80 M.

Weismantel, L., Die Erben der lockeren Jeanette. 8° (222 S.) Wien 1940, Gallus-Verlag. Geb. 4.80 M.

Willenbrink, B., Gottes Wort im Kirchenjahr 1941. I. Bd.: Advent und Weihnachtszeit. 8° (192 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. Kart. 2.50 M.

Wilm, H., Die gotische Holzfigur. Ihr Wesen und ihre Entstehung. Zweite, völlig neubearbeitete Aufl. 8° (167 S. u. 172 Abb.) Stuttgart 1940, Metzler. Geb. 16 M.

Wundt, M., Aufstieg und Niedergang der Völker. 8° (76 S.) München 1940, Lehmann. Kart. 1.20 M.

Zeugen des Wortes. Nr. 26: Severus, S., Das Leben des heiligen Martin. 8° (72 S.) / Nr. 27: Der erste Klemensbrief. 8° (78 S.) / Fénelon, Briefe an einen Stiftshauptmann. 8° (76 S.) / Nr. 29: Joh. v. Tepl, Der Ackermann aus Böhmen. 8° (64 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. je 1.20 M.

Ziermann, B., Ringen um Sicherheit im sittlichen Denken. 8° (147 S.) Köln 1940, Bachem. 2.20 M.; geb. 3 M.

Zimmer, E., Umsturz im Weltbild der Physik. Vierte, erweiterte Aufl. 13. — 16. Tausend. gr. 8° (290 S.) München 1938, Knorr u. Hirth. 4.50 M.; geb. 5.70 M.

Stimmen der Zeit, hrsg. von Th. 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. Br. — Z. Z. gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.G., Freiburg i. Br./Berlin. — Druck: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

DAS MENSCHENBILD DER EXISTENZPHILOSOPHIE UND DER CHRISTLICHE GLAUBE

Von Heinrich J. Rechtmann

Die moderne Existenzphilosophie — weithin die Form des zeitgenössischen Philosophierens überhaupt — ist mehr als eine bloß akademische Angelegenheit. Sie ist geistiges Leben, eine Aktion geistiger Selbstgestaltung. Am offenkundigsten ist das bei Jaspers. Durch alles Theoretisieren über den unterscheidenden Sinn seiner Philosophie bricht jenes existentielle Philosophieren hindurch als ein Akt des Lebens selbst, das zu sich selbst zu kommen sucht. Im Kern ist die Jasperssche Philosophie nicht mehr ein Philosophieren über Existenz, über den Menschen, sondern Philosophieren aus der Existenz und für die Existenz, philosophische Selbstbewegung der Existenz. Die Wahrheit solchen Philosophierens liegt niemals im Inhalt als solchem, sondern in dem, was durch das Denken in mir geschieht. „Statt einer Forderung universalen und grenzenlosen Denkens, das als solches ins Leere und Endlose führt, gilt die Forderung, sich aus der Wirklichkeit, dem Sein selbst, denkend voranzutreiben in das Sein zurück." So wird Denken „erfüllend und beflügelnd für Existenz".

Ähnliches gilt, wenn auch mit Einschränkungen, von der Heideggerschen Ontologie. Bei ihm ist freilich das existentielle Philosophieren noch in das theoretische Gewand einer philosophischen Ontologie gehüllt, die danach fragt, was eigentlich „Sein" ist. Aber innerhalb der ontologischen Arbeit brechen ethische Tendenzen auf, die den Menschen anrufen, ihn erwecken, zu sich selbst kommen lassen wollen. Vollends die leidenschaftliche, persönliche Auseinandersetzung mit Heidegger und seinem Bild des Menschen zeigt an, daß es um mehr geht als um einen geistreichen akademischen Versuch einer Ontologie und Metaphysik.

Will man die Lebensmacht dieses Denkens richtig abschätzen, so handelt es sich gar nicht um die Gedankenführung dieser Philosophie im einzelnen und an sich selbst. Es handelt sich um die Haltung, die sie erfüllt und verkündet, um das Bild des Menschen, zu dem sie aufruft. Das existenzphilosophische Bild des Menschen ist weitgehend loslösbar und hat sich losgelöst von den eigentümlichen Gedankenbewegungen der Existenzphilosophen. Ja es mag sein, daß es bereits so sehr in die geistige Welt hineingetreten ist, daß man den Ursprung dieses Menschenbildes nicht mehr kennt und nicht mehr wahrhaben möchte (soweit vom Ursprung dieses Menschenbildes in der modernen Existenzphilosophie überhaupt die Rede sein kann!). Hier und da mag dieses losgelöste Menschenbild geradezu wie ein Mißverständnis der ursprünglichen Absichten erscheinen. Freilich als bloß „vulgäres Zeitverständnis" und Mißverständnis stellen nur diejenigen es hin, die von den bloß im Keim angelegten Folgerungen dieser Philosophie nichts wissen oder — wie die Existenzphilosophen selbst — nichts wissen wollen.

1. Was ist in seinem Wesen der Mensch? Das Wesen des Menschen ist für die Existenzphilosophie nicht Leben, nicht Natur. Es ist auch nicht Geist und göttlichen Ursprungs. Das Wesen des Menschen ist Existenz. Existenz aber ist keine Realität, sondern ein in sich spielendes Verhältnis. Sie ist nicht, sie macht sich selbst, sie wird, je nun im Augenblick und für den Augenblick. Existenz ist Schwebe, ein Verhältnis, das sich in sich selbst und zu sich selbst verhält: Sein als Möglichkeit und Möglichkeit als Sein. So ist der Mensch als Existierender eigentlich das Werk seiner eigenen Hände. Die Existenz des Menschen, das Eigentlich-Mensch-sein, bleibt der ewig drohenden Vernichtung ausgeliefert, in sich selbst gefährdet, zwischen dem Nichts des Woher und dem Nichts des Wohin, eine offene Frage, eine Frage ohne Antwort. Zwar weiß das alltägliche Bewußtsein nicht um die Bodenlosigkeit der Existenz, indem es im geschäftigen Umgang mit den Dingen und Menschen der Welt über den Abgrund sich hinwegtäuscht.

Existenz ist schwebende Eigenständigkeit und grundlose Selbstbewegung, von keiner Basis der Natur getragen und von keinem Halt aus der Übernatur emporgehoben, nirgendwoher bewegt und nirgendwohin gezogen, wenn nicht aus sich selbst und zu sich selbst. Existenz hat auch keinen Halt an einem ursprünglichen Du, mit dem sie Last und Sorge teilen und ihre Aufgabe sich erleichtern könnte, an dem sie in den Stunden ihres Abstürzens sich aufrichten könnte. Das Du kommt nur in der verschwommenen Alltäglichkeit des Man zur Begegnung, das Du ist keine wesentliche Dimension des Menschendaseins. Bei Jaspers schöpft zwar Existenz aus der Kommunikation mit dem Du, und zwar mit dem ganz persönlichen, unauswechselbaren Du der persönlichen Freundschaft, entscheidende Energien

ihres Selbstseins. Aber auch dieses Du ist für sie kein Halt. Denn es bietet nur die Gemeinschaft zweier Gefährdeter, Strauchelnder, Versinkender. — Existenz hat auch keinen Halt an dem, was wir die Welt nennen. Ursprünglich ist Welt nur da als Zuhandenes, als Zeugganzes, und damit nur wie ein Dunstkreis um das Dasein, auf Existenz verwiesen und mit ihr in die Nichtigkeit der Existenz hineingehalten. Ein Ansich-selbst-sein der Welt geht dem Bewußtsein nur auf, wo jener hantierende Umgang mit dem Zeug einmal abbricht, wo etwas versagt, ausbleibt. Existenz also ist in sich brüchig und trifft nur im Brüchigwerden auf Sein.

Gekennzeichnet also ist Existenz durch die Schwebe in reiner Möglichkeit, aus der sie sich zu sich selbst verwirklicht. In diese ewige Möglichkeit ihrer selbst hineingehalten, kommt es zu jenen Abstürzen des Daseins innerhalb seiner selbst, zu jenem Verfallen an das uneigentliche Sein der Alltäglichkeit und des Man, von dem schon die Rede war. In diesem Abstürzen bleibt aber das Dasein, was es ist, echtes und wesentliches Dasein. Und unter dem Anruf des Gewissens kommt es dann zu jenen existentiellen Aufschwüngen, Aufschwüngen der Existenz in sich selbst zum eigentlichen Sein. Aber auch in diesem Aufschwung der „Entschlossenheit" wird das Dasein nicht mehr, wird nichts Höheres, als was es auch in den Abstürzen war: ewige Schwebe, ewig bedrohte und aufgegebene Möglichkeit seiner selbst. So ist Dasein, und es weiß immer schon, daß es so ist. Denn wo immer es ist, da ist es niemals ohne Wissen von sich selbst, ohne Selbstverständnis; Dasein ist wesentlich für sich selbst „in der Erschlossenheit". Die Aufgegebenheit der Existenz ist wesentlich wissende Aufgegebenheit, ist „Sorge", Besorgung der Dinge und Fürsorge der Menschen.

So ist das Dasein eine Last. Und was diese Last noch lastender macht, ist das Wissen um das Letzte und einzig Wißbare: das Ende, das Scheitern, den Tod. Existenz ist wesentlich auf den Tod hin, ständig im Angesicht des Todes. Und wie Existenz als ihr Letztes und Wichtigstes nur dies weiß: Scheitern, so weiß Existenzphilosophie (zumal bei Jaspers) im Anfang, daß auf alles theoretisch wissen wollende Fragen keine Antwort möglich ist. Scheitern ist, wie im Seienden, wo alles sich wandelt, alles vergeht, so auch im Wissen das Letzte: Antinomie, Widerspruch, Paradoxie. Das einzig Bleibende und die Erfüllung der Existenz ist dies: das Scheitern auf sich nehmen, es bejahen, im Scheitern sich selbst auffangen und sich selbst verwirklichen, das Scheitern und den Tod gleichsam in den Innenraum des existentiellen Bewußtseins aufnehmen: eine Apotheose des Scheiterns.

Das also ist Existenz, das ist Dasein. Ein „katastrophischer Begriff des Menschen".

2. Diese Nachtansicht der Existenz ist freilich nur die eine Seite dieser Philosophie. Die Kehrseite der Verkündigung des „katastrophischen Begriffs" des Menschen ist: die Betonung der Weltverwiesenheit und der Tatverpflichtung dieses Menschen, der so ganz auf sich selbst gestellt ist. Der Mensch ist nur Mensch in der Welt, an seine Welt gefesselt, auf seine Welt verwiesen, zur Tat aufgerufen, zum Einsatz verpflichtet. Es ist, wenn man so will, eine voluntaristische und aktivistische Ethik, die aus jener Deutung der Existenz fließt. Es geht durch Heideggers philosophische Analysen wie eine Entthronung des Logos, eine Zurücksetzung des tatfeigen theoretischen Denkens. Das Vorhandensein der Welt für ein theoretisch konstatierendes Bewußtsein ist kein Anfang, sondern ein spätes, vermitteltes Ende. Der tätige Umgang mit den Dingen ist das erste, das Zuhandensein der Welt das Ursprüngliche. Die in der Welt begegnenden Dinge und Menschen füllen den Kreis des Daseins aus. Das In-der-Welt-sein des Daseins ist seine eigenste Möglichkeit und seine ernsteste Obliegenheit. Die Entschlossenheit des Daseins zu sich selbst, in der es sich aus der Verfallenheit aufrafft und zu seinem eigentlichen Sein bringt, ist deshalb keineswegs ein abgekapseltes Bei-sich-selbst-sein, sondern nur wieder ganz In-der-Welt-sein. War das Bisherige im Sinne Heideggers gesagt, so ist es bei Jaspers nicht anders. Zwar ist bei ihm die Persönlichkeit in ihrer Einsamkeit und mit ihren Eigenansprüchen in ein helleres Licht gerückt. Aber auch er sagt: „Die Erfüllung des Daseins ist Weltsein. Mögliche Existenz ist in der Welt als dem Felde, auf dem sie sich erscheint. Die Wirklichkeit der Welt ist nicht zu überspringen. Die Härte des Wirklichen zu erfahren ist der einzige Weg, um zu sich zu kommen. In ihr (der Welt) tätig sein ... bleibt die Bedingung des eigenen Seins. Daher ist das Ethos, in den Machtkörpern mitzuleben, ohne von ihnen aufgesogen zu werden." Der „Sinn des In-die-Welt-Tretens" wird der „Gehalt des Philosophierens" genannt.

Auf dem Hintergrund jener Nachtansicht der Existenz als schwebender Eigenständigkeit, grundloser Selbstbewegung und ständiger Sorge im Angesicht des Todes erhält diese Ethik der Entschlossenheit ihren Zug des Heroischen. Die Erfüllung und Vollendung des Lebens bleibt nicht dem glücklichen Lauf der Umstände anheimgegeben, sie wird in die persönliche Entscheidung des Willens hineingezwungen. Und dieser Wille ist entschlossen, auch und gerade weil er um sein endliches Scheitern im Grund weiß; entschlossen, dem Lauf der Dinge, noch wo er in den Abgrund führt und im Scheitern endigt, seinen Stempel auf-

zudrücken. Der Sinn des Daseins in der Welt, so lehrt Existenzphilosophie, ist in diesem Sinn Freiheit, Entschlossenheit, Entscheidung. Das Dasein steht wissend vor sich selber, all seiner Bodenlosigkeit und Brüchigkeit ansichtig, und entschließt sich zu sich selbst. In dieser Entschlossenheit überwindet es sein innerstes Gesetz, das Gesetz des Verfallens. So fängt es sich selber auf und wird seiner selber Herr. Von dieser heroischen Entschlossenheit her kommt etwas Königliches in die Nichtigkeit des Daseins.

Entschließung und Entscheidung im heroischen Sinn ist Wagnis, Wagnis des Unbekannten, des Bekannten nur, soweit es Scheitern ist. Das Dasein des in diesem Sinn heroisch wagenden Menschen hat Vollendung und Würde. Man lese diesen Hymnus des Wagens bei Jaspers: „Das Leben, in dem ich mich finde, ist die Notwendigkeit des Wagens.... Wagnis ist es, das Mögliche bis zur höchsten Stufe sehen, es durch das Risiko eigener Offenheit hervorzulocken trachten.... Ich muß das Mißlingen und die Täuschung als meine Schuld übernehmen, vielleicht als Krise, vielleicht als Ruin, dessen Sinn ich nicht begreife."

Was das Dasein des Menschen in seinem Kern und seiner Würde ist, ist es allein durch ihn selbst. „Es hilft nicht zu klagen, es werde zu viel auf den Einzelnen gelegt; die Zustände müßten geändert werden. Denn erst aus der Weise des Selbstseins entspringt auch die echte Arbeit an den Zuständen. Ich verrate die eigene Möglichkeit, sobald ich aus dem Anderswerden der Zustände erst erwarte, was ich aus mir sein kann." Um diese Freiheit und Würde der Persönlichkeit geht es Jaspers auch, wenn er vom Adel spricht. „Es beginnt heute der letzte Feldzug gegen den Adel. Auf die Frage, ob heute noch Aristokratie möglich sei, bleibt daher nur der Appell an den Menschen, der diese Frage stellt, an ihn selbst."

Es leuchtet ein, daß dieses Ethos der heroischen Entschlossenheit besonders junge Menschen anspricht. Freilich nicht erst die Jugend unserer Generation greift diesen Ruf zum Heldentum auf. Wir brauchen uns nur um eine Generation zurückzudenken. Damals erlebten wir in Deutschland einen Aufbruch der Jugend in der Deutschen Jugendbewegung. Da wurde auch um ein neues, ein heroisches Menschenbild gekämpft wider den bürgerlichen Verfall des Menschen, wider den Ungeist des Gewinns und der Sicherheit. Auch jene Zeit hatte ihre Propheten, zwar nicht die Philosophen, aber die Dichter. Bis in Einzelheiten hinein sieht die moderne Existenzphilosophie aus wie eine Übersetzung ins Philosophische aus dem Lebenswerk eines Dichters, der damals der Deutschen Jugendbewegung viel bedeutet hat: des Schweizers Carl Spitteler. In überwältigenden Bildern hat er das Sein-zum-Tode beschworen, die Endlichkeit des Daseins, die Verfallenheit an das Man der Alltäglichkeit, das Kämpfen, Leiden und Scheitern. Und darein das Hohelied der Persönlichkeit, die sich abgrenzt gegen den Markt des Lebens, die in der ausschließlichen Gemeinschaft zwischen Du und Du Erfüllung ihrer Existenz erlebt, nicht ohne den prometheischen Trotz, die luziferische Eigenmacht und — um der Geburt des neuen Menschen willen — das „Gott ist tot".

3. Mehr und mehr werden in diesem Bild des heroischen Menschen, der auf sich selbst gestellt sich selbst verwirklicht, die Bedenklichkeiten deutlich. Sie verlangen herausgestellt zu werden. Diese Philosophie des Menschen kreist um den Begriff des Selbst und des Selbstseins. Aber was das Selbst eigentlich sei, wird nirgendwo beantwortet. Das Dasein, das sich selber in seinem Absturz auffangen, in seinem Aufschwung sich aufrichten soll, um ganz zu sein, was es im Innersten sein kann, dieses Dasein steht unter keinem Gesetz, das mehr ist als es selbst, steht unter keiner Norm, unter keinem Wertreich, aus dem es eine Erhebung und Erfüllung seiner „selbst" erwarten könnte. Als ethischer Grundsatz ist dieses „Werde, der du bist" eine Verstrickung, eine Verkrampfung des endlichen Daseins, das sich selber zur Last ist, in sich selbst. Radikaler Abbau aller objektiven Forderungen, Ordnungen, eine Entnormung sondergleichen! Und bei all dieser Verkrampfung und In-sich-selbst-Verstrickung des Daseins doch wieder eine Überhebung, eine Absolutsetzung, eine Vergötzung des Menschen sondergleichen!

Wir gestanden zwar der existenzphilosophischen Ethik zu, daß sie sehr wohl Raum habe für die Welt, für die je eigene Welt mit ihrem Besorgen und Fürsorgen. Aber es hat den Anschein, als ob das Bei-der-Welt-sein des Menschen, das wesentlich zu seinem Sein gehört, doch mehr ein Bei-dem-Menschen-sein der Welt bedeutet. So daß die Existenz zwar nicht ohne die Welt mit sich allein wäre, aber doch in einem höheren Sinn mit ihrer Welt durchaus für sich allein. Eben das ist Heidegger auch von verschiedenen Seiten vorgeworfen worden. Von theologischer Seite hat man ihm gesagt, bei aller scheinbaren Leidenschaft des tätigen In-der-Welt-seins endige die zu sich selbst gekommene Existenz doch in einer theoretisch-ästhetischen Haltung, „als das sich ethisch genießende Ich, das in der Leidenschaft der Existenz sich selbst als kosmischen Ursprung und Sinn einer Welt erfaßt. Heideggers Ontologie verfehlt das einzig ernst zu nehmende ethische Problem, das Problem des andern."[1] Noch entschiedener macht Grisebach

[1] Gerhard Kuhlmann, Zum theol. Problem der Exi-

Heidegger diesen Vorwurf: „Nur scheinbar ist hier die Arroganz des Fichteschen Ich ... überwunden. ... Die Askese des sich zu sich selbst bekennenden, seine ‚Geworfenheit' als ‚Schicksal' auf sich nehmenden Menschen ist nicht weniger grenzenlose Egoität als die Absolutheit des Fichteschen Ich.... (Heideggers) Dasein ist ... ein ursprüngliches, der Mensch wird in seiner Eigentlichkeit zum kosmischen Ereignis."[2]

Wir kommen damit zu einem weiteren Gesichtspunkt. Die Geschichte dieses heroischen Menschenbildes ist fast immer auch eine Geschichte des Sterbens Gottes gewesen. Das „Gott ist tot" Nietzsches und Spittelers steht auch in der zeitgenössischen Existenzphilosophie meist im Hintergrund des Denkens. Der grundsätzliche Atheismus dieser Ontologie und Ethik färbt auf alles ab, was über Sein und Sollen des Menschen gesagt wird. Dieser Atheismus ist kein zufälliger, so daß man etwa für den Gottesgedanken einfach einen Platz übersehen hätte. Vielmehr schöpft diese Philosophie das Pathos ihres ethischen Idealismus gerade aus dem Grundsatz der Gottlosigkeit, schöpft die Kraft zur Entschlossenheit des Daseins aus der bejahten Endlichkeit des Daseins. Das eigentümlich Heroische dieser Philosophie würde verloren gehen, wenn man die Endlichkeit und Geworfenheit des Daseins aufgeben wollte, wenn man die Endlichkeit in eine neue Dimension der Ewigkeit und die Geworfenheit in die Geschöpflichkeit hineinstellen, wenn man das in sich selbst verfangene, mit sich selbst so unselig-selige Dasein erlösen wollte zu Gott, durch Gott.

Nietzsches Formel „Gott ist tot" ist noch in einem besondern Sinn zutreffend für den grundsätzlichen Atheismus der Existenzphilosophie. Gott ist tot; nicht: es gibt keinen Gott. Gott hat für diese Philosophie in eigentümlicher Weise gelebt; sie trägt die Spuren aufgegebenen Gottesglaubens auf Schritt und Tritt an sich. Das Denken ist auf geheimnisvolle Weise so eigentümlich theologisch, daß man Heideggers Ontologie mit Recht eine Theologie mit umgekehrten Vorzeichen genannt hat.

Auch bei Jaspers finden sich die Formeln und Bewegungen des Denkens, die wie aus der Welt der Theologie herübergenommen klingen, — ein säkularisiertes theologisches Denken. An welcher Stelle bei Kierkegaard oder in welchem der christlichen deutschen Mystiker hat man dem Ähnliches schon gelesen: wenn es bei Jaspers heißt, nur im Scheitern sei Verewigung, nur im Sich-entgleiten könne sich das Dasein gewinnen, nur auf dem Umweg über die Welt komme es zu sich selbst, nur über den Trotz hinweg sei Hingabe echt, „wenn das Endliche Gefäß des Eigentlichen sein soll, muß es fragmentarisch werden", nur über die Angst führe der Weg zur Ruhe, nur im Transzendieren finde das Dasein zu sich selbst usw. Dieselbe Dialektik, das Umschlagen vom Nein ins Ja, das bei Kierkegaard und im mystischen Denken über zwei Dimensionen sich erstreckt, in zwei Geschossen der Bühne des Seins sich abspielt: Welt und Überwelt, Mensch und Gott. Hier aber in der Existenzphilosophie ist das Obergeschoß gleichsam abgebaut, die zweite Dimension des Daseins in die erste und einzige hineingenommen: „Gott ist tot."

Der Idee des Menschen, wie sie von der Existenzphilosophie unserer Tage entworfen und gepredigt wird, ist der Mord an Gott vorausgegangen. Der Mensch der Existenzphilosophie ist ein Mensch ohne und fern von Gott, der Mensch „auf der Flucht vor Gott". Max Picard hat in seinem Buch „Die Flucht vor Gott" das Gesicht des modernen Menschen gezeigt. Es ist wie eine Entlarvung des existenzphilosophischen Menschenbildes, obwohl Picard über diese Dinge nichts sagt. Es sind die Sätze der zeitgenössischen Existenzphilosophie, die Picard in seine Sprache übersetzt, indem er ihr die Glorie des Heroischen nimmt und die Armut der Gottverlassenheit enthüllt.

Ist das Wertvolle dieser heroischen Ethik der Freiheit, der Entschlossenheit und Persönlichkeit nicht ohne diesen Atheismus für die Menschenformung zu retten? Und nicht ohne den Schatten, der in der Folge der Austilgung Gottes auf das Menschenbild der Existenzphilosophie fällt? Denn das Menschenbild der Existenzphilosophie ist von einem düsteren Pessimismus durchwaltet, der nicht aus einer unbefangenen Erfassung des Daseins herrührt. Die vorgenommenen Tatsachen dieser Metaphysik des Menschen sind immer schon unter dem bestimmenden Einfluß eines vorwegnehmenden Pessimismus ausgewählt, die Deutungen vorgedeutet worden. Ein existentieller Pessimismus wird an das Geschäft des Philosophierens herangetragen. Eine durchgehende Vorliebe für das Nicht und das Nein, für das Brüchigwerden und Scheitern durchwaltet diese Philosophie, so daß man mit Recht sagen konnte, sie sei eine vorzügliche Philosophie der kranken Existenz. Freilich ringt sich aus diesem Pessimismus jene heroische Entschlossenheit des „Dennoch!" los. Aber ist das nicht ein verkrampfter Heroismus, eine verzweifelte Entschlossenheit? Ob das Dasein sich derart auf die Dauer selber noch aushält? Eine eigentümliche Ergriffenheit zittert durch das Kapitel der Jaspersschen

---

stenz, in: Zeitschr. für Theologie und Kirche 10 (1929) S. 55f.

[2] Gegenwart 590 Anm.

Nichts konnte nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges für das deutsche Volk nachteiliger sein als eine Stimmung der Mutlosigkeit und Verzweiflung. Eine solche Stimmung mußte aber naturgemäß hervorgerufen werden, wenn sich im Anschluß an die Ausführungen Spenglers die Überzeugung verbreitete, daß das deutsche Volk in einem Abschnitt des Verfalls seiner Kultur, des Übergangs in den Zustand der „Zivilisation" begriffen sei, der — nach Analogie der Geschichte der andern Hochkulturen — unausweichlich zu einem „Fellachendasein" führen müsse. Von der Kritik wurde mit Recht darauf hingewiesen, daß Spengler sich mit dieser Schrift zum Wegebereiter des Pessimismus gemacht habe. Auch in dieser Zeitschrift wurde bald nach Erscheinen des Buches auf diese Gefahr aufmerksam gemacht[1] und das Werk Spenglers mit eingehender Begründung vom kulturphilosophischen Standpunkt aus abgelehnt[2].

Doch nicht vom Standpunkt der Kultur wollen wir an dieser Stelle noch einmal auf das Spenglersche Werk zurückkommen. Das ist nicht Sache des Statistikers. Aber Spengler spricht auch von einer „Entvölkerung" als Begleiterscheinung des Kulturverfalles. Er sagt[3]: „Auf dieser Stufe beginnt in allen Zivilisationen das mehrhundertjährige Stadium einer entsetzlichen Entvölkerung. Die ganze Pyramide des kulturfähigen Menschentums verschwindet.... Nur das primitive Blut bleibt zuletzt übrig, aber seiner starken und zukunftreichen Elemente beraubt. Es entsteht der Typus des Fellachen." — Daß mit dieser „Entvölkerung" nicht bloß eine Zerstörung der völkischen Eigenart infolge des Aussterbens der führenden kulturell hochstehenden Volksschichten, sondern ein eigentlicher Geburtenrückgang durch absichtliche Beschränkung der Geburten gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang, in der diese Stelle sich findet, unzweideutig hervor, da unmittelbar vorher (S. 124) ausdrücklich von einer Geburtenbeschränkung die Rede ist. Zum Beweis für das Vorhandensein einer Geburtenbeschränkung im klassischen Altertum beruft sich Spengler auf gewisse Äußerungen griechischer Schriftsteller und auf die römische Ehegesetzgebung. Die gleichen Tatsachen haben überhaupt immer wieder herhalten müssen, wenn man gegenüber den Bestrebungen, die gesunkene Geburtenziffer durch staatliche Maßnahmen zu heben, wie wir das in dieser Zeitschrift seit mehr als drei Jahrzehnten wiederholt haben, die Nutzlosigkeit staatlichen Eingreifens beweisen wollte. Inzwischen hat bekanntlich die deutsche Gesetzgebung zur Hebung der Geburtenziffer seit 1934 zu einem bedeutsamen Wiederaufstieg der Volksvermehrung geführt. Aber es ist leider noch nicht so, daß die Erhaltung der gegenwärtigen Volkszahl Großdeutschlands für die Zukunft als gesichert angesehen werden könnte. Es gibt auch heute noch — in Deutschland sowohl wie im Ausland — Gegner jeglichen staatlichen Einwirkens auf die natürliche Bevölkerungsbewegung, dem man einen dauernden Erfolg wegen der vermeintlichen ungünstigen Erfahrungen im klassischen Altertum nicht zutraut. Anderseits muß nach dem Krieg — wenn auch nicht unmittelbar — mit einer erhöhten Sterblichkeit gerechnet werden, so daß die Bestrebungen zur Erhaltung unserer Volkszahl mit unverminderter Kraft und Entschiedenheit fortgesetzt werden müssen. Darum dürfte es angebracht sein, die von den Gegnern der staatlichen Bevölkerungspolitik benutzten Beweise aus dem klassischen Altertum einer kritischen Untersuchung zu unterziehen.

Bevor wir aber auf Einzelheiten eingehen, wollen wir hier auszugsweise wiedergeben, was Ulrich Kahrstedt, einer der besten Kenner der Bevölkerungsverhältnisse des Altertums, über die Glaubwürdigkeit der Berichte griechischer und römischer Historiker sagt[4]: „Nur ganz wenige unter den Autoren, die uns erhalten sind, haben die Vorbedingungen, die zu einer Übernahme der von ihnen gebotenen Ziffern erforderlich sind, Anschauung der Zahl, den Willen, der wissenschaftlichen Wahrheit nahezukommen, überhaupt den Charakter sei es des Praktikers, sei es des ernsten Forschers. Wir haben von solchen nur Thukydides und Polybios, die beide Qualitäten vereinigen, und Xenophon und Cäsar, die, wenn nicht ernste Gelehrte, so doch Männer aus der Praxis der Heerführung und Politik sind. Was uns sonst bleibt, sind Sammler populärer Traditionen, wie Herodot, oder Schüler der Rhetorenschulen, die keine Ahnung davon haben, was eine Million Menschen sind, die jede Zahl hinnehmen, wenn sie den Glanz der Erzählung erhöht, falls sie nicht gar zur größeren Ehre des eigenen Staates übertreiben, wie die römische Annalistik, die ganz gewissenlos lügt. — Selbst jene Männer der Praxis sind von Fehlern nicht frei.... Dieser Fehler lebt ebenso bei den höchsten Offizieren der Armee Alexanders d. Gr., die in ihrem auf amtlichem Material aufgebauten Bericht die großen Massen des Dareios unbedenklich auf Hunderttausende und Millionen beziffern. Die ernste griechische Wissenschaft hat solche Dinge stets bekämpft, Polybios hat durch Vermessung des Schlachtfeldes von Issos die Maximalstärke des persischen Heeres festgestellt; aber die rhetorische

[1] R. v. Nostitz-Rieneck, Ist der Prophet des Abendlandsuntergangs etwa kein Pessimist? 102 (1922) S. 74 bis 78.

[2] Ders., O. Spengler, Philosoph des Kulturuntergangs 105 (1923) 177—192.

[3] Untergang des Abendlandes, 16.—30. Aufl., Bd. II (München 1922) S. 125.

[4] Die Bevölkerung des Altertums: Handwörterbuch der Staatswissenschaften II[4] S. 655—657.

Geschichtsschreibung, d. h. der größte Teil der uns erhaltenen Autoren, ist von solchen Ergebnissen nie berührt worden. Volkstümliche Erzählungen vollends operieren stets mit uferlosen Zahlen, und Herodot, der sie gläubig bucht, läßt Xerxes mit über 5 Millionen Mann auf einer Straße einherziehen. — Vollends unsicher sind die Schätzungen in der geographischen Literatur, uns z. B. bei Strabo aufbewahrt, über die Zahl der Wehrfähigen barbarischer Völker, der Armenier, Parther, der Stämme Germaniens oder des Kaukasus u. a. Die moderne Erfahrung hat gelehrt, daß Reisende die Bevölkerung fremder Länder regelmäßig überschätzen.... Den antiken Reisenden in Vorderasien, Iran, Indien usw. ist es sicher nicht anders ergangen.... Bei ihnen kam der Glaube an die überlieferten Zahlen, z. B. des Herodot, hinzu, ebenso der Glaube an die Märchen der orientalischen Fremdenführer über die Taten des Sesostris und der Semiramis. Es kann nicht wundernehmen, daß Plutarch um 100 n. Chr. glaubt, Griechenland könne zu seiner eigenen Zeit nur so viele Männer aufstellen wie eine Mittelstadt im 5. Jahrhundert, daß Diodor unter Augustus von der Verödung der Gegenwart gegenüber der fernen Frühzeit spricht. Auch hier gilt es, sich zu vergegenwärtigen, daß die Autoren, die zu uns reden, aus derselben Rhetorenschule stammen, die ihre Gewährsmänner ausgebildet hat, und sicher von der Statistik der eigenen Zeit kaum eine Vorstellung besaßen. Die Katasterbeamten Ägyptens schrieben keine Geschichte, und die Geschichtsschreiber achteten es unter ihrer Würde, Akten nachzuschlagen.... Auch heute noch leben schwere Fehler fort[5]. Es besteht die Neigung, aus dem politischen Versinken eines Staates auf den Rückgang der Volkszahl zu schließen: z. B. soll Athen, weil es im 3. Jahrhundert keine große Politik treiben konnte, gegenüber der Zeit des Demosthenes gesunken sein. Nichts ist verkehrter als das.... Gelegentlich kann ein solcher Rückgang mit dem politischen Niedergang zusammentreffen, als methodische Voraussetzung ist das aber falsch. — Ferner besteht auch heute noch eine starke Neigung, die Klagen der müden Kaiserzeit über den Verfall der Welt statistisch auszunutzen. Sie beruhen zum guten Teil auf den oben bezeichneten Ursachen und stellen gar kein Material von Wert dar. Vor allem muß man sich hüten, die Schilderungen der kaiserlichen Ästheten, die melancholisch über verlassene Kulturstätten schreiten, zu Rückschlüssen auf die Gesamtverhältnisse zu benutzen. Wenn man in der Antoninenzeit am Ägäischen Meer ein Dutzend Plätze nennen kann, die gegenüber der Vergangenheit wirklich gesunken sind, so kann man im heutigen Italien auch ein Dutzend Städte aufführen, die sicher viel kleiner sind als im Altertum. Trotzdem zweifelt niemand, daß Italien nie so stark bevölkert war wie heute."

Diese Grundsätze, denen wir durchaus zustimmen, muß man vor Augen haben, wenn man an die Texte antiker griechischer und römischer Historiker über die Volkszahl und über Änderungen der Volkszahl im einzelnen herantritt. Eine der meist angezogenen Stellen, aus der man auf eine Geburtenabnahme in Griechenland schließen zu können glaubt, findet sich bei Polybios. Sie lautet nach der Übersetzung von O. Seeck[6]: „Zu meiner Zeit litt ganz Griechenland an Kinderlosigkeit und überhaupt an Menschenmangel, wodurch die Städte sich entleerten und das Land keine Frucht mehr trug, obgleich weder ununterbrochene Kriege noch Seuchen uns betroffen hatten. Denn die Menschen hatten sich dem Übermut, der Geldgier und der Trägheit zugewandt; sie wollten nicht mehr heiraten oder, wenn sie es taten, doch nicht alle ihre Kinder aufziehen, sondern höchstens eins oder zwei, um diese reich zu hinterlassen und üppig großzuziehen." Wenn der urprüngliche Text bei Polybios tatsächlich so gelautet hätte, wie er hier wiedergegeben ist, so wäre er allerdings ein Beleg dafür, daß ein griechischer Historiker eine Abnahme der Bevölkerung Griechenlands infolge absichtlicher Beschränkung der Kinderzahl als Tatsache hingestellt hat, und es bliebe dann nur noch fraglich, ob diese Behauptung des Polybios Glauben verdient oder ob sie nach den oben wiedergegebenen Richtlinien Kahrstedts als eine rhetorische Übertreibung zu werten ist. Dazu kommt aber noch, daß der Wortlaut dieser Stelle in verschiedener Form überliefert wird.

In der älteren, auf der kritischen Untersuchung von Schweighäuser beruhenden Pariser Ausgabe der „Polybii Historiarum Reliquiae" von 1839 lautet der Text (Polybios 37, 4, 6)[7]: „Τῶν γὰρ ἀνθρώπων . . . μὴ βουλομένων μήτε γαμεῖν μήτε ἀγάμως τὰ γεινόμενα τέκνα τρέφειν, ἀλλὰ μόλις ἓν τῶν πλείστων ἢ δύο." Das gibt natürlich einen ganz andern Sinn. In dieser Fassung ist nicht von einer Beschränkung der Kinderzahl in der Ehe die Rede, sondern — abgesehen von der auch sonst bezeugten Heiratsunlust — von der mangelnden Bereitwilligkeit Unverheirateter, mehr als ein oder zwei von andern erzeugte Kinder zu adoptieren und großzuziehen. In der „Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana" fehlt das 37. Kapitel ganz. Die betreffende Stelle findet sich aber in Kapitel 36, 17, 7. Die Worte μήτε ἀγάμως sind hier vermittelst Konjektur in μητ', ἐὰν γήωσι verwandelt. Die Beweiskraft dieser Stelle ist also

[5] Von uns gesperrt.

[6] O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt II (Berlin 1897) S. 102.

[7] Bd. IV, Ed. Buettner-Wobst.

auf jeden Fall recht zweifelhaft. Daß freilich die Bevölkerung Griechenlands unter der römischen Herrschaft zurückgegangen ist, ist wohl nicht zu bezweifeln. Aber über den Umfang dieses Bevölkerungsrückgangs macht man sich vielfach übertriebene Vorstellungen.

Eduard Meyer gibt in seiner Abhandlung über die wirtschaftliche Entwicklung im Altertum einen Bericht des Dio Chrysostomus über die Verödung einer Stadt auf der Insel Euböa wieder, in dem ein Bürger die Zustände in seiner Heimatstadt in folgender Weise schildert[8]: „Fast zwei Drittel unseres Gebietes liegen öde da, weil wir uns nicht darum kümmern und zu wenig Bevölkerung haben. Ich selbst besitze so viele Morgen (πλέθρον = $9\frac{1}{2}$ Ar) wie nur irgend einer..., und wenn ich jemand fände, der sie bebauen wollte, würde ich sie ihm nicht nur umsonst geben, sondern mit Vergnügen noch Geld dazu geben.... Das Land ist vollständig öde und bietet einen traurigen Anblick, als läge es tief in der Wüste und nicht vor den Toren der Stadt. Innerhalb der Mauern dagegen wird das städtische Terrain großenteils besät und beweidet. ...Das Gymnasium hat man in Ackerland verwandelt, so daß Herakles und die andern Götter und Heroenstatuen im Sommer im Korn versteckt sind...." Das ist ein Musterbeispiel der von Kahrstedt gerügten maßlosen rhetorischen Übertreibungen antiker Schriftsteller. Auch Eduard Meyer warnt davor, derartige Äußerungen auf die Goldwaage zu legen und als statistisch genau zu betrachten, meint aber, daß sie als Ansatz zur Beurteilung der damaligen Zustände doch immerhin von Wert seien. Das sind sie auch. Aber man darf sie nicht verallgemeinern und ohne weiteres auf einen Rückgang der natürlichen Bevölkerungsvermehrung als Ursache schließen.

Tatsache ist, daß eine zunehmende Verstädterung der griechischen Bevölkerung stattgefunden und infolgedessen die ländliche und bäuerliche Bevölkerung abgenommen hat. Aber das ist eine Erscheinung, die nicht erst in der Zeit des kulturellen und machtpolitischen Verfalls und als deren Folge in Griechenland eingetreten ist. Sie war schon in der perikleischen Zeit in weitem Umfang vorhanden und hing mit der politischen und sozialen Struktur der griechischen Staaten auf das engste zusammen. Die griechischen Staaten waren mit wenigen Ausnahmen Stadtstaaten (Poleis). In der Stadt ballte sich bei den Griechen das politische und kulturelle Leben. Auch das Landgebiet der Stadtstaaten stand zu einem großen Teil im Eigentum der Stadtbürger. So hat die städtische Bevölkerung in der griechischen Welt immer einen viel größeren Prozentsatz ausgemacht als bei andern Völkern des Altertums.

Ein anderer Umstand, der bei der griechischen Bevölkerungsentwicklung stets im Auge behalten werden muß, ist der ungeheure Umfang der griechischen Kolonisation. Während die Bevölkerung des griechischen Mutterlandes, einschließlich der Inseln und Makedoniens, zur Zeit der höchsten Blüte unter Perikles auf etwa 3—$3\frac{1}{2}$ Millionen zu veranschlagen ist, kann man für die Zeit Alexanders d. Gr. für das gesamte Griechentum im Mutterland, in Kleinasien, Alexandria, Sizilien, Unteritalien und an zahlreichen andern Stellen annähernd 9 Millionen annehmen. Daß bei einer so gewaltigen Auswanderung die Bevölkerung des Mutterlandes geschwächt werden mußte — ganz abgesehen von den zahlreichen Kriegen —, liegt auf der Hand. Gleichwohl nahm auch im griechischen Mutterland — abgesehen von einigen ganz bestimmten Ausnahmen — die Bevölkerung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. nicht ab, und in Kleinasien, Sizilien, Unteritalien, Alexandria usw. wuchs sie sogar ganz außerordentlich. Diese Feststellungen über die Volkszahl der Griechen beruhen aber nicht wie so viele andere Zahlenangaben des Altertums auf bloßen Vermutungen oder vagen Schätzungen, sondern es haben in der griechischen Welt im Zeitalter des Hellenismus auch wirkliche statistische Erhebungen stattgefunden, die — wenn man von Rom absieht — alles übertreffen, was im Altertum auf statistischem Gebiet geleistet worden ist.

Es gab in den als griechische Poleis eingerichteten Städten Verzeichnisse nicht nur der wehrfähigen Männer, sondern aller Freien; auch im Landgebiet wurden alljährlich alle Steuerpflichtigen gezählt, einschließlich der Familienmitglieder und sogar der Sklaven. Letzteres war allerdings nicht allgemein üblich. Eine eigentliche Statistik der Bewegung der Bevölkerung fand dagegen nicht statt und war bei jährlicher Feststellung der am Bestand der Bevölkerung eingetretenen Veränderungen auch nicht so notwendig, zumal die Bevölkerung aus eigenem Antrieb Todesfälle anzuzeigen pflegte, um Streichungen in der Liste der Steuerpflichtigen zu erwirken. Leider sind von diesem überaus wertvollen bevölkerungsstatistischen Material nur vereinzelte Bruchstücke in ägyptischen Papyrusurkunden auf uns gekommen. Aber zur Zeit des griechischen Historikers Diodor[9] waren sie noch im Original vorhanden und haben ihm zum Teil als Unterlage für seine statistischen Angaben gedient.

Während der römischen Kaiserzeit ist bis zur großen Pest im Jahre 167 n. Chr. und in den folgenden Jahren das Griechentum in den Kolonialgebieten weiter gewachsen. Dagegen scheint im

[8] Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des klassischen Altertums (Halle a. S. 1910) S. 165 f.

[9] Er schrieb sein großes Geschichtswerk bald nach dem Tod Caesars (44 v. Chr.).

griechischen Mutterland, dem allzu viele Kräfte entzogen waren, schon in dieser Zeit ein Bevölkerungsstillstand und -rückgang eingetreten zu sein. Als nun noch das große Sterben während der Pestjahre, das die Bevölkerung des Römerreichs um die Hälfte vermindert haben soll, hinzukam, war der völkische Verfall des Griechentums besiegelt. Gewiß, ein noch ganz gesundes Volkstum kann derartige Katastrophen, wenn auch erst nach langer Zeit, überstehen und sich wieder ergänzen, wie das bei dem von der Pest im Mittelalter wiederholt schwer heimgesuchten und durch den Dreißigjährigen Krieg dezimierten deutschen Volk tatsächlich geschehen ist. Aber das griechische Volk war in der späteren römischen Kaiserzeit schon längst nicht mehr sittlich gesund. Der große Mangel, der dem griechischen Volk selbst in seiner Blütezeit anhaftete, war das Fehlen eines echten Familienlebens. Die Geringachtung und untergeordnete Stellung der Frau, bei der die Würde und der segensreiche Einfluß der Mutter im Familienkreis nicht recht zur Geltung kommen konnte, dann die durch frühzeitige, fast vollständige Inanspruchnahme der Kinder durch die Gemeinde herbeigeführte Entfremdung zwischen Eltern und Kindern und nicht zum wenigsten die bei den Griechen mehr vielleicht als bei irgend einem andern Volk verbreitete Homosexualität, das Hetärenwesen und die Prostitution haben das Familienleben und die Sittlichkeit bei den Griechen untergraben. Daß es aber in diesen Beziehungen bei den Griechen in der spätrömischen Kaiserzeit schlimmer stand als im perikleischen Zeitalter, dürfte kaum nachweisbar sein.

Der völkische Zerfall scheint aber auch bei den Griechen nicht einen solchen Umfang angenommen zu haben, wie man sich das manchmal vorstellt. Wohl ging das Griechentum in Unteritalien, Sizilien und Ägypten durch Vermischung mit der dort zahlenmäßig überlegenen übrigen Bevölkerung unter. Aber es behauptete sich im eigentlichen griechischen Kernland, auf den Inseln und an der Westküste Kleinasiens und bildete in dem tausendjährigen byzantinischen Reich die herrschende Bevölkerungsschicht. Daß auch die byzantinische Kultur, Wissenschaft und Kunst einen nicht geringen Grad erreicht hat und bis tief in das Mittelalter hinein der abendländischen überlegen war, ist eine bekannte Tatsache. Als „Fellachendasein" kann man diese Zeit des Griechentums gewiß nicht bezeichnen. Erst mit der Zerstörung des byzantinischen Reiches und der Eroberung Konstantinopels durch die Türken hatte das alles ein Ende. In der jahrhundertelangen Unterdrückung ging die griechische Kultur vollständig zu Grunde, und das griechische Volkstum büßte, zumal im alten Kernland, durch Vermischung mit den eingedrungenen Türken, Slawen und Albanesen seine Eigenart zum großen Teil ein. Aber die alte Kultursprache hat sich im wesentlichen erhalten, und das Neugriechentum, das — außer Cypern, dem Dodekanes und den Resten in Konstantinopel und Kleinasien — zu Anfang 1937 wieder auf fast 7 Millionen (6 933 000) angewachsen war, fühlt sich als eine völkische Einheit und hat sich als durchaus bildungsfähig erwiesen.

Bei Beurteilung der Bevölkerungsentwicklung in Rom muß man die von U. Kahrstedt aufgestellten Richtlinien, die wir oben wiedergegeben haben, im Auge behalten. Im übrigen besitzen wir aber über keines der alten Kulturvölker so eingehende, so zuverlässige und so gut überlieferte statistische Nachrichten wie über das römische, und nirgendwo in der alten Welt — selbst nicht in Griechenland und in Ägypten — wurden die Volkszählungen mit solcher Regelmäßigkeit und Genauigkeit durchgeführt wie in Rom. In der republikanischen Zeit fand in Rom normalerweise alle 5 Jahre ein Zensus statt. Es war das eine Zählung der freien, wehrfähigen männlichen Bevölkerung vom 17. Lebensjahr ab; auch die ärmeren, nicht in den Legionen dienstpflichtigen Bürger waren eingeschlossen. Von den Frauen und Kindern wurden, da der Zensus auch den Zwecken der Besteuerung dienen sollte, die Witwen und Waisen mit eigenem Vermögen gesondert gezählt. So läßt sich aus den Zensuszahlen die Gesamtbevölkerung mit einem hohen Grad von Zuverlässigkeit ableiten. Bei mehreren der noch vorhandenen Abschriften des römischen Historikers Livius haben sich allerdings Schreibfehler in die Zahlenangaben eingeschlichen, die aber von Sachverständigen als solche erkannt und richtiggestellt worden sind.

Wenn man absieht von dem sagenhaften Zensus unter Servius Tullius und ausgeht von dem ältesten uns bekannten Zensus der republikanischen Zeit im Jahre 234 v. Chr., der eine Gesamtzahl von 270 713 waffenfähigen römischen Bürgern ergab, so erhält man einen guten Überblick über die römische Bevölkerungsentwicklung bis auf Augustus. Im Jahre 225 v. Ch., kurz vor dem Ausbruch des zweiten Punischen Krieges, wurden 273 000 wehrfähige römische Bürger gezählt. Daneben wird die Zahl der „Socii", d. h. der übrigen wehrfähigen Bewohner der Apenninischen Halbinsel (also mit Ausnahme von Gallia Cisalpina und der italischen Inseln) auf 600 000 angegeben, so daß sich die Gesamtzahl der wehrfähigen römischen Bürger und italischen Bundesgenossen in dem genannten Jahr auf annähernd 900 000 belaufen haben wird. Die freie Gesamtbevölkerung ist demnach auf ungefähr 2 700 000 zu veranschlagen. Da die Zahl der Sklaven damals in Rom noch ziemlich gering war, wird die Halbinsel in dem angegebenen Umfang damals kaum mehr als 3 Millionen Einwohner gehabt haben. Der zweite Punische Krieg, der Rom an den Rand des Untergangs brachte und gewaltige

Verluste an Mannschaften im Gefolge hatte, mußte naturgemäß beim Zensus in einer bedeutenden Abnahme der Bevölkerung in die Erscheinung treten. Tatsächlich wurden denn auch beim Zensus des Jahres 204 v. Ch., kurz vor Beendigung des Krieges, nur noch 214000 waffenfähige römische Bürger gezählt. Nach dem Krieg ist aber die Bürgerzahl rasch und beständig gestiegen. Nach rund 40 Jahren (Zensus von 164 v. Chr.) hatte sie sich bis auf 337452 vermehrt.

Dann trat aber in den folgenden 30 Jahren ein Stillstand, ja Rückgang der Bürgerzahl ein bis auf 317933 im Jahre 136. Da größere Verluste durch Kriege in diesem Zeitraum nicht zu beklagen waren, erregte dieser Rückgang die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen und war eine der Ursachen, die zu der gracchischen Reformgesetzgebung den Anstoß gaben. Um so auffallender mußte die beim Zensus von 125 v. Chr. festgestellte Vermehrung auf 394736 sein. Sie kann keinesfalls als eine Folge der Reformgesetze angesehen werden, die in erster Linie eine Wiederherstellung des freien Bauernstandes vermittelst Rückwanderung auf das Land bezweckten und darum eine starke Vermehrung der Bürgerzahl nicht bewirken konnten, wenigstens nicht unmittelbar. Teilweise dürfte die Vermehrung auf zahlreiche Verleihungen des Bürgerrechtes zurückzuführen sein. Es scheint aber auch, daß die für die Jahre 125 und 115 v. Chr. überlieferten Bürgerzahlen, so wie sie jetzt vorliegen, durch Abschreiben geändert worden sind. Die Erweiterungen des Bürgerrechts haben auch in den folgenden Jahrzehnten angedauert. So ist es denn nicht zu verwundern, daß beim Zensus des Jahres 85 v. Chr. 463000 Bürger gezählt wurden, obwohl in die Zwischenzeit der Bürgerkrieg zwischen Marius und Sulla und die Kriege gegen Jugurtha, Mithridates, die Cimbern und Teutonen fielen und zu den Kriegsverlusten noch die grauenvollen Ermordungen der Anhänger der genannten Parteihäupter durch die siegreichen Gegner hinzukamen. Nach dem Zensus von 85 wurde das römische Bürgerrecht auf alle Italiker bis zum Po (die Inseln nicht eingerechnet) ausgedehnt, und es ergab sich beim Zensus des Jahres 69 v. Chr. eine Gesamtzahl von 910000 männlichen waffenfähigen Bürgern. Die freie bürgerliche Gesamtbevölkerung des oben abgegrenzten Gebietes ist für diese Zeit auf 3 Millionen zu veranschlagen. Dazu kam die inzwischen stark angeschwollene Sklavenzahl und die ebenfalls bedeutende Zahl der sich in Rom und Italien aufhaltenden Fremden, so daß man eine Bevölkerung von insgesamt 5 Millionen am Ende der republikanischen Zeit annehmen kann.

Unter Augustus hat dreimal ein Zensus stattgefunden: in den Jahren 28 und 8 v. Chr. und 14 n. Chr. Die Ergebnisse hat Augustus in dem berühmten „Monumentum Ancyranum“[10] der Nachwelt überliefert: 28 v. Chr. 4063000, 8 v. Chr. 4233000, 14. n. Chr. 4937000. Offenbar handelt es sich bei diesen Zahlen um die gesamte freie Bevölkerung einschließlich der Frauen und Kinder. Auch erstreckt sich der Zensus auf ganz Italien mit Ausnahme der Inseln und der Alpentäler und schließt auch die römischen Bürger in den Provinzen mit ein, die freilich nicht vollständig erfaßt werden konnten. Die mehr oder minder große Steigerung von einer Zählung zur andern hängt mit den Bürgerrechtsverleihungen an Provinzialen und ehemalige Legionäre zusammen. Anderseits fanden immer wieder neue römische Koloniegründungen innerhalb des weiten Reichsgebietes sowie Abwanderungen von einzelnen aus Rom und Italien statt. Es sei erwähnt, daß der Zensus unter Claudius eine freie Bürgerbevölkerung von 5984072 ergab. Unter Vespasian hat noch einmal im Jahr 74 n. Chr. ein Zensus stattgefunden, dessen Ergebnisse aber nicht überliefert sind.

Wieviel von der Zunahme der römischen Bevölkerung auf die natürliche Vermehrung, wieviel auf Wanderungsgewinn, auf Bürgerverleihungen, auf Änderung des Zivilstandes durch Freilassungen von Sklaven kommen, das läßt sich gegenwärtig ebensowenig statistisch feststellen wie die Höhe der Verluste — über die gewöhnliche Sterblichkeit hinaus — durch Kriege, Seuchen, Hungersnöte und Naturereignisse. Es hat in Rom sorgfältig geführte Geburtenregister gegeben, die natürlich für die Frage nach dem Vorhandensein eines Geburtenrückgangs von entscheidender Bedeutung sein würden. Leider ist davon nichts auf uns gekommen, und auch die Schriftsteller des Altertums berichten uns nichts über die Zahl der Geborenen und Gestorbenen in einzelnen Jahren. Kahrstedt[11] meint, daß von der in den Jahren 14—48 n. Chr. eingetretenen Vermehrung um 1047000 mindestens die Hälfte auf die natürliche Vermehrung komme. Das wäre freilich nur ein geringer durchschnittlicher Zunahmewert.

Aber man muß dabei im Auge behalten, daß die natürliche Zunahme im Altertum wegen der hohen Sterblichkeit nicht so hoch und so andauernd sein konnte, wie das im 19. Jahrhundert bei den abendländischen Völkern der Fall war. Hygiene und Therapie standen im antiken Rom auf einer sehr niedrigen Stufe. Ansteckenden Krankheiten gegenüber war man fast wehrlos. So richtete die Pest, von der Italien in den Jahren 13 und 12 v. Chr. heimgesucht wurde, furchtbare Verheerungen an. Die geringe Zunahme in dem zwischen den Zäh-

[10] Von Augustus selbst verfaßte Übersicht seiner Taten, die in Ancyra (dem heutigen Ankara) in Stein gemeißelt wurde und von der Bruchstücke noch erhalten sind.

[11] A. a. O. S. 668.

lungen der Jahre 28 und 8 v. Chr. liegenden Zeitraum (nur 170000) wird dadurch sofort verständlich. Die hohe Säuglingssterblichkeit endlich raffte stets einen großen Satz der Geborenen gleich wieder dahin. Die Gesamtbevölkerung des römischen Reiches zur Zeit des Todes des Kaisers Augustus kann auf 50—60 Millionen veranschlagt werden. Sie ist in den ersten anderthalb Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit, also in einer Zeit, die nach Spengler schon in die Periode der Zivilisation und Entvölkerung fällt, zweifellos stark gestiegen. Kahrstedt, auf dessen gründliche und zuverlässige Untersuchung über die Bevölkerungsverhältnisse des Altertums schon wiederholt hingewiesen wurde, veranschlagt die Bevölkerung des Römerreiches für die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts auf rund 80 Millionen[12]. Auch Beloch in seiner klassischen Geschichte der Bevölkerung der griechisch-römischen Welt[13] und Eduard Meyer in seiner Abhandlung über die Bevölkerungsbewegung im Altertum[14] heben das starke Anwachsen der Bevölkerung des Römerreiches in diesem Zeitraum hervor. An der Tatsache ist also nicht zu zweifeln. Dem scheinen freilich die im Vorhergehenden erwähnten Klagen antiker Schriftsteller über die Abnahme der Bevölkerung zu widersprechen. Allein man darf, wie oben mit Berufung auf Kahrstedt bereits ausgeführt wurde, diesen Klagen keinen zu großen Wert beilegen und sie vor allem nicht verallgemeinern.

Größere Bedeutung ist den gesetzgeberischen Maßnahmen des Kaisers Augustus zur Hebung der Bevölkerungszunahme beizumessen, auf die daher etwas näher eingegangen werden muß. Es handelt sich um die von Augustus selbst vor den Comitien eingebrachte „Lex Julia de maritandis ordinibus" vom Jahre 18 v. Chr. und die in des Kaisers Auftrag von den Konsuln des Jahres 9 n. Chr., Papius und Poppaeus, eingebrachte „Lex Papia Poppaea", die als Ergänzung der Lex Julia dienen sollte und mit dieser zusammen lange Zeit hindurch geltendes Recht blieb. Die Hauptbestimmungen der Lex Julia bestanden neben gewissen — nicht sehr weitgehenden — Vorrechten und Ehrenvorzügen für die Väter von 3 lebenden oder erst nach Erreichung eines bestimmten Lebensalters verstorbenen Kindern, vor allem in sehr empfindlichen Strafen für diejenigen, die bei Erreichung einer bestimmten Altersgrenze noch unvermählt waren oder im Fall des Ablebens des Gatten nicht binnen Jahresfrist nach dessen Tod wieder geheiratet hatten. Ausgenommen waren von der letzteren Bestimmung nur Witwen, die schon das 50. Jahr erreicht oder in der früheren Ehe 3 Kindern das Leben geschenkt hatten. Personen, die nicht vor der vom Gesetz bestimmten Altersgrenze eine Ehe oder gesetzliche Verlobung geschlossen hatten, waren von allen Erbschaften und Vermächtnissen, soweit diese nicht von den nächsten Blutsverwandten herrührten, ausgeschlossen. Außerdem war ihnen der Besuch der öffentlichen Theater untersagt. Die Ergänzung durch die Lex Papia Poppaea bestand vor allem darin, daß nunmehr auch die in rechtmäßiger Ehe lebenden, aber kinderlosen Ehegatten vermögensrechtlich benachteiligt wurden. Es wurde ihnen zwar nicht wie den Unvermählten der volle Betrag der ihnen vermachten Summen vorenthalten, aber doch die Hälfte. Eine Milderung gegenüber der Lex Julia trat insofern ein, als den Witwen statt eines Jahres zwei Jahre Wartezeit („vacatio") bis zur Wiederverheiratung zugestanden wurden.

Durch diese Gesetze wurden den Ehelosen und Kinderlosen tief einschneidende Beschränkungen auferlegt. In Rom war bis dahin die Erbfähigkeit und Testierfreiheit — soweit es sich um Sprößlinge aus gesetzlichen Ehen handelte — fast unbegrenzt gewesen. Man empfand daher diese Beschränkungen als hart und als einen Eingriff in die Gewohnheiten und Rechtsverhältnisse der höheren Klassen. Es war in Rom bis dahin allgemein üblich gewesen, in Testamenten neben den nächsten Verwandten — manchmal sogar statt ihrer — Menschen, denen man aus irgend einem Grund verpflichtet zu sein glaubte, Schützlinge, Freunde und Bekannte mit mehr oder minder großen Vermächtnissen zu bedenken. Dieser überaus wichtigen Einnahmequelle, auf die man bisher mit Sicherheit rechnen konnte, beraubt zu werden, war für einen Römer ein sehr empfindlicher Verlust. Auch der Theaterbesuch, der den Übertretern der Lex Julia untersagt war, hatte im Leben des antiken Römers eine viel größere Bedeutung, als wir uns das nach unsern modernen abendländischen Begriffen vorzustellen vermögen.

Die Lex Julia et Papia Poppaea hat in der bevölkerungspolitischen Literatur eine große Rolle gespielt. Von den Gegnern gesetzgeberischer Maßnahmen zur Hebung der Geburtenziffer ist immer wieder auf die angebliche Erfolglosigkeit dieses Gesetzes hingewiesen worden. Bei der Erörterung, die sich an diesen Gegenstand knüpfte, gewinnt man den Eindruck, daß auf beiden Seiten sowohl über den Inhalt des Gesetzes als auch über seinen Geltungsbereich große Unklarheit geherrscht hat. Die Lex Julia konnte — und wollte — gar nicht auf die Masse der römischen Gesamtbevölkerung einwirken. Es ist darum auch ganz ausgeschlossen, daß die Wirkungen dieses Gesetzes bei den Zählungen der römischen Gesamtbevölkerung in die Erscheinung traten. Die Gesamtbevölkerung ist ja übrigens, wie wir gesehen haben, in den ersten

[12] A. a. O. S. 669.

[13] (Leipzig 1886) S. 502.

[14] Handwörterbuch der Staatswissenschaften II² S. 688.

anderthalb Jahrhunderten nach Erlaß des Gesetzes bedeutend gestiegen. Aber das steht mit der Lex Julia in gar keinem Zusammenhang.

Den eng begrenzten Geltungsbereich kann man schon aus dem Titel: Lex Julia „de maritandis ordinibus" ersehen. Die „Ordines" sind die Senatoren und der Ritterstand. Die Zahl der diesen Ständen angehörenden Personen einschließlich der Frauen und Kinder schätzt Kahrstedt[15] für die Stadt Rom zur Zeit von Christi Geburt auf 18000 bei einer Gesamtbevölkerung von rund 1 Million. Das Gesetz erstreckte sich also nur auf einen ganz winzigen Bruchteil (1,8 Prozent) der römischen Bevölkerung. Bei ihm ist es allerdings ohne Erfolg geblieben. Das war aber vorauszusehen, da es zu sehr dem römischen Empfinden widersprach, ein tief einschneidender Eingriff in die vermeintlichen Rechte der höheren Klassen war. Daher erhob sich denn auch von Anfang an gegen das Gesetz eine heftige Gegnerschaft, die Augustus zu einer schwankenden Haltung und zu zahlreichen Ausnahmen veranlaßte. Zu dem letzten entscheidenden Schritt — auch den kinderlosen Ehepaaren zu Gunsten der Kinderreichen und der Allgemeinheit die Erb- und Testierfähigkeit ganz zu entziehen — konnte er sich nicht entschließen. Anderseits wollte er von dem Gesetz nicht abgehen[16], und es blieb auch unter weniger tatkräftigen und zielbewußten Nachfolgern in Geltung. Aber das Gesetz wurde unter diesen Kaisern noch häufiger umgangen oder durch Ausnahmen unwirksam gemacht[17].

So blieb diese Gesetzgebung eine halbe Maßregel, die schon deshalb nicht einmal in dem eng begrenzten Kreis, für den sie bestimmt war, von Erfolg gekrönt sein konnte. Bei den römischen Ritter- und Senatorenfamilien war aber auch bereits ein so tiefer sittlicher Verfall eingetreten, daß eine Erneuerung nur noch durch eine vollständige seelische Umwandlung erreicht werden konnte. Das Ehe- und Familienleben war gänzlich zerrüttet. Gerade die höheren Klassen waren durch Luxus, Wohlleben und sittliche Ausschweifungen verweichlicht und entnervt. Daher der Widerwille gegen die Bindung durch die Ehe und gegen die Opfer, die mit der Erziehung von Kindern unausbleiblich verbunden sind. Der Verlust der Erb- und Testierfähigkeit erschien solchen Opfern gegenüber vielen doch als das geringere Übel. So ist der Mißerfolg dieses Gesetzes sehr begreiflich, und ganz mit Unrecht hat man sich bei der Bekämpfung gesetzgeberischer Maßnahmen gegen den Geburtenrückgang immer wieder auf den Mißerfolg der Lex Julia et Papia Poppaea berufen.

Die römische Bevölkerung als Ganzes ist bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung nicht zurückgegangen, sondern beträchtlich gewachsen. Erst die große Pest des Jahres 167 und der folgenden Jahre bedeutete auch für die breiten Massen der Bevölkerung Italiens und der Provinzen einen Wendepunkt. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Verbreitung der Seuche und ihre Wirkungen ganz entsetzlich waren; meinen die Berichterstatter doch, daß wohl die Hälfte der Bevölkerung des Römerreiches dabei ihren Untergang gefunden habe. Was oben bei Erwähnung der Wirkungen der großen Pest und der Möglichkeit des Wiederaufstiegs bezüglich des griechischen Volksteils gesagt wurde, gilt von dem römischen Bevölkerungsteil in gleicher Weise. Ein innerlich gesundes Volk muß solche Katastrophen überstehen und die Lücken, wenn vielleicht auch erst nach Jahrhunderten, wieder auffüllen können. Die abendländischen Völker sind im Mittelalter durch die Pest und andere verheerende Seuchen, durch Kriege, Hungersnöte und sonstige Schicksalsschläge kaum weniger heimgesucht worden als damals das Römerreich. Sie haben sich aber wieder erholt, sind über die frühere Größe hinausgewachsen und haben nach den furchtbaren Prüfungen noch eine kulturelle Hochblüte erlebt.

Das Römerreich aber war dem auf die große Pest bald folgenden Ansturm der Germanen nicht mehr gewachsen. Es ging in Trümmer, und auch von dem kulturellen Niedergang vermochte sich das Römervolk als solches nicht mehr zu erheben. Aber die auf diesen Trümmern durch Vermischung der Bevölkerung des Römerreiches mit den eingedrungenen jugendkräftigen Stämmen entstandenen neuen Völker führten kein Fellachendasein, sondern wuchsen zu mächtigen Reichen heran, in denen die abendländischen Völker mit ihrer Hochkultur sich entwickelten. Die Grundlage, namentlich der romanischen Völker, blieb das alte Römertum mit seiner Sprache, seiner Literatur, seinem Recht und seiner staatlichen Verwaltung. Griechentum und Römertum sind auch für die Gegenwart nicht bloß leere Namen, nicht bloß historische Erinnerungen, die auf die modernen Menschen keine Wirkung mehr ausüben, wie die ägyptische, assyrisch-babylonische und arabische Kultur. Sie sind nicht völlig untergegangen, sondern leben noch heute und bilden einen wertvollen Bestandteil unseres eigenen geistigen Besitzes.

Das Gesamtergebnis unserer Untersuchung über den von Spengler behaupteten Untergang der antiken Kultur durch inneren Verfall und insbesondere über die damit angeblich verbundene Entvölkerung kann daher nur lauten: die Behauptung ist in der Hauptsache nicht erwiesen. Wohl sind

[15] A. a. O. S. 670.

[16] Vgl. über die Haltung des Augustus gegenüber diesem Gesetz: Dessau, Geschichte der römischen Kaiserzeit I (Berlin 1924) S. 78—88.

[17] Erst unter Konstantin dem Großen wurde das Gesetz formell aufgehoben.

Völker durch Schicksalsschläge und äußere Ereignisse bis zur Vernichtung aufgerieben worden. Durch innern Verfall gehen sie nicht zu Grunde und auch nicht zahlenmäßig stark zurück, wenn sie die staatliche Macht einbüßen oder von der Höhe der Kultur herabsinken, sondern nur dann, wenn sie sich selbst aufgeben, wenn sie in weitem Umfang den Mut zum Leben und zur Erhaltung ihrer Art nicht mehr aufbringen und sich zu den Opfern, die mit der Erziehung einer größeren Anzahl von Kindern verbunden sind, nicht mehr aufschwingen können.

DER VOLKSDEUTSCHE EINSCHLAG IM KATHOLIZISMUS BRASILIENS

Von Theodor Grentrup S. V. D.

Das erste deutsche Buch über Brasilien, gedruckt zu Marburg 1557, beginnt mit den treuherzigen Worten: „Ich, Hans Staden von Homburg in Hessen, name mir vor, wenns Gott gefellig were, Indiam zu besehen.“[1] Sein „Indien“ war Brasilien. Nach ihm haben es viele Deutsche unternommen, dieses merkwürdige Land, voll Schönheit und Gefahr, mit dem erstaunlichen Völkergemisch und dem herrlichsten Hafen der Welt, gründlich oder flüchtig zu „besehen“ und entweder in wissenschaftlicher Form oder im lichten Fluß der Erzählung darüber zu berichten. Aber nicht bloß zum Schauen kamen Deutsche; weite Strecken wohlbestellter Landschaft zeugen von ihrer unverdrossenen Arbeit[2]. Wer die Zahl der Deutschstämmigen in Brasilien auf eine Million schätzt, wovon rund 400 000 der katholischen Kirche angehören, übertreibt nicht. Mancher ist drüben körperlich und seelisch zerbrochen, aber viele haben sich ein bescheidenes Glück erworben, und einige wenige konnten Reichtümer aufhäufen. Wie steht es um ihr religiöses Leben und um den deutschen Priester im Gesamtbild Brasiliens?

1. An der Wiege des brasilianischen Deutschtums

Blicken wir auf den südlichsten Teilstaat, auf Rio Grande do Sul. Etwa 30 Kilometer nördlich der Hauptstadt Porto Alegre, hart am Ufer des Rio dos Sinos, steht schlicht und wuchtig ein Denkmal zur Erinnerung an die erste deutsche Kolonistengruppe, die hier am 25. Juli 1824 ans Land stieg und São Leopoldo gründete. Wenn auch einige schwächliche Versuche deutscher Kolonisation bei Bahia ins Jahr 1818 zurückreichen, so wird doch der 25. Juli als der „Kolonistentag“ in Brasilien gefeiert. Die Stadt São Leopoldo ist noch heute zu einem guten Teil der geistige Mittelpunkt und das Spiegelbild des südbrasilianischen Deutschtums.

Die katholische Seelsorge São Lepoldos hat von jeher in den Händen deutscher Patres aus der Gesellschaft Jesu gelegen. So treffen wir am Ursprung der Kolonisation jenen Orden, der mit der religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung der deutschen Siedlungen in Rio Grande do Sul unlösbar verknüpft ist. Seine Mitglieder waren die ersten und mehrere Jahrzehnte hindurch die einzigen deutschen Priester in den Urwaldschneisen Südbrasiliens[3]. Über ihr Wirken urteilt der brasilianische Historiker Aurelio Porto: „Eine bewunderungswürdige Schar von Baumeistern einer neuen Zeit, die eine schönere und vollkommenere sittliche Welt aufrichteten, in den Fußstapfen brüderlicher Liebe gingen und Charaktere erzogen, so stehen die Jesuiten seit den ersten Tagen der Erschließung des Landes in der Geschichte von Rio Grande do Sul.“[4] Daß sie gelegentlich aus dem Lager der Freimaurerei und des Liberalismus heftig befehdet wurden (auch Karl v. Koseritz kreuzte mit ihnen die literarische Klinge), kann nicht wundernehmen[5]. Aus der Kampfzeit stammt das „Deutsche Volksblatt“, viele Jahre im Besitz des Jesuitenkonvents zu São Leopoldo, bis es 1891 nach Porto Alegre übersiedelte, wo es bald das Eigentum der Firma Metzler wurde[6]. Von seiner ersten Nummer ab war es in gut deutschem Sinn geschrieben; leider ist seine Haltung in den letzten Jahren scharf umstritten. Zu den bekanntesten Jesuiten der älteren Reihe, die noch die Gegenwart berührt, gehören P. Theodor Amstadt, Max v. Laßberg und Johann Rick. Es war mir eine besondere Freude, im März 1938 in São Lepoldo den hochbetagten P. Amstadt, der über ein halbes Jahrhundert sein ganzes Können für die deutschen Kolonisten eingesetzt hat, einen Besuch abzustatten.

[1] Hans Staden, Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der wilden nacketen grimmigen Menschenfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen. Faksimile-Wiedergabe (Frankfurt a. M. 1927).

[2] Schrifttum über die Deutschen in Brasilien 1924 bis 1933 lückenlos zusammengestellt von Richard Mai in: Auslanddeutsche Quellenkunde (Berlin 1936) S. 382 ff. Fortgesetzt bis 1937 im Jahrbuch der katholischen auslanddeutschen Mission, Berlin.

[3] Hundert Jahre Deutschtum in Rio Grande do Sul (Porto Alegre 1924).

[4] Die deutsche Arbeit in Rio Grande do Sul. Übersetzung (São Leopoldo 1934) S. 246.

[5] Als Gegner zeigte sich auch Robert Avé-Lallemant, Reise durch Südbrasilien I (Leipzig 1859) S. 161 ff.

[6] Vgl. Hans Gehse, Die deutsche Presse in Brasilien (Münster i. W. 1931) S. 43 82 f. 86 f.

An der Wand seiner bescheidenen Klause hing die Ehrenurkunde, die ihm 1936 das Deutsche Ausland-Institut in Stuttgart übersandt hatte und worin „dem unermüdlichen Führer des katholischen Deutschtums in Rio Grande do Sul" Dank und Anerkennung ausgesprochen wird[7].

Die Gesellschaft Jesu hat die religiöse Bedeutung São Leopoldos dadurch sehr gesteigert, daß sie es zum Standort ihres Studien- und Provinzialhauses gewählt hat. Mit ihm verbindet sich das Zentralpriesterseminar für die Bistümer der Südstaaten Rio Grande do Sul, Santa Catharina und Paraná. Seine Lehrer und Erzieher sind die Patres der Gesellschaft Jesu. Noch einen weiteren Kern geistigen Lebens umschließt São Leopoldo, nämlich das Provinzialhaus der Nonnenwerther Franziskanerinnen, die mit ihren 640 Schwestern jede andere Frauenkongregation an Zahl und Werken in Rio Grande do Sul übertreffen. Seit 1872 arbeiten sie dort, mußten sehr klein und arm anfangen, haben vorübergehend Haß und Widerspruch, aber zu allen Zeiten noch viel mehr Liebe und Hilfe erfahren. So konnten ihre Gründungen gedeihen, unter denen das Mädchenkolleg „São José" einen hervorragenden Platz einnimmt[8]. In die Nachbarschaft von São Leopoldo, in die deutsche Siedlung Hamburgerberg (auch Alt-Hamburg genannt), wurde das deutsche katholische Lehrerseminar verlegt, das Ende 1939 leider seine Pforten schließen mußte.

Als Vereinszentrum ist São Leopoldo weniger beansprucht worden. Die wichtigsten Organisationen für die volksdeutschen Katholiken haben ihren Sitz in Porto Alegre. Allen voran ist der „Volksverein" zu nennen, der kräftig ausgreifend kulturelle und sozialwirtschaftliche Ziele verfolgt. Ich habe als Zaungast der Generalversammlung 1938 in Santa Cruz (Rio Grande do Sul) beigewohnt, die mir nicht so sehr wegen ihrer Verhandlungsgegenstände als vielmehr wegen ihrer Menschen wichtig schien. Die Städter meisterten in der öffentlichen Aussprache ein tadelloses Hochdeutsch, während bei den Kolonisten die Mundart vom Hunsrück und aus Westfalen erquickend durchklang. Alle sprachen klar und freimütig, doch kam es bei Meinungsverschiedenheiten niemals zu unliebsamen Schärfen. In sachlicher und persönlicher Beziehung mußte ein neutraler Beobachter die besten Eindrücke gewinnen.

Ausschließlicher noch als für den katholischen Teil bildet São Leopoldo für die „deutsche evangelische Kirche", deren Gemeinden in der Riograndenser Synode vereinigt sind, den Mittelpunkt. Es bot sich für mich Gelegenheit, in ausführlichen Besprechungen mit den Herren Pfarrer Dohms (Präses der Riograndenser Synode), Direktor Franzmeier vom evangelischen Lehrerseminar und Verlagsbesitzer Fritz Rotermund die volksdeutschen Fragen zu erörtern. Die Verschiedenheit unseres kirchlichen Standpunktes verursachte nicht die geringste Schwierigkeit, die Liebe zum gemeinsamen Volkstum setzte unsere Herzen in vollkommenen Einklang. Man muß allerdings wissen, daß es zwischen dem katholischen und dem evangelischen Teil des brasilianischen Deutschtums weder in Wort noch Schrift einen konfessionellen Hader gibt. Man ist sich aber beiderseits vollkommen klar darüber, daß der universale Katholizismus und die deutschbrasilianische evangelische Kirche einen Unterschied in der Art der volkhaften Haltung bedingt. Die „deutsche evangelische Kirche" drüben will eine deutsche Volkskirche sein und bleiben, hält grundsätzlich nur deutschen Gottesdienst und betrachtet die Lusobrasilianer (Brasilianer portugiesischer Abstammung und Sprache) als jenseits ihres Tätigkeitsbereichs stehend. Nicht nur in São Leopoldo, sondern in ganz Brasilien vertreten die deutschen Protestanten diese Regel, ausgenommen die von Nordamerika kommende „Missouri-Synode", die auf das völkische Bekenntnis keinen Wert legt, obwohl sie ursprünglich eine deutsche Kirchenbildung war. Der deutsche evangelische Seelsorger in Brasilien fühlt sich bloß für jene verantwortlich, die den evangelischen Glauben mit dem deutschen Volkstum verbinden. Diese Einheit erscheint ihm als ein natürlich und gnadenhaft gesegnetes Ideal, das er möglichst rein und groß in der lusobrasilianischen Umwelt erhalten möchte. In solcher Schau wird die Pflege deutscher Sprache und Sitte zu einer Obliegenheit des kirchlichen Amtes; der deutsch-evangelische Geistliche muß die deutsche Schule wollen oder sie nach Möglichkeit ersetzen; er würde seiner Wesensaufgabe untreu, wenn er sich hierin nicht ebenso eifrig zeigte wie in der Erklärung des Evangeliums. Kein Wort ist darüber zu verlieren, wie kraftvoll in der deutsch-evangelischen Synthese der Volkswert mitschwingt. Trotzdem hat sie ihre Schwäche, die sich in den Fragen ausspricht: Was geschieht mit jenen evangelischen Menschen, die das Deutsche nicht mehr verstehen? Was wird sein, wenn einmal ein großer Teil die Lutherbibel nicht mehr lesen kann? Die Schwierigkeit gründet zutiefst darin, daß die evangelische Kirche in Brasilien wohl die religiösen Mittel, aber nicht mehr die der volkhaften Erziehung beherrscht; denn die Schule wird in immer zunehmendem Maß von der Staatsregierung beansprucht und auf das lusobrasilianische Kulturziel ausgerichtet.

Der katholische Geistliche ist kraft seines

[7] P. Amstadt ist am 8. November 1938 gestorben. Er war am 9. November 1851 zu Beckenried, Kanton Unterwalden (Schweiz), geboren.

[8] Vgl. M. Stanisla, Triumph des Kreuzes in Übersee. Vom Wirken der Heijthuijsener-Nonnenwerther Franziskanerinnen in Südbrasilien (Kevelaer 1933).

Priestertums, das ja nicht vom Volk stammt, allen verpflichtet, die zur katholischen Kirche gehören. Wenn er einer volksdeutschen Gemeinde vorsteht, so verlangt diese seine ganze Sorge, und die Tatsachen zeigen zur Genüge, daß der deutsche Priester seine Pflicht erfüllt. Doch dient er zugleich auch jenen Familien, die das Schicksal von der angestammten Sprachgemeinschaft abgedrängt hat. Darüber hinaus öffnet sich dem Priester der Völkerkirche leicht das Tor zu anderssprachigen Gemeinden. Viele deutschstämmige Priester Brasiliens verwalten rein lusobrasilianische Pfarreien. Ohne Zweifel bringt die Brückenstellung des katholischen Geistlichen die Gefahr mit sich, daß er sich zum Schaden des eigenen Volkstums an Fremdsprachige verschenkt. Aber grundsätzlich ist das Wirken deutscher Priester in lusobrasilianischen Gemeinden unter völkischem Gesichtspunkt ähnlich zu werten wie die Lehrtätigkeit deutscher Professoren an ausländischen Universitäten.

2. Kirchen und Gemeinden

In den brasilianischen Großstädten ist die volksdeutsche Eigenkirche für die Katholiken die Ausnahme, auf dem Land bildet sie die Regel.

In Rio de Janeiro hat der deutsche Seelsorger Pfarrer Hagedorn 3000 katholische Deutsche in seiner Kartei verzeichnet, ohne alle erreicht zu haben. Man denke sich diese Menge nachbarlich beisammenwohnen und eine Kirche mitten drin, wie könnte da der deutsche Gottesdienst blühen! Ein schöner Traum. Pfarrer Hagedorn ist an seinen Sonntagen der Reihe nach in sieben über die Millionenstadt verteilten Kirchen und Kapellen zu Gast. Etwas freundlicher ist das Bild in der stürmisch aufstrebenden Handelsstadt São Paulo. Seltsam allerdings, daß niemand sichere Auskunft über die Deutschenzahl in der Stadt geben kann. Die angegebenen Zahlen schwanken zwischen 30 000 und 80 000, die sich fast gleichmäßig auf Katholiken und Protestanten verteilen. In São Paulo ist in drei Kirchen ein voller und ständiger Sonntagsgottesdienst für die deutschen Katholiken eingerichtet. Den vornehmsten Rahmen dafür bietet die Prachtkirche der Benediktinerabtei São Bento, wo sich jedesmal eine ansehnliche Gemeinde versammelte, bis um die Jahreswende 1939/40 dieser Gottesdienst infolge der nativistischen Bestrebungen eingestellt werden mußte. Hier sei kurz bemerkt, daß seit Ende 1939 laut bischöflicher Verordnung in den Kirchen Brasiliens nur die portugiesische Predigt erlaubt ist, die notfalls in der besondern Sprache der Gemeinde wiederholt werden kann, wozu eine Polizeiverordnung vom 6. November 1939 bestimmt, daß in den Hauptstädten (Munizipalsitzen) keine fremdsprachige Wiederholung stattfinden darf.

Curityba, die Hauptstadt des Staates Paraná, zeigt das Beispiel einer guten Zwischenlösung, solange eine Eigenkirche im strengen Sinne fehlt. Man muß es dankbar anerkennen, daß der Erzbischof 1897 den katholischen Deutschbrasilianern eine stattliche Kirche in der Nähe der Kathedrale zum ausschließlichen Gebrauch zur Verfügung stellte. Darin halten die deutschen Franziskaner jeden Sonntag zwei Gottesdienste, denen bei meinem Besuch im Mai 1938 insgesamt etwa 300 Personen beiwohnten. Unter 20 000 Deutschen in der Stadt werden 6000—7000 Katholiken geschätzt.

Porto Alegre ist die einzige Großstadt Brasiliens (350 000 Einwohner), wo sich die katholischen Deutschbrasilianer aus eigener Kraft die bedeutende St.-Josephs-Kirche gebaut haben. (Die deutschen Protestanten sind in dieser Beziehung weit voraus.) Sie entstand in den Jahren 1922/24 und prangt in mächtigen Ausmaßen an einer der Hauptstraßen der Stadt. In ihr walten die Priester der Gesellschaft Jesu ihres Amtes, und sie haben reichlich zu tun. Da die Jesuitenpatres nebenan eine blühende Knabenschule unterhalten und gegenüber die Nonnenwerther Franziskanerinnen eine ebenso blühende Mädchenschule leiten, können sich Kirche und Schule gegenseitig zu gesteigertem Leben bestens befruchten. Vor dem Weltkrieg erfreute sich die St.-Josephs-Kirche der pfarramtlichen Rechte, die ihr durch Erlaß der erzbischöflichen Behörde vom 6. Dezember 1917 genommen wurden. Wohl ist es den Mitgliedern der Kirchengemeinde jetzt wieder erlaubt, Taufe, Trauung und Begräbnis von den Geistlichen der St.-Josephs-Kirche zu empfangen, jedoch in kirchenrechtlicher Abhängigkeit von den andern Stadtpfarreien.

Im ganzen ist das religiöse Leben der deutschstämmigen Katholiken in den brasilianischen Großstädten, von denen oben nur die für die Deutschen wichtigsten genannt wurden, nicht erfreulich. Selbst in Curityba, wo die Voraussetzungen als gut bezeichnet werden müssen (deutsche Franziskaner, deutsche Schwestern, die deutsche katholische Zeitung „Kompaß", eine starke katholische Gruppe, einige wohlhabende katholische Deutschbrasilianer) ist der Prozentsatz, der sich am Sonntagsgottesdienst beteiligt, recht bescheiden. In São Paulo hat P. Tiemann (1938) den religiösen Geist von 240 Familien untersucht und wie folgt beschrieben: 47 Familien sind gut, 164 sind mehr oder weniger gleichgültig, 29 verhalten sich positiv ablehnend. Daß die deutschstämmigen Katholiken das Salz der brasilianischen Großstädte seien, läßt sich wirklich nicht behaupten. Eine glänzende Ausnahme bildet Porto Alegre, wo unsere Landsleute der übrigen Bevölkerung mit ihrem Beispiel voranleuchten. Gehen wir nun vom großstädtischen Pflaster aufs Land hinaus.

Die Kleinstädte und Kolonien, wo Deutschbrasilianer in größerer Zahl wohnen, sind

fast überall mit würdigen Gotteshäusern geschmückt. Gewiß trifft man kleine und arme Gruppen, wo Kraft und Mittel nicht langten. Dort stehen unansehnliche Kapellen aus Holz, die innen und außen den Stempel der Armut an sich tragen. Auch „Schulkapellen", die am Sonntag dem Gottesdienst und während der Woche dem Unterricht dienen, müssen an manchen Orten genügen. Ganz ohne Gotteshaus ist kaum eine Siedlung. Nur von einer Kolonie wurde mir gemeldet, daß sie sich wohl einen Tanzsaal, aber keine Kapelle gebaut habe, was in der Runde als etwas Unerhörtes erzählt wurde. Um so angenehmer berühren jene Fälle, wo sich ganz junge Kolonien bereits ein schmuckes Kirchlein hingestellt haben. Ein Beispiel bietet die Neugründung Garces (Terra Nova) bei Castro im Staat Paraná. Sie war erst drei Jahre alt, und alle katholischen Siedler mitsamt ihrem Kaplan hausten noch in einfachen Bretterwohnungen, als zu Beginn 1938 die Männer eines Tages mit Spaten und Hacke antraten, um die Fundamente für eine Steinkirche auszuheben. Heute steht das Kirchlein fertig auf dem Hügel vor einem dunklen Araukarienwald und glänzt mit seinem frischen Rot über Täler und Höhen.

Wo sich in den größeren und älteren Siedlungen der Wohlstand gehoben hat, ist es unsern Landsleuten ein Herzensbedürfnis gewesen, dem Spender des irdischen Segens durch die Errichtung einer entsprechenden Kirche ihren Dank abzustatten. Sie bauten sich dann vielfach Kirchen, deren Maße weniger von der Notwendigkeit als von der Größe ihres religiösen Gefühls bestimmt wurden. Ich habe einmal einen Kolonisten gefragt, warum sie sich eine derart kostspielige, übermäßig weiträumige Kirche gebaut hätten, worauf er antwortete: „Wir haben es Gott zu Ehren getan, der uns viele Jahrzehnte hindurch gesegnet hat." Eine wunderbare Antwort, die einen tiefen Blick in die Seele der deutschbrasilianischen Kolonisten gewährt und die unserer nüchternen Zeit wie ein verspätetes Leuchten aus dem glaubensfreudigen Mittelalter erscheint. Vorzüglich im Staat Rio Grande do Sul, wo 74 Pfarreien und Kaplaneien mit ganz oder teilweise deutscher Seelsorge bestehen[9], sind in den letzten Zeiten bedeutende Kirchenbauten aufgeführt worden. So in Serro Azul, das 1913 einen gotischen Neubau begann und 1921 als eine der größten und schönsten Kirchen der Diözese Uruguayana vollendete. Noch glänzender in dem überwiegend deutschen Santa Cruz, dessen neue gotische Kirche trotz ihrer Größe — sie faßt schätzungsweise 4000 bis 5000 Menschen — mit erstaunlicher Beschwingtheit aus dem Boden wächst. Ihre etwas bescheidenere Wiederholung hat sie in der deutschen Kolonie Sinimbu gefunden. Ähnlich beachtenswerte Leistungen im Kirchenbau weisen die Gemeinden Sellbach, Venancio Ayres, Bom Principio, Santa Clara usw. auf. Es ist sicher kein Zufall, daß sich gerade in den deutschstämmigen Gemeinden der gotische Baustil — auch bei der deutschen evangelischen Kirche in Porto Alegre ist er angewandt worden — neu durchgesetzt hat.

Man betrachtet mit Staunen und Ergriffenheit die Gebe- und Arbeitsfreude der Kolonisten für die Zierde des Hauses Gottes. Darüber hinaus kargen die Kolonisten nicht mit ihren Gaben für andere religiöse Zwecke. Der Bau der Kathedrale in Porto Alegre (noch unvollendet) und des erzbischöflichen Kleinen Seminars in Gravatahy wäre ohne die großzügige Selbstbesteuerung der deutschstämmigen Kolonisten nicht zustande gekommen. Man behauptet, daß die volksdeutschen Spenden rund 80 Prozent der eingegangenen Summen darstellen. In Rocca Salles seien von 237 deutschstämmigen Familien 14 Contos gespendet worden, während 730 andere Familien nur 4 Contos aufgebracht hätten. Köstlich ist es, zu hören, wie die Bewohner von Serro Azul, nachdem P. Rick S. J. den Funken in sie hineingeworfen hatte, den Bau eines Kleinen Seminars für die Diözese Uruguayana beginnen, ihn nach eigenen Plänen vollenden und 1937 zur Eröffnung übergeben. Offenbar hat Karlheinrich Oberacker diese Seite im Leben der Kolonisten zu wenig beachtet; sonst hätte er ihnen nicht ohne Unterschied den Vorwurf „materialistischer Gesinnung" gemacht[10]. Man dürfte allerdings erwarten, daß aus der Gebefreudigkeit der volksdeutschen Gemeinden an den maßgebenden Stellen die notwendigen Folgerungen gezogen würden. Anderseits muß hervorgehoben werden, daß unsere Stammesbrüder für wichtige kulturelle Zwecke nicht den gleichen Schwung aufbringen. Verglichen mit den herrlichen Kirchen steht z. B. das deutsche katholische Lehrerseminar in Hamburgerberg wie ein adeliges Bettelkind am Weg. Der Außenbau übersteigt das Mittelmäßige, aber die Innenausstattung mit Lehrmitteln läßt viel zu wünschen übrig. Ganz allgemein heißt es in der „Kurzen Geschichte der deutschen Einwanderung in Rio Grande do Sul"[11]: „Es muß freilich gesagt werden, daß oft beschämend wenig von unsern Leuten für kulturelle Zwecke gegeben wurde, daß besonders die wohlhabenden Kolonien bedeutend mehr hätten leisten können und müssen."

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß der Eifer im Kirchenbauen ein starkes religiöses Leben voraussetzt. Durchgehends hört man in dieser Be-

[9] Riograndenser Marienkalender (Porto Alegre 1938). Die Predigtsprache geht allerdings, wie schon erwähnt, seit 1939 den vom Gesetz vorgeschriebenen Weg.

[10] Die volkspolitische Lage des Deutschtums in Rio Grande do Sul (Jena 1936) S. 49.

[11] Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft 25. Juli in Rio Grande do Sul (2. Aufl., São Leopoldo 1936) S. 88.

ziehung nur Gutes. Abwegig ist es aber, wenn Oberacker behauptet, daß „die völkisch-rassischen Kräfte die Ursache sind für die Tiefe, mit der das Christentum bei ihm (dem Deutschtum in Brasilien) gelebt wird“ [12]. Wie wären dann die großen Unterschiede zwischen dem großstädtischen und dem ländlichen Deutschtum in religiöser Hinsicht zu erklären? Und jene Kolonie, die sich statt der Kirche einen Tanzsaal baute, hatte dieselben „völkisch-rassischen Kräfte“ wie z. B. Serro Azul, das außer der Kirche auch noch das Seminargebäude errichtete.

3. Weltklerus

Brasilianer schätzen die Bevölkerung ihres Landes auf rund 50 Millionen, die bis auf kleine Minderheiten der katholischen Religion angehören. „Brasil Catholico“ (Statistisches Handbuch, herausgegeben von Joh. Lehmann S. V. D., Rio de Janeiro) zählt 1938 für ganz Brasilien 2593 Pfarreien, so daß bei gleicher Aufteilung der Bevölkerung jede Pfarrei rund 19000 Seelen umfassen müßte. Veranschlagen wir für solche Großpfarreien je 4 Geistliche, so sind 10372 Seelsorger erfordert. Tatsächlich gibt es (1938) in Brasilien nur 2512 Weltpriester, also fehlen rund 8000 Weltgeistliche, wenn man von der Regel ausgeht, daß sie die Pfarreien verwalten sollen. Die Schwierigkeiten aus der räumlichen Ausdehnung der Pfarreien sind bei dieser Aufstellung vollkommen außeracht gelassen. Man vergegenwärtige sich, daß Brasilien so groß ist wie ganz Europa, Rußland abgerechnet. Das liebliche Bild vom Weinberg, den man leicht überblicken kann, paßt nur schlecht auf viele brasilianische Pfarrbezirke; eher sind es riesige Plantagen. Die durchschnittliche Fläche der Kamp- und Urwaldpfarreien im Staate Rio Grande do Sul beträgt 5052 Quadratkilometer („Familienfreund“, Porto Alegre 1937), was etwa dem fünften Teil der Rheinprovinz gleichkommt. In andern Staaten Brasiliens ist das Ausmaß noch größer.

Die Weltpriester stammen aus allen Teilen der brasilianischen Bevölkerung, doch ist das farbige Element spärlich vertreten. Weil 60 Prozent der brasilianischen Einwohnerschaft aus Negern, Indianern und Mischlingen bestehen, fällt es sehr ins Gewicht, daß die farbigen Familien fast keine Theologen entsenden. Worin dies begründet ist, läßt sich nicht mit einem Wort sagen; irgend eine gesellschaftliche Ächtung ist nicht zu beobachten. Zum Teil mag der Ausfall damit zusammenhängen, daß die Neger und Mischlinge zu den ärmsten Kreisen gehören.

Das grüne Holz, auf dem in Brasilien die Priesterberufe wachsen, ist fast ausschließlich die weiße Rasse. Unter den eben geschilderten Umständen müßte sie ihre Leistungen verdoppeln. Geschieht das? Die früher genannte Zahl der Weltpriester gibt die Antwort darauf. Die deutschbrasilianische Volksgruppe steht hinsichtlich der Priesterberufe durchaus auf der Höhe. Ähnliches gilt von der italienischen Volksgruppe. Wenden wir uns wieder dem Süden Brasiliens zu, wo sich das Hauptgebiet der deutschen Siedlungen findet.

Zu Beginn 1938 studierten im Zentralseminar zu São Leopoldo 197 Theologen, von denen 18 einem Orden, 11 dem nordbrasilianischen Teil und 168 den drei Südstaaten Rio Grande do Sul, Santa Catharina und Paraná angehörten. Nur die letztgenannten 168 kommen für uns in Betracht; sie setzten sich zusammen aus 74 Deutschstämmigen, 71 Italienern, 13 Lusobrasilianern, 8 Polen, 1 Syrer und 1 Russen. Das Übergewicht der neu zugewanderten Volksgruppen springt deutlich in die Augen. Obwohl die Deutschen und Italiener (genauer: die Deutschbrasilianer und Italobrasilianer) zusammen kaum ein Drittel der Bevölkerung in den genannten drei Staaten ausmachen, halten sie mit ihren Priesterberufen vor den Lusobrasilianern einen sehr weiten Vorsprung. Für die Diözesen des Staates Rio Grande do Sul allein studierten in São Leopoldo 58 Deutschstämmige, 63 Italiener, 7 Lusobrasilianer, 5 Polen und 1 Syrer = 134 Theologen. Zur Wertung dieser Zahlen ist die Stärke der betreffenden Volksgruppen heranzuziehen. Auf Grund der Angaben der „Arbeitsgemeinschaft 25. Juli“ läßt sich für Rio Grande do Sul folgendes Bevölkerungsbild ermitteln: Gesamteinwohnerzahl 3 Millionen, davon sind 1900000 Lusobrasilianer, 500000 Deutschstämmige (240000 katholisch und 260000 protestantisch), 400000 Italiener und 200000 Sonstige. Allerdings sind diese abgerundeten Zahlen mit Vorbehalt hinzunehmen, andere Quellen geben im besondern die Zahl der Deutschen niedriger an. Wir können aber für die weiteren Darlegungen ohne Bedenken die höhere Schätzung verwenden, weil wir damit in der Berechnung der Verhältniszahlen eher uns selbst als andern Unrecht tun. Natürlich ist für unsern Zweck nur der katholische Teil der Deutschstämmigen einzusetzen. Es ergibt sich, daß 1 theologischer Beruf auf je 4100 Deutsche, auf je 6400 Italiener und auf je 272000 Lusabrasilianer fällt. Man kann sich ausdenken, wie es mit den theologischen Bildungsanstalten in Rio Grande do Sul bestellt wäre, wenn das deutsche und italienische Element fehlte.

Mittelbrasilien ist anders zu beurteilen. Dort gibt es Gebiete, in denen der lusobrasilianische Volksteil an Priesterberufen weit ergiebiger ist als im Süden. Die drei Diözesen mit den meisten Weltpriestern in Brasilien findet man von Rio de Janeiro landeinwärts in den Staat Minas Geraes hinein. Es sind die Erzbistümer Rio mit 151, Marianna mit 175 und Bello Horizonte mit 123

[12] A. a. O. S. 56.

Weltpriestern. Auch Bahia mit 98 Weltpriestern nimmt sich verhältnismäßig noch gut aus. In allen diesen Diözesen kommen die Deutschen als Weltpriester soviel wie gar nicht und die Italiener nur wenig in Betracht; es ist also brasilianisches Wachstum portugiesischer Art. Dort ist das religiöse Leben im Steigen begriffen. Kurz nach Ostern 1938 weilte ich in Bello Horizonte, wo man mit Stolz berichtete, daß an der gemeinsamen feierlichen Osterkommunion von den rund 2000 Universitätsstudenten 700 teilgenommen hatten. Am Sonntag sah ich schon um 5 Uhr bei der heiligen Messe mit Predigt die Kirche der deutschen Patres (Steyler) voll besetzt. Man hüte sich darum, ein voreiliges Urteil über den kirchlich-religiösen Sinn der Lusobrasilianer zu fällen.

Das katholische Deutschtum in Rio Grande do Sul ballt sich am dichtesten in der Erzdiözese Porto Alegre zusammen. Sie entsandte 1938 insgesamt 56 Theologiestudierende ins Zentralseminar nach São Leopoldo, die sich abstammungsmäßig wie folgt verteilten: 48 Deutschblütige, 6 Italiener und 2 Lusobrasilianer. Unter den 125 Weltpriestern der Erzdiözese fand ich 93 mit deutschem Namen, darunter den Erzbischof João Becker. In ihrer überwiegenden Mehrheit sind es „geborene Brasilianer" (brasileiros natos), an deren brasilianische Heimat- und Vaterlandsgesinnung niemand Zweifel hegen soll, wenn sie auch ihr deutsches Elternhaus keineswegs verleugnen. Obwohl die lusobrasilianische Schülerzahl in den beiden Seminarien — im Großen Seminar zu São Leopoldo und im Kleinen Seminar zu Gravatahy — gering ist, wird doch grundsätzlich der ganze Unterricht in der Landessprache erteilt, soweit nicht für die Theologie lateinische Vorlesungen gehalten werden. Die weltlichen und kirchlichen Behörden lassen keine andere Wahl. Am 1. Juli 1937 hat der Apostolische Nuntius in Rio eine Studienordnung für die Heranbildung des Klerus in Brasilien unterzeichnet, worin dem Kleinen Seminar Portugiesisch, Latein, Griechisch, Französisch und Italienisch als Pflichtfächer vorgeschrieben und Englisch oder Deutsch dem Befinden des Diözesanbischofs als Wahlfächer anheimgestellt werden. Leichte Abänderungen können vorgenommen werden, um das Programm „dem Seminar und dem Gebiet besser anzupassen". Es ergab sich zwangsläufig, daß im Kleinen Seminar zu Gravatahy einige Deutschstunden in den Lehrplan eingeflochten wurden. Im Zentralseminar ist den deutschstämmigen Theologen Gelegenheit geboten, sich im deutschen Vortrag zu üben. Außenstehenden wird der deutsche Faden in der Unterrichtskette der Seminarien reichlich dünn erscheinen, und man darf gewiß mehr wünschen. Doch möchte ich folgendes Erlebnis melden: Auf der Fahrt nach Porto Alegre war ein Theologiestudierender aus São Leopoldo mein Begleiter. Weil er nach Grammatik und Klang ein gutes Deutsch sprach, fragte ich nach seiner Abstammung. Er erzählte, daß Vater und Mutter deutschen Ursprungs seien, daß er aber bis zu seinem Eintritt ins Seminar nur Portugiesisch gesprochen und das Deutsche hauptsächlich durch den Umgang mit seinen Klassengenossen gelernt habe.

4. Orden und Kongregationen

Weil die Zahl der Weltpriester in Brasilien zu gering ist, sehen sich die Bischöfe gezwungen, den Ordensklerus zur Dienstleistung heranzuziehen. Heute (1938) leben in Brasilien nach „Brasil Catholico" 2504 Ordenspriester, denen sich eine entsprechende Zahl von Novizen, Studierenden und Brüdern zugesellt. Man könnte sie alle in die Seelsorge einsetzen, und trotzdem blieben noch der Lücken genug. Aber der größere Teil der Ordenspriester widmet sich den Werken der Erziehung und des Unterrichts. In allen bedeutenden Städten Brasiliens stehen mächtige Ordensgymnasien, in Porto Alegre z. B. nicht weniger als sieben, sämtlich von Ordensgemeinschaften ausländischen Ursprungs gegründet und geleitet. Damit verbindet sich eine beachtliche schriftstellerische Tätigkeit, schöpferische Arbeit auf dem Gebiet der Kirchenmusik und nicht zuletzt ein herzhaftes Angreifen der sozialen Aufgaben zum Schutz der christlichen Kultur.

Von den Orden und Kongregationen in Brasilien ist ein nicht geringer Teil deutschen Ursprungs. Es sind nach dem Stand von 1938[13]: 444 Franziskaner, 133 Jesuiten (Südprovinz), 120 Benediktiner, 118 Gesellschaft vom Göttlichen Wort, 47 Redemptoristen, 45 Missionare von der Heiligen Familie, 43 Pallottiner von Bruchsal, 35 Herz-Jesu-Priester (Deutscher Zweig), 23 Salvatorianer, 5 Oblaten vom hl. Franz von Sales, 8 Zisterzienser von Himmerod und Schlierbach, 5 Deutsche Priesteranstalt Banz, 4 Missionare vom Heiligen Blut, zusammen 1030 Patres. In andern Orden und Kongregationen leben vereinzelt deutsche Mitglieder. So wirken z. B. mehrere deutsche Salesianer in den deutschen Gemeinden des Staates Santa Catharina. Ferner sind die deutschen Mitglieder einiger Laienkongregationen hinzuzufügen, besonders der Maristen und Lasalle-Schulbrüder, endlich die Franziskanerbrüder von Bleyerheide.

Die meisten der angeführten Orden und Kongregationen haben sich in Brasilien bodenständig gemacht, was darin zum Ausdruck kommt, daß sie zu eigenen Provinzen oder Abteilungen erhoben wurden und ihren Nachwuchs wenigstens zum Teil aus den Kindern des Landes nehmen. Die Verwurzelung im brasilianischen Volk bringt

[13] Nach „Brasil Catholico" 1938 und eigenen Erkundigungen.

es mit sich, daß auch Kandidaten nichtdeutschen Blutes an die deutsche Pforte klopfen. Aber es hat sich doch herausgestellt, daß die ursprünglich deutschen Orden im wesentlichen aus den deutschbrasilianischen Familien ergänzt werden. Von den 210 Gymnasiasten der Apostolischen Schule des Jesuitenordens in São Salvador (Rio Grande do Sul) gehören rund 150 dem deutschbrasilianischen Volkstum an. So wachsen diese Orden in wenig veränderter Form auf dem gleichen Stamm weiter. Für die Erhaltung der angestammten Art ist es wichtig, daß ihre europäische Wurzel triebkräftig genug bleibt, um jedes Jahr einige Patres hinüberschicken zu können.

Beim Durchstreifen der deutschen Siedlungsgebiete trifft man hier und dort reichsdeutsche Weltpriester, deren kleine Wohnung und großes Wirken Achtung und Verehrung einflößt, aber gewöhnlich sind es Ordenspriester, die die deutsche Seelsorge ausüben. Von den Jesuiten in Rio Grande do Sul war schon die Rede. Die Franziskaner haben sich vorzüglich der Deutschstämmigen in den Staaten Santa Catharina und Paraná angenommen; eines ihrer bekanntesten Wirkungsfelder ist Blumenau, wo sie ein von Deutschen und Lusobrasilianern sehr geschätztes Kolleg (Gymnasium) unterhalten. Die neue Siedlungszone im Nordwesten von Paraná mit den deutschen Kolonien Heimtal und Roland wird kirchlich von den Pallottinern verwaltet. Die Steyler Patres betreuen die katholischen Deutschen im Staat Espiritu Santo[14].

Die umfassendste, allgemein-öffentliche kirchliche Tätigkeit geht ohne Zweifel von den Jesuiten und Franziskanern aus. Das gilt auch von der Formung des deutschbrasilianischen Lebens im besondern. Die zwei einzigen Ordenspriester, die vom Ausland-Institut in Stuttgart mit einer Ehrenurkunde bedacht wurden, sind der Franziskaner P. Stanislaus Schaette wegen seiner „großen Verdienste um die Förderung und das Ansehen des deutschbrasilianischen Schulwesens" (2. Mai 1932) und der Jesuitenpater Theodor Amstadt, der schon erwähnt wurde. Die Benediktiner standen zu Lebzeiten des Abtes Michael Kruse ebenfalls sehr im Vordergrund, doch haben sie sich nachher mehr auf die Pflege des monastischen Ideals zurückgezogen. Es darf als Ausdruck dieser Gegebenheiten gedeutet werden, daß auf dem deutschbrasilianischen Katholikentag 1938 in Santa Cruz die drei genannten Orden und keine andern den Hauptteil des Programms bestritten. Zwei Ordensredner kamen im Flugzeug von Rio, wodurch in Erscheinung trat, daß es auf der Nordsüdachse wenigstens „Verbindungsoffiziere" für das Deutschtum gibt. Wenn es überhaupt möglich ist, die einzelnen Teile des brasilianischen Deutschtums miteinander in engere Fühlung zu bringen, dann läuft die Linie heute stärker als je über die Ordensgemeinschaften.

Der lebhafte Einsatz von Person und Gut der deutschen Orden zu Gunsten des höheren brasilianischen Schulwesens ist vor allem ein Gewinn des lusobrasilianischen Kulturkreises. Weil aber das Werk den Meister lobt, fällt dabei ein Glanz auf den deutschen Namen. Über das eine wie über das andere herrscht Einmütigkeit. Ob der religiöse Ertrag den aufgewandten Mühen in den Kollegien entspricht, ist eine Frage, die nicht von allen bejaht, von vielen mit Wehmut rundweg verneint wird. Doch ist man ohne Ausnahme überzeugt, daß die Arbeit geleistet werden muß, weil sonst den freimaurerischen und liberalistischen Vorstößen ins Erziehungswerk allzu freie Bahn gelassen würde. Jedes Ordensgymnasium kann sich rühmen, ein Fels der Ordnung zu sein; als Fernziel leuchtet ihm die Erziehung einer in Bildung und Religion gefestigten Jugend.

Daß die deutschbrasilianischen Orden unter gewissen Spannungen stehen und Gegensätzlichkeiten in sich verarbeiten müssen, kann nur ein vollkommen Harmloser übersehen. „Es ist dem Deutschen auferlegt, in Gegensätzen zu leben", urteilte Moeller van den Bruck. In Brasilien ist der Ausspruch doppelt Wahrheit geworden. Von unsern Orden drüben wird verlangt, daß sie ihrem natürlichen und völkischen Ursprung die Treue wahren, und doch — so will es die neue Heimat — sich ganz dem brasilianischen Land widmen. Sie sind durch das Blut gebunden und müssen in katholischer Weitherzigkeit allen dienen, die ihre Hilfe beanspruchen. Sie unterstehen der staatlichen und kirchlichen Obrigkeit, die den Sieg der brasilianischen Einheitskultur wünscht, und sie lesen gleichzeitig in den Herzen und Augen ihrer Stammesbrüder die Bitte um Beistand in den völkischen Nöten. Sie verfechten die deutsch-christliche Synthese und sehen sich in die religiös-völkischen Auseinandersetzungen, die das Gesamtdeutschtum betreffen, hineingezogen. Den richtigen Ausgleich zu finden, verlangt Weisheit und Erfahrung. Daß alle vollkommen eines Sinnes seien, übersteigt das Menschenmögliche. Die Reden auf dem Katholikentag in Santa Cruz klangen je nach Temperament und persönlichem Erlebnis sehr verschieden. Es kann deshalb nicht überraschen, wenn ein „Reichsländer", der als stiller Beobachter durch Brasilien zieht, hier und dort auf eine ihm fremde Seelenhaltung stößt.

Es scheint mir ohne Frage, daß die Frauenorden mit den aufgezeigten Problemen viel leichter fertig werden. Ihr Leben und Wirken ist nicht auf die Härte des Kampfes, sondern auf die Herzlichkeit der Caritas eingestellt. Auch ihre Werke

[14] Ausführlich Beda Kleinschmidt O. F. M., Auslanddeutschtum und Kirche II (Münster i. W. 1930). Dazu das Brasilienheft der „Getreuen" (Zeitschrift) 1935, Berlin.

der Erziehung stehen unter dem Zeichen der Mütterlichkeit. Von den 8000—9000 Ordensschwestern Brasiliens hat ein bedeutender Teil von Deutschland seinen Ausgang genommen. Ihr Stand vom Jahre 1938 ist[15]: 640 Franziskanerinnen von Nonnenwerth, 513 Vorsehungsschwestern aus Münster i. W., 270 Herz-Mariä-Schwestern, ursprünglich aus Wien, 255 Katharinerinnen von Braunsberg, 247 Dienerinnen vom Heiligen Geist (Steyl), 187 Tutzinger Benediktinerinnen, 166 Schwestern Unserer Lieben Frau, 102 Franziskanerinnen von der Immerwährenden Hilfe, 56 Franziskanerinnen von Au am Inn, 47 Schulschwestern von Graz, 25 Franziskanerinnen von Bonlanden, 20 Schwestern von der Göttlichen Liebe aus Wien, 18 Marienschwestern aus Schönstadt, zusammen 2566 Schwestern. Einige kleinere Gruppen, die erst in letzter Zeit zugewandert sind, fehlen in der Aufstellung; es mögen etwa 20—30 Schwestern sein.

Die Frauenorden ergänzen sich teils aus der alten Heimat, teils aus Brasilien. Beim brasilianischen Nachwuchs zeigt sich dasselbe Gesetz wirksam wie bei den Männerorden: vorherrschend sind die volksdeutschen Familien daran beteiligt. Im ganzen bleibt deshalb das deutsche Gesicht gewahrt. Von den 640 Nonnenwerther Franziskanerinnen sind rund 600, von den 513 Vorsehungsschwestern 405 deutscher oder deutschbrasilianischer Abkunft. Aus diesen zwei Beispielen läßt sich schließen, daß von den oben genannten 2566 Schwestern etwa 2000 deutscher Abstammung sind.

Daß die Schwestern in den deutschen Siedlungen mit ganzem Einsatz gearbeitet haben und noch arbeiten, wird freilich durch keine Ehrenurkunde bestätigt; sie bilden die Armee der unbekannten Soldaten im Kampf gegen Krankheit und Fieber, gegen körperliche und geistige Not; aber die Deutschbrasilianer wissen in tiefer Dankbarkeit um ihre Opfer und Erfolge. Und nicht nur diese, auch die übrigen Bevölkerungsteile Brasiliens spüren den Hauch ihres Wirkens. Von allen Deutschen drüben haben vielleicht die Schwestern am weitesten ihre Seele den Lusobrasilianern geöffnet. Man hat sie darob bisweilen getadelt. Psychologisch ist das Verhalten der Schwestern zu begreifen. In ihrer durch Religion erhöhten und vergeistigten Mütterlichkeit verfolgen sie alle Verästelungen menschlicher Not, immer und überall zur Hilfe bereit, und sie möchten bis an die Grenze der Möglichkeit allem aufblühenden Leben zur schönen Entfaltung verhelfen. Die Mehrheit des brasilianischen Volkes hat ihre selbstlosen Taten zu würdigen verstanden. Die karitativen Anstalten mit deutschen Schwestern stehen in hohem Ansehen, und in den Kollegien beobachtete man mit stolzer Freude, wie die brasilianischen Kinder mitsamt den Eltern den deutschen Schwestern herzliches Vertrauen entgegenbringen. Aber es muß doch festgestellt werden, daß ihnen der lusobrasilianische „Nativismus" keinen Dank dafür gewußt hat. Die neue Schulgesetzgebung seit 1938 bedroht die Unterrichtsanstalten aller Orden und Kongregationen, die sich nicht vollkommen brasilianisch eingestellt haben. Die einschlägigen Bestimmungen im einzelnen können hier nicht erörtert werden. Sie steuern auf die lusobrasilianische Einheitskultur hin und verlangen, daß die national wichtigen Fächer nur von geborenenen Brasilianern (brasileiros natos), die sonstigen Gegenstände wenigstens von naturalisierten Brasilianern gelehrt werden. Das höhere Schulwesen erfreut sich einer etwas größeren Freiheit, aber es besteht schon seit 1931 die Vorschrift, daß der Unterricht in den Nationalfächern (portugiesische Sprache, Landesgeographie, vaterländische Geschichte, Bürgerkunde) den geborenen Brasilianern vorbehalten ist. Der Zug der brasilianischen Kulturpolitik geht dahin, alle nicht bodenständigen Kräfte aus dem Erziehungswerk auszuscheiden. Jene Ordensgemeinschaften, die seit langem in Brasilien ansässig sind, werden sich mit einigen Verlusten durch die Krise hindurchwinden; neuen Lehrorden winkt keine freundliche Zukunft mehr. Unberührt bleibt das weite Gebiet der karitativen Täigkeit, das auf Jahrzehnte noch alle verfügbaren Kräfte an sich zieht.

[15] Nach „Brasil Catholico" 1938 und eigenen Erkundigungen.

UMSCHAU

VOM „GEHEIMNIS" DER JESUITEN

Es bleibt immer einer der merkwürdigsten Vorgänge der Geschichte, wie die Kirche aus dem peinlich tiefen Verfall des Spätmittelalters sich wieder zu neuem Leben erhob. Was vor genau 100 Jahren der englische Geschichtsschreiber Macaulay niederschrieb, muß auch noch heute der Eindruck eines jeden unbefangenen Außenstehenden sein: „Wenn wir die furchtbaren Angriffe überdenken, welche die römische Kirche überstanden hat, dann finden wir es schwer zu begreifen, auf welche Weise sie unterzugehen bestimmt sein sollte" („Über die römisch-katholische Kirche" 1840). Der Katholik aber verspürt bei dem Rückblick auf diese drangvolle und doch große Zeit kirchlicher Wiedergeburt etwas von dem Lebensgeheimnis der Kirche selbst, das schon ein heiliger Paulus ausdrückt: „Scheinbar dem Tod preisgegeben, und siehe, wir leben."

Freilich ist es zu wenig, nur in grober Strichzeichnung das Bild der katholischen Lebenserneuerung vor sich zu haben; für geschichtliches und kirchliches Verstehen ist es in gleicher Weise eine hohe Schule, das Erwachen und Wachsen der katholischen Lebenskräfte, man möchte

sagen, auf ihrer organischen und biologischen Ebene, nach ihren innern Lebensgesetzen und ihren äußern Lebensbedingungen zu beobachten. Das gilt für die ganze Kirche des schicksalsschweren 16. Jahrhunderts, und es gilt insbesondere für unser Vaterland, das damals in der Mitte aller Entscheidungen stand.

Es ist bekannt, daß die Stiftung des heiligen Ignatius von Loyola, die Gesellschaft Jesu, in diesem Durchbruch kirchlichen Lebenswillens und kirchlicher Lebenskraft eine einzigartige Rolle gespielt hat. In dieser „katholischen Reform" (wir wählen diesen Ausdruck mit Bedacht und nicht den andern „Gegenreformation", denn weder für die Kirche noch für den Orden ging es vorab um einen „Gegen"stoß, sondern zuerst um innerkirchliche Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung) war die Gesellschaft Jesu ebenso Erweis wie Werkzeug altkirchlicher Kraft in neuer Stunde. Die liturgische Lesung am Fest des heiligen Ignatius hat schon recht, wenn sie zwar zunächst an den kirchengeschichtlichen Ort der neuen Gründung erinnert: es sei die ständige und allgemeine, auch von den Päpsten beglaubigte Überzeugung, daß Gott, wie er immer den Zeitnöten ihre Männer zugeordnet habe, so den damaligen Irrlehrern den Ignatius und seine Gründung entgegenstellte; dann aber als die Hauptsache bringt („sed in primis"): „sein eigentliches Anliegen war der Wiederaufbau der innerkirchlichen Frömmigkeit". Wie sehr das wahr ist, besonders für Deutschland, mag man in dem hochbedeutsamen Werk von Jos. Lortz, „Die Reformation in Deutschland", nachlesen. Dort ist wenigstens in Umrissen, aber mit echtem Verständnis Ursprung und erster Einsatz der Gesellschaft Jesu in Deutschland gezeichnet. Aber auch hier muß ein ernstes Verstehenwollen der Dinge noch tiefer graben; man will — um mit Ranke zu reden — wissen, „wie es wirklich gewesen". Das für die deutschen Jesuiten zu sehen, verstattet in einem weiten Umfang das mächtige Werk von B. Duhr, „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge". In einem langen Forscherleben und ganz aus dem Stoff erster Hand erbaut, ragt es in der jüngeren deutschen Geschichtsschreibung hoch empor, eine Einladung für den Freund geschichtlicher Wahrheit, eine Anklage für das Geschlecht der Leichtfertigen, die mitreden wollen ohne den Preis des Studiums. Aber selbst in den sechs Bänden Duhrs konnte manche wichtige Linie im Geschichtsbild deutscher Jesuitenarbeit nur gestreift werden; die Vorarbeiten fehlten, und diese waren oft erst vom Standpunkt des Gesamtordens aus zu leisten. Eine solche Frage betrifft zum Beispiel die Geschichte der Internate der Jesuiten und ihrer Erziehung. Man weiß, daß die Internate in dem Gesamterziehungswerk der Jesuiten eine erhebliche Rolle gespielt haben, aber wenig bekannt ist, unter welchen Umständen der Orden sich diese Tätigkeit zu eigen machte, welche Erwägungen dabei entscheidend waren, wie er das neue Erziehungsmittel mit seinem Geist erfüllte, wie die Arbeit langsam in Gang kam, und welchen Erfolg sie erzielte. Ohne diese Einsicht bliebe ein wichtiges Stück innerer Geschichte der katholischen Reform undurchsichtig. Die hier fällige Arbeit hat in mustergültiger Wissenschaftlichkeit Jos. Schröteler geleistet[1].

Es ist also bewußt nur ein Ausschnitt aus dem Gesamterziehungswerk des Ordens gewählt und, aufs Äußere gesehen, nicht einmal das Kernstück. Denn so überraschend es erscheinen mag, wenn man von den großen Jesuiteninternaten der jüngsten Zeit herkommt: der Orden hat von Anfang an das Internat keineswegs als die gegebene Wirkstätte seiner erzieherischen Aufbauarbeit betrachtet; er legte viel mehr Wert auf die freie Stadtschule; nur den Forderungen einer Notzeit oder höherem Gebot folgend, hat er sich zögernd und voller Bedenken auf die geschlossenen Internate eingelassen. Sie blieben auch gegenüber den „Kollegien" stets in der Minderzahl. Aber gerade in der allmählichen Übernahme und dem Ausbau der Internate, wie Schröteler es mit Quellenkenntnis schildert, offenbart sich Geist und Art des Ordens überhaupt, und auch die Erziehungsarbeit wird in ihren allgemeinen Zügen, also auch außerhalb des Internats, deutlich. Wir sehen: der Orden tritt eben nicht mit einem fertigen Programm auf sein Arbeitsfeld. Mit dem rein religiösen Dienstwillen für Christi Reich ausgerüstet, wie ihn die Exerzitien und die Ordenssatzungen des heiligen Ignatius widerspiegeln, regte er sich arbeits- und zukunftsfroh im lebensvollen Spiel der Zeit, im Gewoge von Nöten und Bedürfnissen, von Möglichkeiten und Verheißungen. Wie die ganze Schultätigkeit nicht ursprünglich im Ordensplan stand, sondern nur die sinn- und zeitgemäße Anwendung des obersten Grundsatzes war: „Alles zur größeren Ehre Gottes", so auch die Übernahme der Internate innerhalb des Erziehungswerkes.

Tatsächlich bietet dann aber gerade die Geschichte der Internate einen tiefen Einblick in die geistige Innenwelt der Jesuitenerziehung überhaupt, mehr als es bisher möglich war. Denn so sehr das äußere Bild des Schulbetriebes durch emsige Forschung herausgestellt war, so wenig unmittelbare Zeugnisse hatte man von den erzieherischen Triebkräften und ihrem Einsatz und Erfolg. Da geben nun die reichbelegten Kernstücke des Werkes Auskunft. Denn in der tastenden Stellungnahme zur Internatsfrage während der ersten Jahre, in den Richtlinien der Ordensleitung, in den Gutachten der Erzieher, in der offenen Aussprache über Erfahrungen, tröstliche und trübe, bis man endlich aus Grundsatz und Leben die rechte Norm gefunden — in all dem erkennt man den Geist und die führenden Gedanken, die das gesamte Schulwesen der Jesuiten beherrschten und gestalteten. Auch die andere Beschränkung, die Schröteler sich auferlegt, indem er nur das 16. Jahrhundert behandelt, rechtfertigt sich von hierher. Denn ebenso wie die klassische Studienordnung der Gesellschaft Jesu mit dem 16. Jahrhundert ihre verbindliche Form gefunden hatte, so ist auch der Weg der Internatserziehung mit der Jahrhundertwende in allem Wesentlichen festgelegt.

So geben denn die Hauptstücke des Werkes vom zweiten Buch an (das erste Buch handelt von der grundsätzlichen Haltung der Jesuiten des 16. Jahrhunderts zur Internatserziehung) ein großangelegtes und reich aufgefülltes Gemälde einer Erziehungsarbeit, das unentbehrlich ist für eine richtige Würdigung des ganzen Ordens. Was da über die Zöglinge und Erzieher (zweites Buch), über Erziehungsgrundsätze und Gestaltung des Erziehungsraumes (drittes Buch), über die Erziehungsarbeit (viertes Buch) dargeboten wird, wirkt

[1] Josef Schröteler S. J., Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des sechzehnten Jahrhunderts. gr. 8⁰ (544 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M 18.—

gerade in seiner unbefangenen Lebensnähe ernüchternd und erhebend zugleich. Ernüchternd gegenüber der fast krankhaften Bannung des Blickes bei so manchen Schriftstellern, als handle es sich bei den Jesuiten um Mythologie und nicht um ein geschichtliches Gebilde, und die sich darum ständig mühen, das „Geheimnis" der Jesuiten zu enträtseln. Statt dessen sehen wir — und das ist das Erhebende — hier das Werk der Jesuiten — einmal ihr Ordensziel zugegeben, das da lautet: Christus dem Herrn in der Kirche durch geordnete Werke der Seelsorge zu dienen — eigentlich so selbstverständlich und durchsichtig, und die Menschen in ihrem zähen und klugen Einsatz, in ihrem selbstlosen Treudienst auch bei widrigen Umständen und oft genug in der Frühzeit bei noch unzulänglichen Mitteln menschlich so echt, so gar nicht „jesuitisch". Dabei ergeben sich Einblicke in das stille Wirken einer wohlgeordneten Gemeinschaft, wie es die Gesellschaft Jesu gewesen ist, die sonst nicht leicht gewonnen werden können.

Die fruchtbare Werkgemeinschaft erweist sich vor allem in der vollen Ausnützung einzelner überragender Persönlichkeiten und vorbildlicher Leistungen für das Ganze, wodurch auch die mittelmäßigen Kräfte auf eine beachtliche Höhe und eine sichere und stete Bahn erhoben wurden. Das Mittel und die lebendige Mitte ist die straffe und doch die Einzelverhältnisse locker umgreifende Ordensleitung. Sie gibt sich zielklar, sachgerecht und läßt Spielraum für das Besondere von Zeit und Ort und persönlichem Einsatz. Beachtenswert ist die entscheidende Rolle, die das Germanikum in Rom durch seine Regeln und Erfahrungen spielte. Hier hatte Ignatius selbst den Grund gelegt, auf dem freilich geniale Erzieher weiterbauten.

Was nun den Gehalt der Erziehungsarbeit im Internat betrifft — und das gilt, wie gesagt, für den Geist der Erziehungsarbeit überhaupt —, so können wir nichts Besseres tun als aus den abschließenden „Hauptergebnissen" der Arbeit von Schröteler das Wesentliche herauszuheben (S. 530—533). Dabei ist im Auge zu behalten, daß diese Erziehung nach Geist und Verwirklichung ein wesentliches Stück im Aufbau des katholischen Lebens nach der Reformation bedeutet, darüber hinaus aber auch ein wichtiges Stück der innern Kulturgeschichte unseres christlichen Abendlandes bis auf den heutigen Tag.

„6. ... Die Zöglinge sollten entsprechend dem Bildungsziel der Zeit durch ‚Pietas et scientia', durch ‚doctrina et mores christiani' zu christlichen Menschen herangebildet werden, die ihren Aufgaben in Kirche und Staat im persönlichen wie im beruflichen Leben in jeder Weise gewachsen waren. Dabei wurde ganz nach der Grundauffassung des Ordens großes Gewicht und viel Mühe auf ein möglichst einheitliches und geschlossenes Zusammenwachsen der natürlichen und übernatürlichen Bereiche gelegt.

7. Bei allem Festhalten am Primat des Religiös-Übernatürlichen zeigt sich in steigendem Maße das Bestreben, die Erziehung, jedenfalls für jene Zöglinge, die nicht Priester werden sollten, weitgehend von der klösterlichen Lebens- und Erziehungsform zu lösen und der Eigenart dieser jungen Leute anzupassen. Nicht Novizen oder Ordensleute im Kleinformat sollen heranwachsen, sondern religiöse Menschen, die das Leben in der Welt zu meistern verstanden. Daher ein kluges Maßhalten in den religiösen Übungen, Sorge für feine Lebensart, Heranbildung männlich fester Charaktere und solide zeitgerechte Bildung.

8. Der Geist, der die Erzieher und damit die Internate erfüllen sollte, darf im besten Sinn als väterlich bezeichnet werden. Milde und Strenge sollten sich so paaren, daß die Zöglinge ihre Erzieher ebenso liebten wie achteten. Dazu diente nicht zuletzt auch die Forderung einer ungezwungenen feinen Distanz bei aller sorgenden Hingabe und Anpassung an die jugendliche Art. Dieser Geist kommt vor allem in der grundsätzlichen Auffassung und praktischen Durchführung von Disziplin und Strafe zum Ausdruck. Stärker als Strafe und Furcht sollten die übernatürlichen Beweggründe wirksam werden. Aber auch die natürlichen Motive, etwa das Bewußtsein treuer Pflichterfüllung, in ernster Arbeit gezeigte Leistung sowie Wetteifer und Ehrbewußtsein, fanden entsprechende Bewertung und Anwendung.

9. Ernstlich rangen die Jesuitenerzieher um die für die Internate so schwierige wie wichtige Verbindung von Einheit im Grundsätzlichen und Anpassung an die individuellen Bedürfnisse. Das gilt ebenso von der Gestaltung der einzelnen Konvikte nach Art, Nationalität und sonstigen Verhältnissen, wie von der Behandlung der Zöglingsgruppen und einzelnen Zöglinge. Wertvolle Ansätze zu einer differentiell-psychologischen Charakterbeurteilung geben davon ebenso Zeugnis wie zahlreiche Anweisungen für die Durchführung dieses bedeutsamen pädagogischen Grundsatzes.

10. ... Wie in der Jesuitenpädagogik überhaupt wurde in den Internaten der Selbstverwaltung ein weiter Raum gewährt.

11. Das Haupterziehungsmittel sah man neben der Pflege des Religiösen in der Sorge für ernste Erfüllung der Berufspflichten, also in der systematischen Betreuung eines anhaltenden gründlichen und gediegenen Studiums. Aber dabei kamen die Erholung und das Spiel in einer für die Zeit recht bemerkenswerten Weise zu ihrem Recht. Kameradschaftlicher Geist und echt jugendlicher Frohsinn wurden gepflegt, so daß die Internate keineswegs das Aussehen finsterer klösterlicher Einrichtungen hatten.

12. Große Sorgfalt wurde auf eine entsprechende Gestaltung der äußern Lebensverhältnisse, besonders auf eine ausreichende und abwechslungsreiche Verpflegung sowie auf Reinlichkeit gelegt.

13. Eine lückenlose Aufsicht, für deren Durchführung bemerkenswerte Grundsätze aufgestellt werden, sollte das Böse, das in Internaten leicht ansteckend wirkt, vor allem vorbeugend verhüten und zu ständiger Pflichterfüllung anhalten.

14. (Die Frage nach der Originalität der jesuitischen Internatserziehung.) Vergleicht man die Gesamtbilder dieser Internate (der zeitgenössischen und der vorausgehenden) mit jenem, das die Jesuitenpädagogik bietet, so findet man vor allem einen deutlichen Fortschritt, der vom Kosthaus und vom Bewahrungs- und Studienhaus weg zur einheitlich und systematisch geleiteten Erziehungsanstalt führt.

15. Das Gesamturteil über die Internatserziehung der Jesuiten im 16. Jahrhundert darf wohl dahin zusammengefaßt werden, daß dieses ‚pädagogische Zeit-

alter' des Ordens, trotz manchen Versagens im einzelnen, auf das Ganze gesehen mit starkem pädagogischem Eros nicht ohne Geschick den Aufbau einer eigenständigen Internatspädagogik erstrebt und zu einem nicht geringen Teil geleistet hat. Die Erziehungserfolge sind durchaus beachtlich. Gewiß ist vieles in dieser Pädagogik zeitbedingt und nur aus den konkreten Verhältnissen zu verstehen; aber mehr noch an Erziehungsgrundsätzen und Erziehungsmaßnahmen hat zweifellos überzeitlichen Wert."

Das bedeutsame Buch trägt die Widmung: „In annum saecularem a Societate condita Quartum." Solche wissenschaftlich ernsten Erforschungen und Darstellungen der wahren innern Geschichte des Ordens sind die besten Gaben zu seinem vierten Jahrhundertjubiläum. Er kann vor redlich denkenden Menschen seine Geschichte wahrlich vertreten. Und gesteht er in Demut zu, daß er auch nur aus Menschen bestand, wenn auch durchweg aus ehrenhaften und gutwilligen Menschen, dann darf er sogar über diese seine Geschichte das Losungswort seiner Gründung schreiben: „O. A. M. D. G. — Alles zur größeren Ehre Gottes."

Ernst Böminghaus S. J.

KIRCHE UND STAAT IN PORTUGAL

Ein doppeltes Gedächtnis seines Bestehens und seiner Unabhängigkeit konnte Portugal in dem verflossenen Jahr feiern: die Erinnerung an das Jahr 1140, in dem Alfonso Henriques, der Graf von Portugal, sich zum König dieses Landes machte, und an das Jahr 1640, in dem die portugiesische Nation unter Führung des Herzogs von Braganza und nachmaligen Königs Johann IV. die seit 1580 Jahren bestehende spanische Herrschaft abschüttelte.

Diese Feiern sollten nicht nur Erinnerungen an vergangene Tage bringen, gar noch erfüllt von jener traurigen Schwermut, die aller vergangenen Größe anhaftet und auch nicht durch den Glanz geschichtlicher Festzüge gebannt wird, sondern sie sollten zugleich dem eigenen Volk und der Welt ein Bild des heutigen Landes geben. Das heutige Portugal ruft die Kräfte seiner Geschichte wach, damit sie, die den Niedergang überdauerten, nun Grundlagen des Neubaues seien. So zumindest ist der Glaube und die zuversichtliche Hoffnung der Portugiesen, und ein Vergleich zwischen dem Portugal von heute und jenem vor 30 Jahren, in dem sich mißverstandene demokratische Freiheiten, mit freimaurerischen Losungen verbrämt, zum Verderben des Landes ausließen, zeigt deutlich, daß die Portugiesen nicht zu Unrecht dieses Glaubens sind.

Dies der Welt in dem vergangenen Jubeljahr zu beweisen, gelang allerdings nicht in dem gewünschten Maß; denn die Aufmerksamkeit der Völker war allzu sehr dem Kriege zugewandt, als daß sie sich noch gebührend mit andern Dingen hätte beschäftigen können, die weitab davon liegen und in längst vergangene Jahrhunderte führen.

Aus der Fülle der Veranstaltungen, zu denen nicht nur feierliche Empfänge, glänzende Festzüge und eine Ausstellung gehörten, sondern auch wissenschaftliche Tagungen und die Eröffnung neuer Straßen, Schulen und sonstiger die Allgemeinheit fördernder Werke, hob sich ein Ereignis hoch empor, das als die abschließende Grundlegung des vor fast fünfzehn Jahren begonnenen Neubaus Portugals bezeichnet werden muß. Salazar, heute Portugals Ministerpräsident, hatte als Finanzminister zu Anfang seinere Tätigkeit mit erstaunlicher Sicherheit und Schnelligkeit den einem zweiten Zusammenbruch zutreibenden Staatshaushalt geordnet. Er hatte dann durch Sparsamkeit und Belebung des Außenhandels die Wirtschaft auf eine gesunde Grundlage gestellt. Damit war die innere Lage des Staates so weit gefestigt, daß selbst die gefährliche Zeit, in der der große spanische Nachbar von den Kräften beherrscht war, die auch Portugal in den Abgrund gebracht hatten, ohne ernste Erschütterungen überstanden werden konnte. 1933 hatte er dem Land eine Verfassung gegeben und dadurch das staatliche Gefüge des Landes ohne jede Starrheit gestaltet, und außenpolitisch war er stark und unabhängig genug geworden, um während des spanischen Bürgerkrieges gegen den alten Bundesgenossen und Geldgeber England für Franco Stellung nehmen und ihm aktive Hilfe leisten zu können. So fehlte als letztes — und das brachte das Jahr 1940 — nur noch die Bereinigung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind für Portugal von besonderer Bedeutung, weil bei nur wenigen Staaten Entstehung und Entwicklung in so enger Verbindung zur katholischen Kirche stehen wie bei Portugal. Der eigentliche Anlaß, warum sich dieses Gebiet aus dem Herrschaftsverband Kastiliens löste und einen selbständigen Staat bildete, war der Kampf gegen die Mauren. Im Jahr 1094 hatte Alfons VI. von Kastilien seinem burgundischen Schwiegersohn Heinrich Portugal zum Lehen gegeben. Aber Portugal war damals nur eine Grafschaft und überdies zum größten Teil in der Hand der Mauren. Der Kampf, der gegen diese aus völkischen und religiösen Gründen zugleich geführt wurde, endete mit dem entscheidenden Sieg bei Ourique, den Alfonso Henriques, der Sohn Heinrichs, im Jahr 1139 erfocht. Nachdem auf diese Weise das dem Vater übertragene Lehen erst eigentlich mit dem Schwert erobert worden war, zog der Sohn daraus die Folgerung und erklärte sich zum König dieses Landes. Um dem jungen Königtum gegen die zu erwartenden Ansprüche des kastilischen Königs außer der Sicherung durch das Schwert auch eine moralische Stütze zu verschaffen, stellte sich Alfonso Henriques unter die unmittelbare Oberhoheit des Papstes, dies gewiß mehr aus politischen als aus religiösen Beweggründen. Wenige Jahrzehnte später und noch zu seinen Lebzeiten, im Jahr 1179, verlieh Papst Alexander III. dem neuen Staat seinen besondern Schutz, indem er in der Bulle „Manifestis probatum" jeden mit schweren Kirchenstrafen belegte, der die Person des Königs oder seine Herrschaft zu schmähen wage, so wie er auf der andern Seite den Wunsch aussprach, daß „all denen, die die Rechte des Königreichs und des genannten Königs achten, der Friede unseres Herrn Jesus Christus gegeben werde, derart, daß sie schon in diesem Leben die Frucht ihrer guten Handlungsweise empfangen und vor dem gerechten Richter den Lohn des ewigen Friedens finden mögen" [1].

Die Folge brachte für Portugal eine Zeit engsten Zusammenwirkens von Staat und Kirche, ohne daß alle die Reibungen fehlten, die sich bei der Schwierigkeit

[1] Nach „Broteria" 30 (Lissabon 1940) 619.

der Abgrenzung beider Zuständigkeiten und der engen Verknüpfung des politischen und religiösen Lebens im Mittelalter auch sonst fast überall ergaben. Als das Zeitalter der Entdeckungen anbrach, war Portugal die eigentlich führende Nation, und da wie im Kampf gegen die Mauren auch hier weltliche und religiöse Beweggründe zusammenwirkten, so bedeutete die Findung des Seewegs um Afrika herum nach Indien zugleich eine großartige Erweiterung des Wirkraumes der Kirche. Bis in die der damaligen Zeit noch völlig unerschlossenen Reiche von China und Japan wurde mit dem Banner Portugals auch das Zeichen des Kreuzes getragen. Nur auf den Spuren der portugiesischen Entdecker und Eroberer war es einem Franz Xaver möglich, den Glauben an Christus bis auf die japanische Insel zu tragen; und der ihn hinaussandte, war der portugiesische König. Freilich wollen wir uns auch hier vor Täuschungen hüten: Nicht nur Missionare und allenfalls noch Krieger, die das Werk der Bekehrung gegen feindliche Angriffe zu schützen hatten, brachen nach Indien und den fernen Inseln des Ostens auf, sondern auch Gewaltmenschen, Glücksjäger und mancherlei schändliches Volk, so daß Franz Xaver in einem seiner Briefe an den König klagt: „Ich beschreibe Eurer Majestät nicht im einzelnen, welcher Mißachtung und welchen Verfolgungen die zu unserem Glauben neu bekehrten Christen ausgesetzt sind; denn P. Fray Juan da Villa do Conde reist selbst nach Europa und wird Eurer Majestät berichten, wie es in Wahrheit steht . . .; wenn schon die körperlichen Beschwerden, die P. Fray Juan in den indischen Ländern auf sich nimmt, zahlreich und schwer und unaufhörlich sind, so sind sie doch nichts im Vergleich zu den seelischen Leiden, die er beim Anblick der von den Festungskommandanten und Handelsagenten gepreßten und ausgebeuteten jungen Christenheit der Eingeborenen erduldet, ohnmächtig, helfen zu können: wahrlich, es ist ein Martyrium, keinen Einspruch erheben zu können und mit gebundenen Händen zusehen zu müssen, wie alles wieder zerstört wird, was man mit so großer Mühe aufgebaut hat!“ [2]

Ein anderes Mal schreibt er an den gleichen König: „Fürchten Sie, Sire, jene Stunde, vor der es kein Entrinnen gibt; fürchten Sie, daß am Tag, der uns heimsucht, ohne vorhergesehen zu werden, an den Stufen des göttlichen Thrones der Zorn des obersten Richters Sie diese Worte vernehmen lasse: ‚Warum hast du nicht jene Diener gezüchtigt, die, unter deinem Befehl stehend und in deinem Namen handelnd, Meiner Religion in Indien geschadet haben? Hast du hingegen nicht strenge Strafen verhängt, wenn die Sorge für deine Einkünfte oder die Pflichterfüllung in zeitlichen Dingen von ihrer Seite vernachlässigt wurde?‘ Ich weiß nicht, Sire, von welchem Gewicht der Einwand wäre, den Sie dann vielleicht zu Ihren Gunsten geltend machen können: ‚Ich bezeuge in Wahrheit, daß ich alljährlich in zahlreichen Briefen meinen Untergebenen mit inbrünstigem Eifer die Anliegen Deiner Religion empfohlen habe, Herr, mein Gott.‘ Zur Stunde wird Ihnen geantwortet werden: ‚Dennoch, die dreisten Übertretungen deiner erhabensten Befehle ließest du ungesühnt, die treulosen Verwalter deiner irdischen Angelegenheiten aber ließest du strafen gemäß ihrem Vergehen!‘“ [3]

Der Leser wird aus diesen Briefen nicht nur entnehmen, welche Mißstände in den neu entdeckten Gebieten herrschten (natürlich nicht in der Ausschließlichkeit, wie diese des Beispiels halber herausgegriffenen Stellen vielleicht vermuten lassen), sondern auch zu dem Schluß kommen, daß aufseiten des Königs sehr viel christliche Haltung und ehrlicher Wille vorhanden sein mußten, wenn er den, der ihm so eindringlich die Wahrheit sagte, auch noch in seinem Wirken in mannigfaltiger Weise unterstützte. Und diese zweite Erkenntnis, die wir aus diesen Briefen gewinnen, ist im Zusammenhang unserer Darstellung wichtig. Als Zeichen der Anerkennung für alles, was Portugal für die Verbreitung des Glaubens in den Kolonien getan hatte, und als Zeichen des Vertrauens verlieh ihm die Kirche eine weitgehende Schutzherrschaft über diese Gebiete. Doch folgte unter dem Einfluß aufklärerischer Gedankengänge und freimaurerischer Politik auf die Zeit des Zusammenwirkens von Staat und Kirche bald eine Zeit der Entfremdung. Unter der liberalistischen Losung einer falsch verstandenen Duldung wurde die sogenannte Trennung von Staat und Kirche angestrebt, die aber tatsächlich nichts anderes war als ein Kampf des liberalen Staates gegen die Kirche. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Kampf im Jahr 1910, als das Königtum gestürzt und die Republik verkündet wurde.

Mit all den Mitteln, die uns aus der Geschichte des 19. Jahrhunderts als die unerläßlichen Begleiterscheinungen liberaler Staaten im Kampf gegen die Kirche bekannt sind, begann die Republik ihre antikirchliche Arbeit: Bischöfe wurden vertrieben, die Beziehungen zum Vatikan abgebrochen, die Orden des Landes verwiesen und die so begehrten Kirchengüter beschlagnahmt. Eine Folge war hier wie z. B. kurz zuvor auch in Frankreich eine Belebung des religiös-kirchlichen Denkens und Lebens. Für den Staat ergaben sich hingegen vielerlei Nachteile, die sich vor allem in den Kolonien bemerkbar machten.

Nachdem einmal der Kampf auf die Spitze getrieben worden war, ließ der Gegenstoß ähnlich wie in Spanien nicht lange auf sich warten. Als im Jahr 1918 konservative Kräfte unter Sidonio Pais die Macht errangen, erfolgte die erste Annäherung an die Kirche, die unter anderem durch die Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Stuhl sichtbar wurde. Sidonio Pais wurde 1919 ermordet, und das Land war noch manchen Wechselfällen unterworfen, bis im Jahr 1926 General Carmona die Macht an sich nahm und den Mann an die Regierung berief, dem Portugal neben Carmona selber die Festigung seiner Stellung verdankt, die wir eingangs kurz umreißen konnten: Oliveira Salazar. Da wir schon einmal die Persönlichkeit dieses „Retters von Portugal“ in unsern Blättern behandelt haben, brauchen wir hier auf diesen Mann nicht näher einzugehen [4].

Natürlich galt es zunächst die innern Verhältnisse zu ordnen. Zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten brauchte es viel Klugheit und Geduld, was Salazar erleichtert wurde durch das Verständnis, das er

[2] „Die Briefe des Francisco de Xavier 1542—1552.“ Ausgewählt, übertragen und kommentiert von Elisabeth Gräfin Vitzthum (Leipzig 1939, Hegner) 121 f.

[3] A. a. O. 69 f.

[4] „Oliveira Salazar. Versuch eines geistigen Porträts“, in dieser Zeitschrift 137 (1940) 114—120.

bei seinem Jugendfreund, Gonçalves Gerejeira, dem Patriarchen von Lissabon, fand[5].

Nachdem so durch die Klugheit der einen und der andern Seite der Boden bereitet war, konnte im Mai 1940 das Konkordat abgeschlossen werden, das in umfassender Weise alle schwebenden Fragen regelt. Nach der Zeit der engsten Verbindung und teilweise sogar Vermischung von Staat und Kirche im Mittelalter und nach der Zeit des Kampfes in der neueren Geschichte folgt nun die Zeit der beiderseitigen Selbständigkeit auf allen Gebieten, auf denen die Zuständigkeit des Staates oder der Kirche eindeutig ist, und der Zusammenarbeit überall dort, wo sich die Aufgaben berühren oder überschneiden. Es scheint uns, daß mit diesem Konkordat für die Verhältnisse eines Landes wie Portugal, das eine katholisch bestimmte Vergangenheit und eine fast ausschließlich katholische Bevölkerung hat, für beide Beteiligten eine mustergültige Lösung getroffen worden ist.

Die wesentlichsten Punkte seien kurz hier genannt. Zunächst ist hervorzuheben, daß man darauf verzichtet hat, die katholische Religion zur Staatsreligion zu machen. Das liegt durchaus im Sinne der Trennung der eigenstaatlichen und eigenkirchlichen Bereiche, und so wird jeder Schein einer falschen Abhängigkeit, der hier zuerst die Kirche treffen würde, glücklich vermieden. Aber der portugiesische Staat erkennt die katholische Kirche als juristische Person an, und „die freundschaftlichen Beziehungen zum Heiligen Stuhl werden, der geschichtlichen Überlieferung entsprechend, bekräftigt durch einen Nuntius bei der Regierung der portugiesischen Republik und einen Gesandten der Republik beim Heiligen Stuhl" (Art. 1, Abs. 2).

Der freie Verkehr des Heiligen Stuhles mit der katholischen Kirche Portugals sowie innerhalb des Landes der Bischöfe und Pfarrer mit den Gläubigen wird für alle kirchlichen Zwecke gewährleistet (Art. 2).

Ebenso wie der Kirche als solcher erkennt der Staat ihren nach dem kanonischen Recht errichteten Organisationen die juristische Persönlichkeit zu (Art. 3).

Aus den Artikeln 4—8, die die Kirchengüter behandeln, geht hervor, daß die Kirche und ihre Organisationen wie andere moralische Personen gemäß den geltenden Staatsgesetzen Vermögen erwerben können. Dessen Verwaltung ist den Gesetzen des Staates nur insoweit unterstellt, als außer rein kirchlichen Zwecken auch andere, z. B. wohltätige Zwecke, erfüllt werden sollen. Eine vom Staat erhobene Kirchensteuer gibt es nicht, ebenso keine staatlichen Zuschüsse, dafür erhält aber die Kirche, außer dem freien Recht von Kollekten innerhalb kirchlicher Gebäude und Grundstücke, alle die Kirchen, Bischofspaläste, Pfarrhäuser, Seminare, Schulen, Kultgegenstände usw. zurück, die ihr früher gehörten und noch im Staatseigentum stehen. Für gewisse Ausnahmen, wie z. B. für zum nationalen Denkmal erhobene Kirchen, die in Staatsbesitz bleiben, ist der katholischen Kirche ein dauerndes Benutzungsrecht eingeräumt worden. Die Steuerfreiheit für Kirchen und Priesterbildungsanstalten jeder Art sowie für einige andere Fälle sei nur kurz erwähnt.

Aus den Artikeln 9—15, die den Klerus betreffen, sei die Ernennung der Bischöfe hervorgehoben, die vom Heiligen Stuhl unmittelbar vorgenommen wird. Der Kandidat wird der portugiesischen Regierung namhaft gemacht, um zu erfahren, ob Bedenken allgemeiner politischer Art gegen diesen vorliegen. Was in dem Fall, daß solche Bedenken erhoben werden, geschieht, darüber sagt das Konkordat nichts, und es ist anzunehmen, daß in einem solchen Falle eine gütliche Einigung auf dem Wege von Verhandlungen gesucht wird, wie es Artikel 30 für alle Auslegungsfragen vorsieht.

Die in den Artikeln 16—19 geregelte freie Ausübung des Gottesdienstes, die Seelsorge in öffentlichen Krankenhäusern, Gefängnissen usw. sowie die Ermöglichung des Kirchenbesuchs für alle Mitglieder staatlicher Organisationen gehört zu den Selbstverständlichkeiten, auf die nicht näher eingegangen zu werden braucht. Ebenso selbstverständlich ist für ein katholisches Land wie Portugal, das zudem noch unter einem Mangel an staatlichen Schulen leidet, die Zulassung von Privatschulen, die von der Kirche bzw. kirchlichen Organisationen eingerichtet werden. An den Schulen und den sonstigen der Jugenderziehung dienenden Anstalten des Staates wird katholischer Religionsunterricht erteilt.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Regelung der Eheschließung und Scheidung, die hier wohl erstmalig in dieser Form gelöst wurde (Art. 22—25). Danach steht es jedem Portugiesen frei, sich kirchlich trauen zu lassen, wodurch auch die bürgerlich-rechtlichen Folgen der Eheschließung in Kraft treten, ohne daß eine sogenannte Ziviltrauung nötig wäre. Folgerichtig gibt es aber für solche Eheschließungen keine staatliche Ehescheidung. Für die Nichtigkeitserklärung solcher Ehen nach der Maßgabe des kanonischen Rechts sind die kirchlichen Gerichte zuständig, die ihre Entscheidung über Rom den staatlichen Gerichten mitteilen, damit diese die entsprechenden bürgerlich-rechtlichen Folgerungen ziehen können. Daneben bleibt die rein bürgerliche Eheschließung mit allen Möglichkeiten der Ehescheidung wie bisher bestehen. Der Staat tut damit nichts anderes, als daß er bei einer kirchlichen Eheschließung den notwendigerweise auf eine unauflösliche Ehe gerichteten Willen der Brautleute anerkennt und damit die Ehe und die daraus wachsende Familie als tragende Zelle des Ganzen in seinen Schutz nimmt. Die bedeutsamen Ausführungen in dem Gutachten des Parlamentsausschusses zu diesem Punkt wiederzugeben, verbietet der Raum.

Die Artikel 26—28 behandeln die Stellung der Kirche in den Kolonien. Entsprechend der Wichtigkeit dieser Frage und der Besonderheit des Falls ist hierüber noch als Zusatz zum Konkordat eine besondere Vereinbarung getroffen worden. Der Staat, der neben der religiösen die besondere kulturelle Bedeutung der missionarischen Tätigkeit innerhalb der Kolonien erkannt hat, tritt hier in eine engere unmittelbare Zusammenarbeit mit der Kirche als im Mutterland. Auf der einen Seite fördert er sie in besonderer Weise, um dadurch seine eigenen kulturellen Ziele zu fördern, auf der andern Seite sichert er sich in besonderer Weise vor andersnationalen kulturellen Einflüssen. In den 21 Artikeln dieser Vereinbarung sowie in den erwähnten Artikeln des Konkordats selbst werden alle wesentlichen Punkte geklärt. Grundsätzlich dürfen allein portugiesische Missionare in den Kolonien tätig sein. Nur wenn deren Zahl zu gering ist, dürfen die kirchlichen Behörden der Kolo-

[5] „Portugal. Gestern — Heute". Von G. de Reynold (Salzburg 1938, Otto Müller) 341 ff.

nien im Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl und der Regierung Missionare anderer Nationalität hinzuziehen. Außerdem ist an allen Eingeborenenschulen der Missionen der Unterricht im Portugiesischen pflichtmäßig, während für den eigentlichen Religionsunterricht der Gebrauch der Eingeborenensprache völlig freigestellt ist. Auf der andern Seite erhalten die Diözesen sowie die Ordensgenossenschaften in den Kolonien staatliche Unterstützungen in Form von regelmäßigen geldlichen Zuwendungen. Außerdem sind die Fälle, in denen Steuerfreiheit gewährt wird, zahlreicher als im Mutterland. Der Staat sieht ferner vor, den Missionen Grund und Boden geschenkweise zu übereignen, damit sie ihre Niederlassungen vergrößern oder neue gründen können. Schließlich wird der Staat unter gewissen Voraussetzungen allen in den Missionen Tätigen ein Gehalt aussetzen, so wie er auch die Missionsbildungsanstalten und Erholungsheime der Genossenschaften unterstützen wird.

Ein tieferes Durchdenken dessen, was hier nur in Umrissen gezeigt werden konnte, führt zu beachtenswerten Ergebnissen über den geschichtlichen Wandel des Verhältnisses von Kirche und Staat und über die Lösungsmöglichkeiten, die heute wenigstens in Staaten mit einer katholischen Geschichte und Bevölkerung wie Portugal zur Verfügung stehen.

Rudolf Timmermans

BESPRECHUNGEN

THEOLOGIE

„Gott haben" in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung (Religionsgesch. Vers. u. Vorarbeiten, Bd. XXVII). Von Hermann Hanse. gr. 8° (152 S.) Berlin 1939, A. Töpelmann. M. 8.—

Ausgehend von 1 Joh. 2, 23 und 2 Joh. 9 fragt der Verfasser, wie der Ausdruck „Gott haben" in die Sprache des Christentums gekommen und in welchem Sinn er übernommen ist (S. 2 f. 7 f.). Er kommt zum Ergebnis: „Gott haben" im griechischen Sprachkreis gehört der Gedankenwelt der Mystik an. Johannes übernimmt im Kampf gegen einen mystisch orientierten Gnostizismus den Ausdruck, erfüllt ihn mit christlichem Gehalt und spricht das wahre „Gott haben" den Gegnern ab (S. 104 f.). Der zweite (formale) Teil ist der Erfassung des Inhalts der Formel gewidmet. Besonders wertvoll ist hier die Übersicht über die synonymen Bilder und Wendungen zum Ausdruck des „Gott habens" (S. 143).

A. Heitlinger S. J.

Wo ist Gott? Aus einem Briefwechsel. Von Helmuth Thielicke. kl. 8° (52 S.) Göttingen 1940, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. M. —.80

Der Verfasser, welcher der „dialektischen Theologie" nahesteht, behandelt in konkreter Form die große Frage, die heute jedem auf der Seele brennt: Wie kann Gott all das ungeheure Leid zulassen? — Rein menschliche Antworten sind unzureichend. Gott will uns zeigen, was wir im Grunde sind, nämlich Sünder; die Schlechtigkeit der andern enthüllt unser eigenes tiefstes Wesen. Unser letzter Trost ist das Flüchten in die Vaterarme Gottes. Dieser Trost kommt uns als „Wort Gottes" durch den Bruder zu. — Das kleine Schriftchen enthält beherzigenswerte Momente, ist aber doch stark von der Erbsündelehre Luthers beeinflußt.

M. Rast

Der Kampf um Gott. Betrachtungen zur Seelenhaltung des gläubigen Menschen in unserer Zeit. Von Dr. Heinrich Karl Ewald. 8° (63 S.) Würzburg 1940, C. J. Becker, Universitätsdruckerei. M. 2.—

Obwohl philosophisch und auch religionskritisch unzulänglich, offenbart diese Schrift dennoch eine fast triebmäßige Bewegung zu Gott hin, wie sie ja kein gesunder Mensch verleugnen kann. Religion ist für den Verfasser letztlich nichts anderes als, in Jesu Liebesbotschaft am reinsten ausgedrückt, der ideale, kämpferische Auftrieb des Daseins selbst, und Gott dessen Richtung und Ziel. Uns Christen mag dabei deutlich werden, daß Gottsucher unserer Zeit nur dort prüfend innehalten, wo ihnen starke Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung, nicht nur objektiv geschichtlich begründeter Anspruch begegnet.

H. Ogiermann S. J.

Briefe nach Rom. Von Matthias Josef Scheeben. Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Heribert Schauf und Alfred Eröß. gr. 8° (150 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. M 3.80

Gleich einem Auftakt zu der bevorstehenden Neuherausgabe der Werke des größten deutschen Dogmatikers im 19. Jahrhundert erscheinen die Briefe, die dieser an die Stätte seiner theologischen Bildung, das deutsch-ungarische Kolleg zu Rom, bis unmittelbar vor seinem Tod gesandt hatte. Sie zeigen, wie innerlich frei und natürlich das Verhältnis des deutschen Gelehrten zur römischen Alma Mater zeitlebens blieb. Zur Erkenntnis des theologischen Werdens Scheebens bietet die Einführung der Herausgeber Vorzügliches und bislang kaum Erkanntes.

C. Noppel S. J.

Zwischen zwei geistigen Welten. Erlebnisse und Bekenntnisse von P. Dr. Johannes Chrysostomus Schulte O. F. M. Cap. 8° (430 S.) Paderborn 1940, F. Schöningh. Geb. M. 5.80

Der durch seine pastoraltheologischen Arbeiten bekannte Verfasser berichtet in diesem freimütigen und stark persönlichen Buch über sein Leben und Streben. Ausführlich beschreibt er die Entwicklung, die ihn, den westfälischen Bauernjungen aus der „guten alten Zeit", in geistige Berührung mit den schweren Aufgaben heutiger Seelsorge gebracht hat. Aus allem spricht eine erstaunliche Vielseitigkeit, ein hilfsbereites Herz und ein unermüdlicher apostolischer Eifer, der in Wort und Schrift, in Stadt und Land, zu Hause und auf vielen Reisen sich der gefährdeten und besonders der kranken Seelen annimmt. Auch seine Lebenserinnerungen sind darauf abgestimmt, dem Klerus mannigfache pastorale Anregungen und Antriebe zu vermitteln. Die Darstellung ist überaus leicht verständlich und geht zuweilen in Plauderei über, die auch der Schilderung alltäglicher Dinge breiten Raum gönnt. Dabei wird über heikle Fragen mit einer Offenheit gesprochen, die zwar über-

rascht, aber meist nicht unangenehm auffällt. Freilich regt sich im Leser mitunter der leise Zweifel, ob die Gegnerschaft, von der so oft die Rede ist, mehr in sachlicher Meinungsverschiedenheit oder in der impulsiven, etwas kantigen Art des Verfassers ihren Grund hat. Die Schrift ist durchweht von Dankbarkeit gegen Gottes Vorsehung und den Kapuzinerorden und sticht dadurch gegen die Zerrbilder ab, die über das Ordensleben verbreitet sind. Der Außenstehende kann in dem Buch die Antwort auf die neugierige Frage finden, was so ein Kapuziner den ganzen Tag und sein Leben lang eigentlich tut. M. Pribilla S. J.

Wege zur Klosterpforte. Von Eugen Lense S. O. Cist. 8° (208 S.) Innsbruck 1939, Rauch. Kart. M 3.20

„Der Geist weht wo er will", das zeigen die zwanzig Darstellungen und Selbstzeugnisse von Gnadenführung moderner Menschen, die aus verschiedensten Verhältnissen kamen und auf vielfältige Weise berufen Wege und Umwege zum Kloster fanden. Beweise der Lebensfülle der Kirche und Fruchtbarkeit ihrer Orden, überzeugend und ansprechend dargestellt.

O. Pies S. J.

RELIGIÖSE UNTERWEISUNG

1. *Werkbuch der religiösen Mädchenführung.* Von Ottilie Moßhamer. Freiburg 1936/39, Herder. I: Leben in der Zeit. 8° (XII u. 327 S.) M 5.20 II: Weg in die Weite. 8° ((XV u. 404 S.) M 6.— III: Ziel aller Wege und alles Lebens. 8° (XIII u. 400 S.) M 6.—
2. *Werkbuch der katholischen Religion.* Von Dr. Rudolf Peil. Freiburg 1938/39, Herder. I: Lernet den Christusglauben kennen! 8° (XIX u. 252 S.) M 3.60, geb. M 4.80. — II: Der katholische Mensch. 8° (XII u. 340 S.) M 4.40, geb. M 5.80
   Werkhefte der katholischen Religion. Von Dr. Rudolf Peil. Freiburg 1940, Herder. I: Der Christusglaube und seine Begründung. 8° (100 S.) — II: Gott, Welt und Mensch. 8° (95 S.) Brosch. je M 1.50
3. *Durch Christus zum Vater.* Von Dina Schäfer. gr. 8° (XX u. 368 S.) Freiburg 1940, Herder. M 5.20, geb. M 6.50
4. *Glaubensverkündigung an die weibliche Jugend.* Von Georg Alfes. Freiburg 1940, Herder. I: Dein Leben vor Gott. 8° (120 S.) M 2.—. II: Christus ist mein Leben. gr. 8° (108 S.) In Mappe M 1.80. — III: Komm doch, Herr! 8° (110 S.) In Mappe M 1.80
5. *Der katholische Christ in seiner Welt.* Von Leonhard Grimm. I: Gott und sein Werk. Ein Buch vom katholischen Glauben und Leben für Erwachsene. 8° (XII u. 259 S.) Freiburg 1940, Herder. M 4.40
6. *Katholischer Glaube, was er ist und was er nicht ist.* Von M. Laros. 8° (224 S.) Paderborn 1939, Schöningh. M 4.20
7. *Geheimnisse unseres Glaubens.* Eine Darstellung der Glaubenslehre für Laien aus dem Geiste der Liturgie. Von D.Dr. Josef Casper. 8° (232 S.) Freiburg 1939, Herder. In Halbleinen M 3.40
8. *Weg zum Glauben.* Zur religiösen Unterweisung für Eltern, Erzieher und Seelsorger. Von Anton Antweiler. 8° (168 S.) Köln 1940, J. P. Bachem. M 2.50, geb. M 3.20
9. *Leben spricht zu Leben.* Wirklichkeitsbilder aus dem Alltag der Frau. Hrsg. von Dr. Gertrud Ehrle. 8° (VIII u. 236 S.) Freiburg 1937, Herder. M 4.20

1. „Der erste Band ist den Fragen des Mädchenlebens gewidmet, wie sie sich ergeben aus dem Verhältnis zu Vater und Mutter, Bruder und Schwester; wie sie wachsen aus der Verbundenheit mit Familie und Jugendkreis, Arbeit und Beruf, Natur und Dingen. Im zweiten Band wird der Weg sichtbar gemacht, den das Mädchen geht in sein eigenes Leben hinein, als junge katholische Frauenpersönlichkeit, in Ehe und Familie, Volk, Heimat und Kulturleben. Im dritten Band soll über allem derjenige aufstrahlen, der allen Lebens und Strebens großer und einziger Sinn ist: Christus Jesus, der von sich selbst sagte, daß er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, und der alle irdischen Wege und Weiten begrenzt mit seiner göttlichen Unendlichkeit." Die Fülle des Lebens und eine Fülle des Erlebten strahlt aus dem ganzen Werk. Der Leser wird von der wundervollen Ausgeglichenheit berührt, in der hier Religion und Alltag, Natur und Kunst, Dichtung und Tatsachen ein wahrhaft erquickendes und bewegendes Ganze bilden. Es ist auch ein immer neuer Weckruf zu eigener Besinnung, dankbarer Ergriffenheit und ein Ansporn zu frohem Beginnen.

2. Peil hat sich zum Ziel gesetzt, „die achtunggebietende Einheit, Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des katholischen Glaubens der Jugend zu erschließen und näher zu bringen". Der überaus inhaltreichen und gediegenen Arbeit des Verfassers muß höchste Anerkennung geschenkt werden. Der Benützer des Werkes lernt die führenden Theologen der Vergangenheit und Gegenwart in charakteristischen Beiträgen kennen, wird auf die Glaubensquellen hingewiesen, durch ausgezeichnete Bildwerke angeregt. Ein sorgfältiges Sachregister hilft, den Reichtum zu erschöpfen. Durch den Wechsel von Zwiegesprächen, Zusammenfassungen, Beispielen und Anregungen zur Bibellesung erhält das Werk eine große Lebendigkeit. — Die Werkhefte wollen eine Handreichung sein für den Schüler oder Teilnehmer an Werkkreisen und bieten in klarer Übersicht eine reichhaltige, gediegene und anregende Glaubenslehre.

3. Dina Schäfer schenkt uns eine edle und lichtvolle Darbietung der ganzen Glaubenslehre und Sittenlehre von klassischer Schönheit und Echtheit des Ausdrucks und der Sprache bis in die Kapitelüberschriften hinein. Der gläubige, nach religiöser Bildung verlangende Christ wird hier wirklich mit den „Früchten des Heiligen Geistes" beschenkt, er erfährt Liebe, Friede, Freude. Priester und Katecheten können sich an diesem Buch bilden, Eltern und junge Christen sollten an ihm des Lichtes und des Lebens innewerden, das in den Worten beschlossen ist: Durch Christus zum Vater.

4. Alfes sieht es als wichtigstes Anliegen an, „daß das Credo wieder lebendig wird". Er will also die religiöse Erkenntnis erst einmal grundlegend wieder aufbauen, die für den Lebensaufbau vorausgesetzt werden muß. Die bisher erschienenen Bändchen bieten zu diesem Zweck sorgfältig ausgearbeitete Stundenbilder, durch Lied und Lesung ergänzt. Für den Unterricht von Vierzehn- bis Sechzehnjährigen eine dankenswerte katechetische Handreichung, durch die gediegene Grundlagen für eine spätere Behandlung der religiösen Lebensfragen im Sinn Moßhamers geschaffen werden.

5. Grimm will zu katholischen Christen sprechen, vor allem „zu jenen einfachen Menschen unter ihnen, die zum tieferen Studium wenig Zeit haben und doch die Herrlichkeiten unseres Glaubens in ihrer ganzen Schönheit schauen und leben möchten.... Vieltausende hungern danach, was sie in der Kindheit kindlich gelernt, nun als Erwachsene in seiner ganzen Tiefe zu verstehen, zumal wenn sie als Eltern oder Erzieher andere unterweisen wollen." Der erste Band behandelt das Thema „Gott und sein Werk" in zwei Abschnitten: „Der dreieinige Gott" und „Das Werk des dreieinigen Gottes", zum Schluß „Die Vollendung der Welt in Gott". Eine schlichte und reife Glaubenslehre, auch zum Vorlesen im Familienkreis geeignet.

6. Das Büchlein von Laros enthält ausgeführte Skizzen früherer Fastenpredigten, von denen der Verfasser hofft, daß mit ihrer Hilfe auch die Laien im geistigen Kampf der Gegenwart Klärung und Festigung ihres Glaubens finden und vor allem die Eltern einen Leitfaden in die Hand bekommen, um die brennenden Fragen ihrer heranwachsenden Söhne und Töchter in der Familie durchsprechen zu können. Die Themen sind sehr zeitgemäß (Verwirrung der religiösen Begriffe, Gottesglaube, Christusglaube, Kirchenglaube, Priester und Laie in der Kirche usw.), ihre Besprechung ist frisch und anregend.

7. Casper versucht die Wahrheiten des Glaubens an der Liturgie des Kirchenjahres zu entwickeln. Dieser Versuch, einmal für Laien die „lex orandi" als „lex credendi" zu erschließen, ist freilich nicht in allen Teilen dieser kleinen Glaubenslehre durchgeführt, vielleicht auch nicht durchführbar. So hält es nicht ganz, was es verspricht, ist aber als ergänzende Lesung recht brauchbar.

8. Eine treffliche kleine Religions-Pädagogik legt uns Antweiler vor, die den Erwachsenen sehr geschickt und ganz lebendig in die Welt des Jugendlichen aller Altersstufen und in die Bedeutung des religiösen Unterrichtes einzuführen sucht. Vor allem könnte das wertvolle Büchlein auch in den Elternkreisen hilfreiche Dienste leisten, da erfahrungsgemäß gerade dort so viel guter Erziehungswille oft zur Ratlosigkeit verurteilt scheint und die notwendigsten Kenntnisse über die Eigenart des jugendlichen Geistes fehlen.

9. In diesem Buch werden die Blüten und Früchte sichtbar, die aus der Aussaat echter religiöser Bildung im Leben reifen. Schaffende Menschen berichten ganz schlicht, wie sie das Leben meistern. Der Beruf, wer es auch immer sei, wird ganz ernst genommen, aus klarer Verantwortung oder auch aus der echten Caritas, die sich selber vergessen und hingeben kann, um ganz reich zu werden für viele. Daß es Wirklichkeitsbilder sind, die von ehrlichen, tapferen Menschenherzen Zeugnis geben, macht den Wert dieses Buches aus. Religion und Arbeit, das alte „ora et labora", selbst können auch der Haltung der Frau zu einer Art „Sachlichkeit" verhelfen, die anziehend, reif und überlegen wirkt und ausgestattet ist mit den besten Kräften der Mütterlichkeit. R. Leder S. J.

CHRISTLICHE KUNST

Bilder zur Bibel. Das Wort der Heiligen Schrift dargestellt in Meisterwerken der Kunst. Ostern. Hrsg. von G. Schiller. 4° (16 S. u. 16 Taf.) Berlin u. Zürich 1938, Atlantis-Verlag. M 2.50

Mit dieser Bildermappe eröffnet der durch seine prächtigen Kunstbücher weithin geschätzte Atlantis-Verlag eine Serie von 18 Lieferungen. Das heilige Bild soll hier dem heiligen Wort dienen. Nur edelste Meisterwerke christlicher Kunst wurden zur Auswahl zugelassen. Ein knapper, fein gefaßter Text begleitet die Bilder. Dann folgen einzelne Schrifttexte mit Erläuterungen und Anmerkungen zu den Tafeln mit kunsthistorischer Beschreibung. Man möchte diesem schönen Werk, das so ganz im Dienst des Glaubens steht, weiteste Verbreitung wünschen. E. Kirschbaum S. J.

Dantes Göttliche Komödie. Einführungstext von Dr. Franz J. Bayer. 4° (64 S. u. 116 Abb.) 35.—40. Taus. München 1938, Die Kunst dem Volke 43/44. Kart. M 1.65

Die hohe Auflage des Dante-Heftes aus der bekannten Sammlung „Die Kunst dem Volke" spricht für sich selbst. Außer Doré sind vor allem Botticelli und Flaxman als Illustratoren vertreten. Vielleicht findet mancher, vom Bilde angeregt und ermutigt, leichter den Zugang zum gewaltigsten religiösen Epos der Christenheit. E. Kirschbaum S. J.

Stimmen der Stille. Kleine Rundfahrt in Italien. Von Julius Nitsche. 8° (118 S.) Leipzig 1938, Max Möhring. Geb. M 1.20, Leinen M 1.80

Italienbücher müssen es sich schon gefallen lassen, daß man sie, wenn sie auch noch so bescheiden bei uns eintreten, vorerst mit Mißtrauen und Kühle empfängt. Hier ist eines, bei dessen Geplauder man bald warm wird und der Versuchung nicht unterliegt, es vorschnell zu verabschieden. Der Verfasser ist Maler, aber auch ein tief religiöser Mensch, der in dieser doppelten Eigenschaft allem, was er sieht, neue Seiten abzugewinnen weiß. J. Kreitmaier S. J.

Das dritte Rom. Vom Kirchenstaat zum Kaiserreich. Von Nikolas Benckiser. 8° (206 S. mit Bildern u. Karten) Frankfurt a. M. 1938, Societäts-Verlag. Geb. M 5.40

Unter den vielen Rombüchern hat dieses seinen eigenen Standpunkt. Es beschreibt die Geschichte, die Kunst, das Leben Roms, ohne doch eigentlich jemals diese Dinge selber zu meinen. Das alles sind nur Wege zur Seele dieser einzigen Stadt. — Der Verfasser sucht dem kirchlichen Rom in seiner Vergangenheit und Gegenwart vorurteilslos zu begegnen. Es zeigt sich aber auch hier wieder, daß damit allein nicht einmal die äußere Erscheinung der Kirche immer recht erfaßt und beurteilt werden kann. Im übrigen findet man aber in diesem Buch viel Interessantes aus der neueren Geschichte Roms, klug abwägende Urteile und lebendige Schilderungen aus dem römischen Leben, die beweisen, daß der Verfasser die Ewige Stadt und ihre Bewohner kennt und liebt. E. Kirschbaum S. J.

Verborgene Schönheit. Bauwerke und Plastik der Ostmark. Von Stephan Kruckenhauser. 2. Aufl. 180 Leicabilder mit Einleitung und kunstgeschichtlicher Abhandlung von Alois Schmiedbauer. 4° (216 S.) Salzburg 1938, Otto Müller. Geb. M 9.80

Zweierlei bekundet dieses Buch. Erstens, bis zu welcher Vollkommenheit die Lichtbildkunst heute fortgeschritten ist, zweitens, welch herrliche Kunstwerke, wo-

bei von der Malerei ganz abgesehen ist, unsere Ostmark birgt. Weniger befriedigen einige Bilder in dem Abschnitt „Blick nach oben", weil das physiologisch-psychologische Sehen eben doch etwas ganz anderes ist als das rein physikalische eines Objektivs. Im ganzen aber ist das Buch ein ganz prächtiges Anschauungswerk.

J. Kreitmaier S. J.

Köln. Antlitz einer alten deutschen Stadt. Mit einer Einführung von Paul Clemen und 80 Aufnahmen von Kölner Lichtbildnern, hrsg. von Hans Peters. 4° (24 S. u. 80 Taf.) Düsseldorf o. J., L. Schwann. Geb. M 6.50

Es läßt sich nicht behaupten, daß das Buch inhaltlich seinem Titel: „Köln, Antlitz einer alten deutschen Stadt", entspricht. Denn das heutige Antlitz der Stadt ist ein durchaus anderes, an dem auch die hie und da aus dem Häusermeer aufragenden Kirchen und alten Profanbauten, Fremdlinge in ihrer Umgebung, nichts zu ändern vermögen, das Antlitz aber, das Köln im Mittelalter und noch im 18. Jahrhundert zeigte, ist dahin und läßt sich nicht mehr entwerfen. Zutreffender hätte der Titel gelautet: „Köln, monumentales und künstlerisches Erbe einer alten deutschen Stadt." Der Text des Buches zeichnet in großen Linien ein lehrreiches Bild der eifrigen Pflege und der großartigen Entwicklung, die die Kunst seit der Römerzeit zu Köln erfahren hat. Von den 80 ihm sich anschließenden Tafeln geben 40 Schöpfungen der Baukunst wieder, unter denen man jedoch ungern das Overstolzenhaus und die hervorragendsten Beispiele der sonstigen, zu Köln noch vorhandenen bürgerlichen Wohnbauten aus älterer Zeit, die an sich so bemerkenswerte und für die Rheinansicht der Deutzer Seite so bedeutsame alte St.-Heriberts-Kirche, die prachtvolle Gruppe von St. Peter und St. Cäcilia u. a. vermißt. Es folgen 28 Werke der Plastik und 12 der Malerei. In keiner Weise befriedigt die kunterbunte, aller sachlichen Ordnung entratende Anordnung der Tafeln. Was der Herausgeber zu ihrer Begründung vorbringt, ist persönliche Vorliebe und alles andere als überzeugend. Sie hätte sich unbedingt zu Gunsten eines besseren Verständnisses der einzelnen Denkmäler an sich wie der in ihnen zu Tage tretenden künstlerischen Entwicklung der im Text eingehaltenen anschließen müssen, um nicht viel anders als ein schönes Bilderbuch zu werden, das man in müßiger Stunde zur Hand nimmt.

J. Braun S. J.

Vierzehnheiligen. Erörtert und aufgenommen von Hans Eckstein. 4° (120 S. mit 94 Abb.) Berlin 1939, Rembrandt-Verlag. Geb. M 6.50

Dieser prächtige Band ist der dreißigste in der Reihe „Kunstbücher des Volkes", der vierte, der sich mit kirchlicher Baukunst befaßt. Wer je von Bamberg aus gen Norden gefahren ist, kennt die beiden mächtigen einander gegenüberliegenden Barockkirchen Banz und Vierzehnheiligen. Eckstein nennt die letztere „die kühnste Steigerung und auch zeitlich letzte Verwirklichung östlich-deutscher barocker Raumempfindung". Östlich-deutsch im Gegensatz zu Neresheim, das gleichfalls ein Werk Neumanns, mehr süddeutschen Charakter hat und von östlichen (böhmischen) Einflüssen freigeblieben ist. Eckstein gibt Neresheim den Vorzug, weil es vollendeter und maßvoller sei. Freuen wir uns, daß wir beide Kirchen besitzen neben so vielen andern herrlichen aus der Spätbarockzeit, wo alle italienischen Erbstücke verdeutscht waren.

J. Kreitmaier S. J.

Germanisches Nationalmuseum. Anzeiger 1936—1939. Lex. 8° (187 S. mit Abb.) Nürnberg 1939, J. L. Schrag. M 7.50

Ein Eingehen auf alle 13 Aufsätze, die den Inhalt des Anzeigers für 1936—1939 bilden, ist bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes untunlich. Es kann nur auf drei derselben, die von besonderem Wert sind, hingewiesen werden. Der erste von Prof. Stenberger aus Uppsala behandelt einen im Germanischen Museum befindlichen, in seiner Art einzigen Goldring aus Gotland in Schweden, der aus der Mitte des 5. Jahrhunderts stammen dürfte und ein vorzügliches Beispiel der hochentwickelten nordischen Goldschmiedekunst zur Zeit der Völkerwanderung darstellt. Der zweite, von Direktor Heinrich Kohlhausen, bespricht die noch erhaltenen, nur auf deutschem Boden nachweisbaren Bildertische, Tische mit bemalter Platte, unter eingehender Deutung des auf dieser angebrachten Bildwerks von meist weltlichem Charakter. Es sind zwei niedersächsische aus dem frühen 15. Jahrhundert, von denen einer sich heute im Cluny-Museum zu Paris befindet, ein Tisch mit religiösen Darstellungen aus einem Nonnenkloster zu Ulm aus dem Ende des Jahrhunderts, im Museum für Kunst und Industrie zu Wien, ein Tisch mit Malereien des jungen Holbein von 1515 im Landesmuseum zu Zürich, ein Tisch von 1530 im Berliner Schloßmuseum, zwei Tische aus etwa derselben Zeit im Bayrischen Nationalmuseum zu München, ein Tisch von 1533 der Galerie zu Kassel und ein 1534 für Albrecht von Brandenburg hergestellter Tisch im Louvre zu Paris. Der dritte lehrreiche Aufsatz von Kurt Pilz befaßt sich mit den Totenschildern in den Nürnberger Kirchen, Gedächtnisschildern von Persönlichkeiten adeligen und patrizischen Standes, ihren Vorstufen, ihrer Blütezeit im 14. und 15. Jahrhundert sowie ihrer Entwicklung nach Form und Ausstattung. Bezüglich eines Aufsatzes über ein Vortragskreuz aus Regensburg sei bemerkt, daß die einleitenden, die Geschichte der Verehrung des Kreuzes behandelnden Absätze eine Kette geschichtlicher und sachlicher Irrtümer bilden.

J. Braun S. J.

Carl Leibl (1784—1870), der Vater des großen Malers. Von Dr. Paul Mies. 8° (52 S. mit 4 Abb.) Kempen 1938, Thomas-Druckerei. Kart. M 1.—

Dieses von wahrem Bienenfleiß zeugende Schriftchen erfüllt nicht nur längst gehegte Wünsche aller Freunde des ruhmgekrönten Malers Wilhelm Leibl, sondern auch eine Ehrenpflicht der Stadt Köln, wo Carl Leibl von 1826 bis 1863 als Domkapellmeister, zeitweise auch als Dirigent weltlicher Musikvereine und als fruchtbarer Komponist im nachklassischen Sinne gewirkt hat. Es ist wohl dem Versagen der Quellen zuzuschreiben, daß wir kaum etwas über das persönliche Verhältnis zwischen dem tüchtigen Vater und dem genialen Sohn erfahren, etwa, wie sich der Vater zur Berufswahl des Sohnes gestellt hat, ob er dessen Arbeiten mit Teilnahme oder Gleichgültigkeit verfolgte.... Vielleicht könnten die gegenseitigen Briefe, falls sie noch vorhanden sind, einige Aufschlüsse über diese oder ähnliche Fragen geben.

J. Kreitmaier S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten: Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Ameln, K., Die musikalisch-liturgische Gestaltung des deutschen reformatorischen Gottesdienstes nebst einer Einführung in die Psalmodie der Reformationszeit. [Sonderdruck aus dem ersten Band des Handbuches der deutschen evangelischen Kirchenmusik.] Lex. 8° (64 S.) Göttingen 1940, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. 3.20 M.

Bachmann, H., Der ewige Ring. 8° (184 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. 4.80 M.

Bavink, B., Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. 6. Aufl. 8° (796 S.) Leipzig 1940, Hirzel. 15 M., geb. 17 M.

Berger, K., Menschenbild und Heldenmythos in der Dichtung des deutschen Idealismus. 8° (303 S.) Berlin 1940, Junker & Dünnhaupt. 10 M.

Bidez, J., Julian der Abtrünnige. 8° (432 S.) München 1940, Callwey. Geb. 9.50 M.

Boll, K., Die Weltanschauung Theodor Storms. 8° (184 S.) Berlin 1940, Junker & Dünnhaupt. 8 M.

v. Doderer, H., Ein Umweg. 8° (250 S.) München 1940, Beck. 3.20 M., geb. 4.50 M.

Ehrle, G., Tapfer im Alltag. kl. 8° (46 S.) Freiburg-München 1941, Christophorus-Verlag-Herder. 0.50 M.

Elster, H., M., Heinrich der Löwe. 8° (376 S.) Hamburg 1940, Hoffmann & Campe. 6.50 M.

Espina, C., Die Sphinx Maragata. 8° (340 S.) Salzburg/Leipzig 1940, Müller. Geb. 6.50 M.

Fechter, P., Der Herr Ober. 8° (333 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. 5.50 M.

Fischer, H., Augustin Henninghaus 8° (409 S.) Steyl 1940, Missionsdruckerei. Kart. 4.50 M.

Fritz, O., Der Bläserkrieg. kl. 8° (120 S.) Mainz 1940, Grünewald. Geb. 3.20 M.

Geiselmann, J. R., Geist des Christentums und des Katholizismus. 8° (491 S.) Mainz 1940, Grünewald. Geb. 12.50 M.

Gierlich, A. M., Der Lichtgedanke in den Psalmen. gr. 8° (206 S.) Freiburg 1940, Herder. 4.50 M.

Hahn, J., Das Forum internum und seine Stellung im geltenden Recht. 8° (109 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. Kart. 4.50 M.

Harms, E. Psychologie und Psychiatrie der Conversion. 8° (120 S.) Leiden 1939, A. W. Sijthoff.

Hefele, H., Geschichte und Gestalt. 8° (361 S.) Leipzig 1940, Hegner. Geb. 8.50 M.

Hölder, H., Grenzfragen naturwissenschaftlicher Forschung. 8° (46 S.) Stuttgart 1941, Enke. 2.50 M.

Jahrbuch für christliche Kunst 1940. gr. 8° (80 S.) München 1940, Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst.

Jung, C. G., u. K. Kerényi, Das göttliche Kind. gr. 8° (124 S.) Amsterdam 1940, Pantheon-Verlag.

Kirschweng, J., Lieder der Zuversicht. 8° (56 S.) München 1940, Alber. Geb. 2 M.

Linzen, K., Im Glockenschlag des Jahrhunderts. 8° (176 S.) München 1940, Alber. Geb. 3.50 M.

Losskij, N., Psychologie des menschlichen Ich und Psychologie des menschlichen Körpers. 8° (33 S.) Prag 1940, Forschungsgesellschaft.

Michels, J., Flammen im Emscherbruch. 8° (304 S.) München 1940, Alber. Geb. 4.80 M.

Müller-Blessem, H., Requiem. 8° (108 S.) München-Gladbach 1940, Kühlen. Geb. 2.85 M.

Oberschall, M., Magyarországi Miseruhák. 8° (32 S.) Budapest 1937, Nyomido.

Overmann, A., Die kirchlichen Baudenkmäler des Kreises Olpe i. W. 2. Teil. 8° (157 S.) Attendorn 1940, Frey.

Pareyson, L., La Filosofia dell' Esistenza e Carlo Jaspers. 8° (XXIV u. 310 S.) Napoli 1940, L. Loffredo. 20 Lire.

Ponten, J., Der Zug nach dem Kaukasus. 8° (264 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. 4.80 M.

Schaumann, R., Die Übermacht. 8° (160 S.) München 1940, Alber. Geb. 3.20 M.

Sacher, Fr., Der Guckkasten. 8° (96 S.) München 1940, Alber. Geb. 1.80 M.

Schüller, S., Neue christliche Malerei in China. 8° (96 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. Kart. 2.85 M.

Stroisch, Fr., Über die weltanschaulichen Grundlagen der Gerechtigkeits-Idee bei Platon. 8° (62 S.) Leipzig 1940, Meiner. 3.60 M.

Tilmann, Kl., Das Anliegen der volksliturgischen Arbeit 8° (16 S.) Recklingshausen 1940, Paulusverlag. Kart. 0.50 M.

Weisgerber, A., Studien zu Nikolaus von Verdun. 8° (158 S.) Bonn 1940, Röhrscheid.

Weismantel, L., Venus und der Antiquar. kl. 8° (162 S.) Mainz 1940, Grünewald. Geb. 3.80 M.

— Der Wahn der Marietta di Bernardis. kl 8° (81 S.) Mainz 1940, Grünewald. Geb. 2.80 M.

— Jahre des Werdens. 8° (270 S.) Berlin 1940, Bong. Geb. 5.80 M.

Wieman, B., Lebensring. Eine Symphonie. 8° (112 S.) München 1940, Alber. Geb. 3 M.

Winkler, J., Im Schoß der Welt. 8° (358 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. 5.75 M.

Winterswyl, L. A. u. F. Messerschmid, Die Gemeindegesänge der heiligen Messe. 8° (44 S.) Würzburg 1940, Werkbund Verlag. 1 M.

Wolf, G. J., Deutsche Malerpoeten. gr. 8° (124 S.) München, Bruckmann. Kart. 4.80 M., geb. 6 M.

Auch 1941
Christschallplatten
von
Felix Kayser Breslau 1
Katalog kostenlos

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos
Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, Bernkastel-Kues 1
Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen Mosel

Bücher für die Erstkommunion

Neuerscheinung!

Änne Herbrand-Nuelen

Der Heiland klopft an

Lebenswahre Erzählungen und Gebete im Anschluß an das Kirchenjahr

176 Seiten, ca. 3 RM.

Die Verfasserin, schon durch eine Anzahl weitverbreiteter Jugendschriften vielen bekannt, hat hier wieder ein feinsinniges Kinderbuch geschaffen. Der Reichtum des Kirchenjahres wird durch Erklärungen zu den drei großen Festkreisen — in lebensnahen Erzählungen, Legenden, Gedichten und Gebeten — den Kindern leicht verständlich und eindrucksvoll nahegebracht. Das Buch eignet sich vorzüglich als Geschenk zur Vorbereitung auf die erste heilige Beichte und Erstkommunion. Ob 7-, ob schon 14jährig, jedes junge Herz, selbst noch Erwachsene werden reichen Gewinn daraus schöpfen.

Ruth Schaumann

Die Geheimnisse um Vater Titus

Mit vier farbigen Bildtafeln und vielen Federzeichnungen der Erzählerin

110 Seiten. Pappband 3 RM.; Leinen 3.60 RM.

„Wir wünschen dieses Buch vor allen Dingen in die Hand der Mütter und Erzieher. Sie werden sich aus diesem Werk Kraft und Weisheit holen, um die Kommunionkinder in Gebet und Unterweisung auf dem Weg zur Eucharistie zu begleiten. Nur von Jugendlichen und Erwachsenen zusammen wird das Buch in seiner letzten Tiefe ausgewertet werden können."
(Anzeiger für die kath. Geistlichkeit Deutschlands)

Johannes Lohmüller

Wenn der Heiland naht

Die Geschichte eines kleinen Frühkommunikanten

Mit Federzeichnungen von M. Teschemacher
90 Seiten. Leinen 2 RM.

Ein echter Junge ist dieser Rudolf, der von Java zu seinen Verwandten nach Deutschland geschickt wird, wo er zur ersten heiligen Kommunion geführt werden soll. Es ist spannend, zu verfolgen, wie der Kleine am Beispiel des leidenden Heilandes im Kreuzesopfer innerlich entzündet wird.

Durch die Buchhandlungen

Verlag Butzon & Bercker • Kevelaer Rhld.

Jahrbuch für christliche Kunst

„Soll die Größe unseres Glaubens gemessen werden an der Hohlheit und Billigkeit der Fabrikware, die Macht unseres Bekenntnisses an süßlichen und unselbständigen Figuren aus dritter oder vierter Hand und die Inbrunst unserer Gottesliebe an dem Maßstab der Kirche, in der für bequeme Kniebänke mehr aufgewendet wird als für den Altar? Es gibt aber eine Kirchenkunst der Gegenwart, die in ihrer Form sparsam ist, aber klar, unkompliziert, aber gesund, ungeschminkt, aber wahr, herb, aber stark, vital, aber voll Inbrunst. Mitzuwirken, daß diese Kunst ihre volle Entfaltung und Reife bekomme und daß sie der Maßstab werde, an dem wir gemessen werden, das ist nicht die Aufgabe weniger, es muß die Angelegenheit des ganzen deutschen gläubigen Volkes werden."

So schreibt ein Maler der Gegenwart, dessen kirchliche und profane Fresken von einem verantwortungsvollen künstlerischen Schaffen Zeugnis geben.

Die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst

dient der Erfüllung dieser Aufgabe als Kunstverein für Künstler, Seelsorger und Kunstfreunde durch das „Jahrbuch für christliche Kunst", welches mit über 100 zum großen Teil ganzseitigen Abbildungen und einem von Fachleuten geschriebenen Text einen Querschnitt durch das jüngste kirchliche Kunstschaffen in allen deutschen Diözesen gibt. Weitere Leistungen u. a.: Alle 4 Jahre erhält jedes Mitglied im Rahmen der Künstlerförderung der deutschen Gesellschaft für christliche Kunst ein Kunstwerk durch eine Auslosung gratis zugeteilt; kostenlose Beratung in Fragen der kirchlichen Kunst und der christlichen Hauskunst; Veranstaltung von ständigen Ausstellungen und Wanderausstellungen; Förderung einer vorbildlichen deutschen christlichen Kunst unter dem katholischen Auslandsdeutschtum.

Der Mitgliedsbeitrag beträgt jährlich RM. 10.—; Studierende zahlen den halben Mitgliedsbeitrag.

Anmeldungen und Anfragen sind zu richten an die

Geschäftsstelle der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst, München 13, Barerstr. 31

Stimmen der Zeit, hrsg von Th. 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. Br. — Z. Z. gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.G., Freiburg i. Br./Berlin. — Druck: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

ZUM GESPRÄCH ZWISCHEN DEN KONFESSIONEN

Von Max Pribilla S. J.

Bei den ökumenischen, d. h. auf die Einigung der Christenheit gerichteten Bestrebungen sind zwei Entwicklungsstufen wohl zu unterscheiden. Auf der ersten begegnen wir der allgemeinen Sehnsucht des Christenherzens, aus der beklagenswerten und schädlichen Zersplitterung zur Einheit im Glauben und in der Liebe zu gelangen. Diese Sehnsucht hat ihre unversiegliche Quelle und ihre unentrinnbare Verpflichtung im hohepriesterlichen Gebet Jesu Christi und empfängt aus der Not der Zeit immer neue Antriebe. Mitten in dem Jammer der Entzweiung und der durch sie bedingten Leiden ersteht vor dem geistigen Auge das hehre Bild der einen Kirche mit ihrem Frieden und Segen. Darin liegt die Anziehungskraft, die von jeher der Gedanke an die Una Sancta auf christliche „Idealisten" ausgeübt hat. Daher all die herrlichen Zukunftsvorstellungen von der einen Herde und dem einen Hirten, von dem Pastor Angelicus, der — vielleicht erst am Ende der Tage — die aus der Zerstreuung Heimkehrenden mit demütigem, liebevollem Herzen aufnehmen wird. Niemand hat ein Recht, über diese „Idealisten" die Lauge seines Spottes auszugießen. Mag auch der kühne Flug ihrer Gedanken sie weit von dem Bereich nüchterner Wirklichkeit entrücken, mögen auch ihre Pläne und Vorschläge einer kritischen Nachprüfung nicht standhalten und bei der Verwickeltheit der tatsächlichen Verhältnisse unausführbar sein, so entspringt ihre hochgespannte Sehnsucht doch einem tiefen Glauben, der hoffend wider die Hoffnung dem Sieg des Christengeistes über die entgegenstehenden Mächte der Zwietracht vertraut. Als „viri desideriorum" (vgl. Dan. 9, 23; 10, 19) stehen sie vor Gott turmhoch über den matten oder satten Seelen, die sich innerlich mit der Zerspaltung der Christenheit feige abgefunden haben und damit praktisch Christi letzten Willen für nichts erachten, und dies, trotzdem alle Zeichen der Zeit die Christen zur Einigung mahnen.

Die Sehnsucht nach der einen Kirche gehört indes der reinen Sphäre der Möglichkeiten an, die dem Geist und der Phantasie viel freien Spielraum gestattet und die Dinge der Wirklichkeit unberührt läßt. Ein ganz anderes Bild bietet sich aber dem Blick, wenn wir den Bezirk der zweiten Entwicklungsstufe betreten und uns vor die Frage gestellt finden, wie nun in concreto die Einheit der Kirche aussehen soll und welche Wege zu diesem Ziel einzuschlagen sind. Dann stoßen wir sofort auf die scharfen Gegensätze, in denen sich die tatsächlich bestehende Spaltung ausdrückt und spiegelt. Es erfolgt eine Scheidung der Geister, und ein Stimmengewirr tönt uns entgegen, das nicht selten selbst die eifrigsten Christen mit dem Gefühl der Ohnmacht erfüllt, zum Werk der Glaubenseinigung auch nur das geringste beitragen zu können. Ja sogar die Verständigungsarbeit scheint wieder neue Mißverständnisse und Gegensätze zu schaffen. Darum sind alle schwer enttäuscht worden, die von der ökumenischen Bewegung eine baldige Umgestaltung der äußeren konfessionellen Verhältnisse und ein neues Weltzeitalter der Kirchen erwartet haben.

Indem wir unsere Darlegungen bewußt auf das Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus beschränken, müssen wir zunächst feststellen, daß längst nicht alle Katholiken oder Protestanten für das uns hier beschäftigende Anliegen reif und aufgeschlossen sind. Viele sind so sehr an die Tatsache der Spaltung und an die Überzeugung von ihrer Unaufhebbarkeit gewohnt, daß ihnen schon der bloße Gedanke an eine kirchliche Einigung der Christenheit als eine Verstiegenheit und Ungeheuerlichkeit erscheint. Wie es katholische Kreise gibt, die den christlichen Einigungsbestrebungen wenig Teilnahme und Verständnis entgegenbringen, so gibt es protestantische Kreise, die sie trotz platonischer Verneigung vor der Una Sancta geradezu ablehnen und in ihnen eine Gefahr für das reine, unverfälschte Evangelium wittern. Hierhin gehören vor allem die Nachfahren jenes streitbaren Protestantismus, der im Papst den Antichrist sieht und eigentlich nur dann recht lebendig wird, wenn es gegen Rom geht. Ihre Gesinnung läßt sich kurz in die Worte zusammenfassen: „Wir haben nicht das mindeste Interesse daran, daß die Gründe, warum wir Protestanten und nicht Katholiken sind, irgendwie verringert oder abgeschwächt werden." Daneben gibt es hüben und drüben auch viele, die offenbar die konfessionelle Entwicklung der letzten Jahrzehnte innerlich nicht miterlebt haben und denen man es deutlich anmerkt, daß sie nicht recht wissen, wo eigentlich die Glocken hängen.

Bei solcher Sachlage scheint es zweckentsprechend, in aller Schlichtheit und Aufrichtigkeit vor Freund und Feind noch einmal Rechenschaft abzulegen, wie es um die christlichen Einigungsbestrebungen steht und was vernünftigerweise heute ihr Ziel und

ihr Weg sein kann — selbst auf die Gefahr hin, manches wiederholen zu müssen, was ich schon vor Jahren gesagt und geschrieben habe[1].

Doch bevor wir die Unionsarbeit selbst ins Auge fassen, sei auf einige Selbstverständlichkeiten hingewiesen, über die im voraus Klarheit herrschen muß. Was ich hier als Selbstverständlichkeiten bezeichne, sind einleuchtende Wahrheiten und Grundsätze, die sich aus dem Geist des Evangeliums unmittelbar für alle ergeben. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß sie im praktischen Leben der Christen immer erkannt und befolgt werden, wohl aber erkannt und befolgt werden sollten.

Eine Selbstverständlichkeit ist es, daß die Einheit der Kirche im wesentlichen nicht von Menschen, sondern nur von Gott kommen kann. Darum ist das inständige Gebet das erste und wichtigste Mittel der Einigung. Wenn schon die Bekehrung eines einzigen Menschen nicht ohne Gnade möglich ist, wie sollte die Christenheit ohne ein sehr reiches Maß von Gnade den Weg aus der Zersplitterung zur Einheit zurückfinden? Denn jeder Kundige weiß doch, welch ungeheure Schwierigkeiten auf diesem Weg zu überwinden sind. Da Gott bei Ausführung seiner Pläne für gewöhnlich keine Wunder wirkt, sondern der naturgemäßen Entwicklung ihren Lauf läßt, so ist angesichts der tatsächlichen Lage für heute und absehbare Zeit eine dogmatische und verfassungsrechtliche Einigung der getrennten Kirchen nicht zu erwarten, weil die dazu nötigen psychologischen und theologischen Voraussetzungen noch nicht erfüllt sind. Das mag denjenigen protestantischen Theologen zur Beruhigung dienen, die von dem ökumenischen Gespräch eine Störung oder Zerstörung ihrer kirchlichen Gemeinschaft befürchten. Und ferner: Aufforderungen an die Protestanten, in den Schoß der katholischen Kirche zurückzukehren, dürften sich nach Lage der Dinge ebensowohl erübrigen wie Erklärungen der Protestanten, daß sie nicht katholisch werden könnten und wollten. Aber wiewohl die Freunde der Una Sancta alle die Hindernisse ihres Unternehmens sehen und sich auch nicht die Kraft zutrauen, Berge zu versetzen, so lassen sie trotzdem nicht müßig die Hände sinken; denn sie halten es mit Recht für einen innern Widerspruch, wollten sie zwar um die Einheit der Kirche beten, aber die Arbeit für dieses gottgewollte Ziel verweigern. Erst wenn sie alles getan haben, was in ihrer Macht steht, glauben sie das Bekenntnis ablegen zu dürfen, unnütze Knechte zu sein (Luk. 17, 10). Deshalb wollen sie in geduldiger Kleinarbeit Stein für Stein von der hohen Mauer der Vorurteile und Mißverständnisse abtragen, die durch eine jahrhundertelange unglückselige Polemik zwischen den Konfessionen aufgerichtet worden ist. Dabei wissen sie sehr gut, daß zwischen den getrennten Kirchen nicht nur Vorurteile und Mißverständnisse, sondern ernste, tiefgehende Lehrunterschiede und verschiedene Geisteshaltungen stehen. Aber ein Wirken ist nicht deshalb zu tadeln, weil es nicht alles auf einmal erreicht oder sich zum Ziel setzt.

Eine zweite Selbstverständlichkeit ist es, daß die kirchliche Einigung nicht auf Kosten der Wahrheit erfolgen oder erstrebt werden darf. Wirkliche Verständigung kann nur auf sachlicher Wahrheit und Klarheit beruhen. Daher kein Herabgleiten auf die Ebene des Relativismus, der ohne Rücksicht auf die innern Widersprüche alle Konfessionen für rechtmäßig erklärt und gleichwertet! Daher keine sorglose theologische Unklarheit und auch keine Flucht in den Nebel allgemeiner, mehrdeutiger Einigungsformeln! Im Nebel glauben wir vielleicht einander nahe zu sein, aber wir können die Hand des andern nicht finden. Was der anglikanische Bischof Charles Brent[2], der spätere hochverdiente Präsident der Lausanner Kirchenkonfernz, im Jahre 1904 sagte, kann heute als ökumenisches Gemeingut gelten: „Wahrheit ist größer als Einheit. Wahrheit mit Einheit, wenn möglich; — aber Wahrheit um jeden Preis und ohne Einheit, wenn es sein muß." (Man mag auch an Luthers[3] Wort aus dem Jahr 1535 denken: „Verflucht sei die Liebe, die gewahrt wird mit Gefährdung der Glaubenslehre.") Zu dem Grundsatz, daß die Wahrheit, das Offenbarungsgut unter keinen Umständen beeinträchtigt werden darf, bekennt sich ganz besonders die katholische Kirche. Wenn man an der Enzyklika „Mortalium animos" vom 6. Januar 1928 über die Kircheneinigung irgend etwas aussetzen will, so kann es nur dies sein, daß sie die Wahrheitsfrage so stark in den Vordergrund rückt und die psychologisch-taktischen Rücksichten fast völlig beiseite läßt. Wer der Einheit der Kirche dienen will, muß davon ausgehen, daß er nicht etwas wider die Wahrheit, sondern nur für die Wahrheit vermag (2 Kor. 13, 8); denn Gott ist ein Gott der Wahrheit und will, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (Joh. 17, 17; 1 Tim. 2, 4). Je mehr sich die Freunde der Una Sancta mit reiner Liebe zur ganzen Wahrheit erfüllen und auf die siegende Macht der Wahrheit ihr Vertrauen setzen, desto sachlicher und fruchtbarer wird ihre Arbeit werden, desto weiter wird sie von fiebriger, aufdringlicher Betriebsamkeit entfernt sein. Zur Wahrheitsliebe gehört die Gewissenhaftigkeit in der Darstellung des

[1] Vgl. diese Zeitschrift 129 (1935) 155—168; 130 (1935/36) 19—31 528—540; 137 (1940) 148—156.

[2] Vgl. Internationale Kirchliche Zeitschrift (Bern) 1929, 68.

[3] Comment. in Gal. 5, 9; WA 40 II 47. Freilich gilt auch der Satz (Franz von Sales?): „La vérité qui n'est pas charitable, vient d'une charité qui n'est pas véritable."

eigenen Bekenntnisses und die Zurückhaltung im Urteil über fremde Anschauungen. Zur Wahrheitsliebe, die wohl Überzeugungstreue, aber nicht Rechthaberei einschließt, gehört auch die Bereitschaft, das Wahre und Gute bei den andern anzuerkennen sowie Fehler und Irrtümer in den eigenen Reihen zu sehen und einzugestehen.

Eine dritte Selbstverständlichkeit ist es, daß alle Arbeit für die kirchliche Einheit oder die konfessionelle Verständigung nicht gegen das Gewissen, sondern über das Gewissen gehen muß. Zarte Rücksicht auf den jeweiligen Gewissensstand der einzelnen ist geradezu das besondere Charisma, das den Freund der Una Sancta auszeichnen soll. Niemand darf mit List oder Gewalt zu etwas gezwungen werden, was seiner innern Überzeugung widerstrebt, auch nicht zur Wahrheit; denn für jeden Menschen ist das persönliche Gewissen die letzte subjektive Norm und für alle gilt, daß „wider das Gewissen zu handeln nicht sicher und nicht lauter ist". Das ist nicht etwa die „Entdeckung" Luthers, sondern alte katholische Lehre[4]. Freilich sind in der Vergangenheit sehr oft von katholischer wie protestantischer Seite die Gewissensrechte verletzt worden, und das Konto beider Konfessionen ist in dieser Hinsicht so schwer belastet, daß beide Teile gut täten, von gegenseitigen Vorwürfen abzulassen und gemeinsam den Weg in eine lichtere Zukunft zu suchen. Wenn die katholische Kirche heute im Unterschied von der Praxis früherer Jahrhunderte jeden Glaubenszwang ablehnt, so geschieht es nicht deshalb, weil die äußern Verhältnisse die Anwendung der alten Gewaltmethoden verhindern, sondern weil die theologischen Voraussetzungen, die der Inquisition und dem Territorialprinzip („Wessen das Land, dessen die Religion") zu Grunde lagen, inzwischen als unchristlich und der Religion selbst schädlich erkannt worden sind[5]. Kurz und bündig sagt das Kirchliche Gesetzbuch (can. 1351): „Zur Annahme des katholischen Glaubens soll niemand gegen seinen Willen gezwungen werden." Man könnte diese Bestimmung wohl sinngemäß dahin erweitern, daß auch niemand zum Gespräch zwischen den Konfessionen genötigt werden sollte; denn es scheint mir verfehlt und wie ein Versuch am untauglichen Objekt, christliche Kreise, die für die kirchliche Unionsfrage noch nicht oder nicht mehr aufgeschlossen sind, um Verständnis und Mitarbeit immer wieder zu bestürmen. Nur wer den gegenwärtigen Zustand der zerspaltenen Christenheit als gottwidrig, als tiefe Beschämung empfindet, kann mit ganzer Seele für seine Überwindung sein und wirken; wer ihn als normal oder gar als wünschenswert ansieht, steht im letzten Grunde der Una-Sancta-Arbeit verständnislos gegenüber.

Eine vierte Selbstverständlichkeit ist es, daß ökumenische Gespräche nicht nach Art eines offenen oder getarnten Konvertitenunterrichts vor sich gehen dürfen. Es gibt hüben und drüben einen Konvertitenunterricht für solche, die zu einem andern Bekenntnis übertreten wollen, und es gibt auch eine Literatur, die diesem Zweck dient; denn keine Kirche kann das Recht auf Verkündigung oder Mission preisgeben[6]. Die mißlichen Begleiterscheinungen, die sich aus diesem Sachverhalt ergeben, sind unvermeidliche Wirkungen der Glaubensspaltung und des mit ihr gebotenen Kampfes um den rechten Sinn des Evangeliums. Darum auch können die schmerzlichen Konflikte, die nicht selten mit Konversionen verbunden sind, niemand der strengen Verpflichtung entheben, der erkannten Wahrheit Folge zu leisten, wiewohl in der Form der Ausführung weitestgehende schonende Rücksicht zu empfehlen und vor allem reklamehafte Ausbeutung von Konversionen zu vermeiden ist. Jede Kirche hat auf diesem empfindsamen Grenzgebiet Gewinne und Verluste zu verzeichnen; keine entgeht dem Schicksal, an ihrer Pforte ein Kommen und Gehen zu erleben. Aber die ökumenischen Aussprachen haben nicht die Absicht, Konvertiten zu machen. Sie wollen nach einem Predigtwort von Kardinal Faulhaber (3. März 1940) „Brücken der Verständigung und Versöhnung und christlichen Liebe schlagen.... Sie treiben keine Proselytenmacherei im anrüchigen Sinne des Wortes, schon deshalb nicht, weil bei diesen Aussprachen nicht Lehrer und Schüler einander gegenüberstehen, vielmehr die einen wie die andern sich als Schüler dessen bekennen, der im Evangelium Unus Magister, der eine Lehrer genannt wird (Matth. 23, 10)." Darum kann hier jeder sein Licht leuchten lassen. Der Katholik gibt Zeugnis von seinem Glauben, aber auch dem Protestanten steht es frei, von den Errungenschaften der Reformation zu sprechen und seine Einwände gegen die katholische Religion zu erheben. Es verstößt aber nicht gegen den Sinn dieser Aussprachen, wenn der einzelne Katholik oder Protestant bei seiner Beteiligung die innere Absicht hegt, für sein Bekenntnis und dessen richtige Einschätzung zu wirken oder zu werben, vorausgesetzt, daß er sich in seinem äußern Verhalten den „Spielregeln" der konfessionellen Verständigungsarbeit unterwirft und eine aufdringliche Propaganda unterläßt.

Endlich ist es eine Selbstverständlichkeit, daß die Aussprache zwischen den Konfessionen im Umkreis gegenseitigen Vertrauens stattfinden muß. Wo dieses

[4] Näheres über Bedeutung und Bildung des Gewissens vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 201—217 und 110 (1926) 241—259.

[5] Vgl. B. Duhr, Die mittelalterliche Inquisition eine zeitgeschichtliche Erscheinung, in dieser Zeitschrift 117 (1929) 401—413.

[6] Vgl. das über Propaganda Gesagte bei Pribilla, Um kirchliche Einheit (Freiburg 1929) 274—277.

Vertrauen nicht herrscht und nicht erhofft werden kann, wo man in dem andern Partner den falschen Bruder argwöhnt, der unter gleisnerischer Maske schwarze Pläne im Schilde führt, da ist es besser, das ökumenische Gespräch überhaupt nicht zu beginnen; denn es wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das eben ist die große Wende, die durch die ökumenische Erweckung in der Christenheit geschehen ist oder sich vorbereitet, daß wir als Brüder in Christus damit anfangen müssen, voneinander gut zu denken und durch Maßhaltung, Aufrichtigkeit, Diskretion und Takt die alte, harte Eiskruste des Mißtrauens allmählich aufzutauen.

Die Anerkennung und Beachtung dieser fünf „Selbstverständlichkeiten" erhellt und erleichtert den Weg, der zur kirchlichen Einheit als letztem, fernstem Ziel, vorab aber zu einem wirklichen Verstehen führen soll, das ja, wie uns die Psychologen immer wieder versichern, ohne Sympathie nicht möglich ist.

Wer die geistigen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen in der jüngsten Vergangenheit näher verfolgt hat, weiß, daß die besonnene Arbeit für die kirchliche Einheit bzw. die konfessionelle Annäherung sich in einer doppelten Richtung vollzieht. Man kann sie den Weg der Liebe und den des Glaubens nennen. Dem Eingeweihten leuchtet ohne weiteres ein, daß hierbei das berechtigte Anliegen einerseits Stockholms, anderseits Lausannes zum Vorschein und zur Geltung kommt.

Unbeschadet aller Gegensätze im Glauben und in der Kirchenverfassung sind alle Christen auf das Grundgesetz der Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet, dessen hohe, entscheidende Bedeutung Christus der Herr immer wieder durch Wort und Beispiel eingeschärft hat. Dieses Grundgesetz, das Freund und Feind umfaßt, gilt es, schon in der Trennung auf das Verhältnis der Konfessionen anzuwenden und das Ärgernis eines von finsterem Haß geschürten Bruderzwistes durch den heiligen Wetteifer der Liebe zu überwinden. Alles, was an leidenschaftliche Erregung und Verbitterung auch nur in etwa erinnert, ist daher sorgsam fernzuhalten, so daß die Bemühung für die Una Sancta zu einer strengen Schule christlicher Selbsterziehung wird. Das heißt keineswegs, den Akzent von der Lehre ungebührlich auf die Liebe verschieben, sondern vielmehr mit dem gelebten Christentum wirklich Ernst machen und die Liebe walten lassen, soweit es die Verpflichtung gegenüber der Wahrheit nur eben gestattet. Erst recht aber muß unter Christen alles verschwinden, was als Spott und Hohn auf das empfunden wird, was dem andern heilig ist. Spott und Hohn in religiösen Dingen sind übrigens Pfeile, die auf den Schützen zurückschnellen.

Das Gebot der christlichen Liebe ist ein sehr weitgehendes Gebot und hat die Beobachtung der Gerechtigkeit zur unumgänglichen Voraussetzung. Es fordert zunächst, daß die beiden Konfessionen gegenseitig Rücksicht nehmen und in Wort und Tat alles meiden, was die Kluft zwischen ihnen noch vertiefen könnte. Dazu gehört nicht nur die Unterlassung verletzender Äußerungen, sondern auch ein ehrliches Ringen um größte Sachlichkeit und ein gesundes Mißtrauen gegen friedenstörende Gerüchte, die oft mit großer Bestimmtheit auftreten und von Mund zu Mund wandern, ohne daß jemand die Verpflichtung fühlte und sich die Mühe nähme, den wahren Sachverhalt festzustellen. In vielen Fällen würde eine unparteiische Prüfung ergeben, daß konfessionelle Voreingenommenheit eine belanglose Begebenheit entweder entstellt oder maßlos übertrieben hat. Es sind wahre Friedensstifter, die in solchen Fällen sine ira et studio der Sache auf den Grund gehen und den Gerüchten die Wahrheit entgegensetzen.

Der christlichen Liebe genügt aber nicht eine formale Korrektheit, ein schiedlich-friedliches Sichvertragen, sondern weit darüber hinaus können und sollen alle Christen einander als Brüder in Ehrfurcht begegnen und Gutes erweisen sowie zur Behebung sozialer Nöte und zur Verteidigung großer, gemeinsamer Güter zusammenstehen und zusammenwirken. Ein solches Verhalten, das gegenüber den bisherigen Spannungen geradezu eine Revolution der innern Gesinnung bedeuten würde, ändert zwar nichts an den theologischen Gegensätzen, ist aber durch die Entgiftung der ganzen Atmosphäre auch im Hinblick auf die kirchliche Einheit psychologisch und ethisch von größter Wichtigkeit.

Es sind nicht nur die Freunde der Stockholmer Bewegung, die immer wieder auf die Tatgemeinschaft aus dem Geist christlicher Liebe als Weg zur Einheit hinweisen, auch die Päpste haben diesen Weg der Liebe gesehen und empfohlen. So sagt Pius XI. in seiner Josaphat-Enzyklika unter Berufung auf Phil. 2, 2—4, die Einheit der Kirche sei nicht so sehr durch Disputationen oder ähnliche Mittel, sondern durch das Beispiel eines heiligen Lebens und vor allem durch die Werke der Liebe zu fördern[7]. In der Enzyklika „Caritate Christi" vom 3. Mai 1932 mahnt der gleiche Papst alle Christen ohne Ausnahme, mit vereinten Kräften („viribus amice consociatis") den sozialen Übeln der vom Chaos bedrohten Menschheit abzuhelfen und gegen den Ansturm der offenen Gottlosigkeit zusammenzustehen[8]. Diese Mahnung schien dem Papst angesichts der Zeitverhältnisse so dringlich, daß er sie 1937 in der Enzyklika über den atheisti-

[7] AAS (= Acta Apost. Sedis) 1923, 579; vgl. ebd. 1924, 124. Nähere Nachweise bei Pribilla, Um kirchliche Einheit 207 240—247 284 311.

[8] AAS 1932, 178 184.

schen Kommunismus wörtlich wiederholte[9]. Wer daher als Katholik durch Gebet und gutes Beispiel, durch den Erweis christlicher Nächstenliebe und praktischen Zusammenwirkens zur Überbrückung der konfessionellen Gegensätze beizutragen glaubt, darf die Gewißheit hegen, daß er nicht verschwommenen, sentimentalen Vorstellungen oder Gefühlen nachgeht, sondern den klaren Weisungen der höchsten kirchlichen Autorität folgt. Theoretiker der Theologie sollten sich deshalb hüten, diesen „irrationalen" Weg der christlichen Liebe zu übersehen oder gering zu achten. Nicht die Gelehrten, sondern die Heiligen sind die besten Wegbereiter der kirchlichen Einheit.

Während nichts die Christen hindert, die Einheit in der Liebe sofort zu verwirklichen, verliert sich der theologische Weg zur Einheit des Glaubens für menschliche Augen in unübersehbare Ferne. Dennoch muß auch dieser schwierige, steile Weg im Vertrauen auf den Segen des einen Gottes und die Kraft der einen Wahrheit versucht werden. Nur den Anfang des Weges zu beschreiten, ist den heute Lebenden gegeben und aufgegeben, und dieser kann nur darin bestehen, das Gelände zwischen den Konfessionen von dem Gestrüpp überkommener Vorurteile zu säubern und in der Erkenntnis der eigenen und fremden Überzeugung der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen. Erst dann können wir klar sehen, worin die getrennten Kirchen übereinstimmen und worin sie in Wirklichkeit, nicht nur im Sprachgebrauch, voneinander abweichen. Hier nähern wir uns dem Gespräch zwischen den Konfessionen im engern Sinn; die Zielsetzung von Lausanne wird sichtbar.

Die Unfruchtbarkeit so vieler Religionsgespräche in der Vergangenheit erklärt sich zum guten Teil daraus, daß man es unterließ, vor dem Gespräch die theologischen Fachausdrücke und den „status quaestionis", den genauen Stand der umstrittenen Frage, scharf zu umreißen. Man fuhr mit der Stange im Nebel umher, und der leidenschaftliche Eifer, These und Antithese wie unversöhnliche Kämpen herauszustellen, um möglichst schnell und wuchtig zur Widerlegung des „Gegners" übergehen zu können, versperrte den Weg zu einem eigentlichen Verstehen des andern. Im bewußten Gegensatz zu diesem törichten und unchristlichen Verhalten will die ökumenische Bewegung den Christen ein neues Auge und ein neues Ohr leihen. Ihr könnte man als Leitsatz die Regel geben, die Ignatius von Loyola (zur Zeit der Reformation!) im Eingang seines Exerzitienbüchleins für die Auslegung einer fremden Ansicht empfiehlt. Er sagt: „Jeder gute Christ muß bereitwilliger sein, die Worte seines Nebenmenschen im richtigen Sinn zu deuten, als sie zu verurteilen. Vermag man sie nicht zu rechtfertigen, so frage man, wie er sie verstehe, und versteht er sie im verkehrten Sinn, so bemühe man sich, ihn in freundlicher Weise aufzuklären. Gelingt dies nicht gleich, so lasse man trotzdem kein passendes Mittel unversucht, damit er sie richtig verstehe und so die Möglichkeit habe, sie zu rechtfertigen." Solche Gesinnung, die sich nicht an einen einzelnen, vielleicht verfehlten Ausdruck klammert, sondern in das Wesen einzudringen trachtet, nicht auf Demütigung eines „Gegners", sondern auf den Sieg der Wahrheit bedacht ist, sichert dem ökumenischen Gespräch die reine Absicht, die Ruhe und Würde eines heiligen, gottgewollten Werkes.

Nicht ein Streitgespräch, sondern ein wahrhafter und wahrhaftiger Gedankenaustausch ist das Ziel und bestimmt die Methode der ökumenischen Aussprachen. Das Gespräch kann und darf daher auch nicht mit Forderungen an den andern beginnen. Man stelle also nicht etwa als Vorbedingung auf, daß der Katholik das Tridentinum und Vatikanum preisgebe oder der Protestant sich von Luther lossage. Wohl aber ist ein geeigneter Gegenstand der Beratungen, was nun der wirkliche Sinn der Tridentinischen oder Vatikanischen Beschlüsse ist und worin das wirkliche Anliegen Luthers bzw. des heutigen Protestantismus besteht. Erst wenn darüber Einstimmigkeit geschaffen ist, läßt sich ermessen, ob hier unüberbrückbare Gegensätze oder nur Abschattungen in der Auffassung oder dem sprachlichen Ausdruck vorliegen. Dabei wird sich merkwürdigerweise herausstellen, daß die unmittelbare Wirkung der christlichen Einigungsbestrebungen diese ist, auf beiden Seiten ein klareres Selbstverständnis herbeizuführen. Indem Katholizismus und Protestantismus einander begegnen und vergleichen, beleuchten sie sich gegenseitig. Es kommt nun alles darauf an, daß beide im rechten Licht gesehen werden.

Es ist nicht leicht, ein richtiges Bild eines fremden Bekenntnisses zu gewinnen und einem Fremden das eigene Bekenntnis so darzustellen, daß das Echo in dem andern, wenngleich nicht Zustimmung, doch ein Verstehen ist. Dazu wird es oft notwendig sein, die eigene Auffassung erst in die Sprache oder den Sprachgebrauch des andern zu übersetzen. Jedem Theologen, der in den letzten Jahrzehnten hellhörig am Gespräch der Konfessionen teilgenommen hat, muß es bewußt geworden sein, wieviel es in dieser Hinsicht noch zu lernen gibt.

Jeder Mensch, ob Katholik oder Protestant, Theologe oder Laie, muß sich in Demut überzeugt halten, daß er selbst nicht den ganzen Umkreis der Wirklichkeit überschauen und beurteilen kann, und daß deshalb seine Einsichten der Ergänzung und Berichtigung durch die Einsichten anderer fähig und bedürftig sind. Das gilt auch für den einzelnen Katholiken und den einzelnen katholischen Theo-

[9] AAS 1937, 102.

logen. Nicht ohne große Weisheit ist es von der Vorsehung so geordnet worden, daß es keinen Theologen gegeben hat, gibt und geben wird, der alles weiß und alles richtig weiß. Darum darf der Katholik seine persönlichen Anschauungen oder Erklärungen nicht ohne weiteres mit der Lehre seiner Kirche gleichsetzen. Zeigt doch die Geschichte der Theologie und der Konzilien, daß in der katholischen Kirche nicht selten jahrhundertelang heiß gerungen wurde, ehe ein Dogma seinen reinen katholischen Ausdruck fand. Diese Erfahrungstatsache enthält einen bedeutsamen Wink für den Katholiken, der sich an ökumenischen Gesprächen beteiligt. Er muß in selbstlosem Dienst, inständigem Gebet und unablässigem Studium so tief in den katholischen Glauben eindringen, daß er nicht mehr die Stimme der Menschen, sondern nur noch die Stimme der Kirche vernimmt und wiedergibt, die da ist die „Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15). Nur diesem Glauben ist der Sieg verheißen (1 Joh. 5, 4). Nur von hier aus kann der Katholik und entsprechend der Protestant zutreffend ermessen, ob und wo Verständigungsmöglichkeiten zwischen ihnen vorhanden sind. Die Beachtung dieser Regel ist deshalb so wichtig, weil die katholische Lehre, wie sie landläufig dargestellt wird oder in der Volksfrömmigkeit sich kundgibt, Verengungen und Verkrustungen aufweist, die ihrer katholischen Weite und Tiefe widersprechen und die interkonfessionelle Verständigung nicht wenig erschweren. Auch von der katholischen Lehre gilt: Nur an ihren Quellen fließen die Wasser ganz rein. Und außerdem: In der katholischen Kirche bleibt neben dem dogmatisch festgelegten Bereich ein weiter Spielraum für freie Anschauungen, so daß sie auch wachen, aufgeschlossenen, vorwärts gerichteten Geistern eine Heimat sein kann.

Eben deshalb ist es auch nicht richtig, wenn man die katholische Losung für die Unionsfrage als eine Aufforderung versteht, hinter die Reformation zurückzugehen. Das hieße ja das Rad der Geschichte zurückdrehen wollen und wäre eine einfache Rückkehr zur spätmittelalterlichen Kirche, deren Mißstände Gott im Strafgericht der Reformation gerächt hat. Nein, die katholische Kirche der Zukunft wird trotz der Unveränderlichkeit ihres Wesens anders ausschauen als die der Vergangenheit; in ihr werden auch die heilsamen Lehren und Läuterungen zur Geltung kommen, die Gott ihr durch den Protestantismus hat zuteil werden lassen.

Für den ökumenischen Gedankenaustausch ist auch die neuerliche Mahnung des gegenwärtigen Papstes an die katholischen Theologen bedeutsam, die katholische Lehre in klarer, durchsichtiger Sprache unter Meidung aller Absonderlichkeiten darzulegen, wie es immer Sitte und Brauch der katholischen Kirche gewesen sei[10]. Die Anleihen katholischer Theologen bei den verschrobenen Stilarten fremden Ursprungs haben sich auch für das Gespräch zwischen den Konfessionen als wenig glücklich erwiesen.

Was nun den Protestantismus anlangt, so kommt auch hier alles darauf an, seine heutige Lehre und Haltung richtig zu erkennen. Der Protestantismus ist, abgesehen von seiner antirömischen Grundhaltung, in vielem über die Reformatoren hinausgeschritten, und die Fragestellungen des 16. Jahrhunderts, mögen sie in den theologischen Handbüchern noch so sorgsam konserviert werden, sind weithin nicht mehr die des 20. Jahrhunderts. Als Ganzes betrachtet, ist der Protestantismus schon seit langem eine „complexio oppositorum", eine Vereinigung von Gegensätzen, die sich auszuschließen scheinen, eine Vereinigung, die doch alles in den Schatten stellt, was man in dieser Hinsicht der katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht hat. Daher muß man bei der Formel „Wir Protestanten" immer genau zusehen, welche Gruppe oder Richtung in dem vielstimmigen Chor des Protestantismus sich jeweils zu Wort meldet. Und es ist ein Irrtum, zu glauben, daß eine Beweisführung, die Luther trifft, ohne weiteres auch den ganzen heutigen Protestantismus treffen würde. Darum sind Schlüsse von der Vergangenheit auf die Gegenwart nur mit großer Vorsicht zulässig; denn für die meisten der jetzt lebenden Protestanten ist Luther eine Stufe, kein Ende.

In einem aber sind die Protestanten Luther durchgängig treu geblieben: sie sehen immer noch die katholische Kirche mit seinen Augen. Das nimmt ihnen den unbefangenen Blick für die Wirklichkeit dieser Kirche. Selbst ihre eigenen unmittelbaren Beobachtungen unterstellen sie den Beurteilungen, die ihnen — durch den herkömmlichen Religions- und Geschichtsunterricht — von Luther her überliefert sind. In dieser religiösen Erziehung von Jugend auf, nicht in bösem Willen, liegt die ungeheure Schwierigkeit für den Protestanten, die katholische Kirche aus ihren eigenen Lehren und Werken und nicht durch fremde Brillen kennen zu lernen. Hier muß behutsam und geduldig das Gespräch zwischen den Konfessionen seine klärende Aufgabe erfüllen.

Der Augenblick dazu ist um so günstiger, als die Fragen, die zwischen Katholizismus und Protestantismus stehen, jetzt in ungeahnter Weise neu aufgebrochen sind und von führenden protestantischen Theologen ihre Überprüfung im Licht der Heiligen Schrift gefordert wird. So schreibt z. B. der Theologieprofessor Emil Brunner, indem er die Arbeit des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament (Stuttgart, Kohlhammer) zusammenfaßt: „An den Resultaten des ThW gemessen, er-

[10] AAS 1939, 248.

weisen sich einige der klassischen theologischen Lehren unserer Glaubensväter als nur sehr bedingt biblisch.... Manches, was in Jahrhunderten zum unumstößlichen Dogma erstarrt war, ist jetzt neu in Fluß geraten und manche der bisher feststehenden Sätze sind bereits als unhaltbar erwiesen worden. Eine so zentrale Lehre wie die von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist durch das ThW ein für allemal dagegen geschützt, daß ihre Fassung durch die Reformatoren einfach mit der des Apostels Paulus selbst identifiziert wird."[11] Die Entwicklung des Lebens und der Forschung ist am Protestantismus nicht spurlos vorübergegangen. Vier Jahrhunderte einer bitteren Erfahrung haben ihn gelehrt, daß die Heilige Schrift allein die Reinheit und Einheit des Glaubens nicht gewährleisten kann, solange die Frage nicht gelöst ist, wer denn über die rechte Auslegung des Evangeliums zu entscheiden hat. Das freie Forschen in der Schrift führt ja nach dem bekannten Spruch dahin, daß jeder in ihr seine Dogmen sucht und findet. Das gleiche gilt für den Artikel 7 der Confessio Augustana, nach dem die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen ist, in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente richtig verwaltet werden; denn er läßt die Grundfrage offen, welche Instanz über das „rein" und „richtig" endgültig zu befinden hat. Damit ist zugleich die Frage nach der Kirche und ihrer Autorität gestellt, eine Frage, die auf dem Protestantismus seit seinen Anfängen lastet, aber in unsern Tagen eine unerhörte Dringlichkeit erlangt und ein neues Verständnis für die Aufgabe der kirchlichen Autorität geweckt hat.

Selbst in der zentralen Frage der Rechtfertigung haben sich die Fronten verschoben. Die alte Auffassung der Konkordienformel (1577), daß der Mensch sich zum Akt der Rechtfertigung „wie Klotz und Stein" verhalte, wird heute praktisch wohl von keinem Protestanten mehr geteilt. Denn wer die Alleinwirksamkeit Gottes verkündet und die Mitwirkung des Menschen gleich Null ansetzt, entzieht zwar dem Verdienst jede Grundlage, macht aber auch den Begriff der Schuld und Strafe sinnlos. Ganz sanft merkt Otto Dibelius[12] an: „So kann man z. B. vielleicht sagen, daß die evangelische Kirche den Satz, daß der Mensch nicht durch eigene Werke und eigene Leistung selig werden kann, sondern nur durch Gottes Gnade, ein klein wenig stärker hervorhebt, als er im Neuen Testament, wenn man es als Ganzes überblickt, hervorgehoben ist." Wird das Steuer um dieses „klein wenig" zurechtgedreht, so wäre damit ein großer Fortschritt auf dem Weg der konfessionellen Verständigung erreicht, zumal da das Tridentinische Konzil die Rechtfertigung allein aus Gnade, mit der freilich der Erwachsene mitzuwirken habe, in klarster Weise lehrt.

Über diese Fragen und ähnliche, wie etwa die neue Wertschätzung der Sakramente und des kirchlichen Amtes bei vielen Protestanten, kann das Gespräch zwischen den Konfessionen mit Nutzen geführt werden. Freilich wird das eine mühsame Arbeit auf weite Sicht sein. Wem aber der Ausblick auf die Langwierigkeit dieses Unternehmens den Mut rauben möchte, es zu beginnen, der möge bedenken, daß zum Glück der gemeinsame Besitz der Heiligen Schrift, gesunder Menschenverstand und eine Art Ahnungsvermögen für die wahre Lehre Christi, Gebetsleben und praktische Frömmigkeit Katholiken und Protestanten näher aneinanderrücken, als es die oft überspitzten Formulierungen der Theologen vermuten lassen. Ja alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß bei der Annäherung der Konfessionen den theologischen Untersuchungen eine zwar notwendige, aber doch nur untergeordnete Rolle zukommen wird.

Die Natur der Aufgabe, die dem Gespräch zwischen den Konfessionen im engeren Sinn gestellt ist, entscheidet auch die Frage, wer an diesem Gespräch teilnehmen soll. Wenn unterschiedslos jeder Christ ohne Ausweis durch Kenntnisse und Erfahrungen als Partner zugelassen würde, ergäbe sich ein unsachliches, uferloses Gerede, das nur Verwirrung stiftete. Zwar berichtet Gregor von Nyssa von den Christen seiner Zeit, daß sie auf den Märkten und Straßen über „homousios" und „homoiusios" gestritten hätten[13]. Aber ein großer theologischer oder kirchlicher Gewinn ist schwerlich aus diesen Gesprächen der Märkte und Straßen entstanden. Die interkonfessionelle Aussprache setzt nicht nur gründliche theologische und geschichtliche Kenntnisse voraus, um Rede und Antwort stehen zu können, sondern auch viel Erfahrung und Takt, um die Irrwege, Fehler und Anstöße der Vergangenheit zu meiden. Es kommen also hier — im militärischen Vergleich gesprochen — vorab nur Pioniere und kleinere, wohlausgebildete Vortrupps in Frage, während man die große Masse des Kirchenvolkes mit den theologischen Diskussionen nicht behelligen soll. Dadurch werden die ökumenischen Aussprachen auch am sichersten etwaigen Bedenken maßgeblicher kirchlicher Stellen entgehen;

[11] In der Bücherbeilage zu Band IV, 13. Lieferung des Theologischen Wörterbuchs (August 1940).

[12] Bericht von der Kirche (Berlin 1941, Furche-Verlag) 106. Der protestantische Theologieprofessor Fr. Loofs urteilt in seiner „Dogmengeschichte" (Halle [4]1906, S. 769): „Luther hat eine von Unklarheiten freie objektive Lehre von der Rechtfertigung nicht zu formulieren vermocht." Der Lutherforscher Th. Brieger, ebenfalls protestantischer Theologieprofessor, bemerkt in seiner Schrift „Martin Luther und wir" (Gotha [2]1918, S. 6) ganz allgemein: „Luther selbst hat seine religiösen Ideen nicht rein dargestellt."

[13] De Deitate Filii et Spiritus Sancti; MG 46, 557.

denn solchen Bedenken nach Möglichkeit vorzubeugen, muß die Sorge aller sein, denen die Einheit der Kirche am Herzen liegt.

Es soll aber auch keiner an diesem Gespräch sich beteiligen, der nicht warten kann. Alles stürmische Drängen fördert nicht die Annäherung, sondern die Entfremdung, weil es dem Mißtrauen neue Nahrung gibt. Es scheint, daß dem durch die Technik verwöhnten modernen Menschen das Warten besonders schwer fällt. Und doch lehrt schon das Beispiel der Natur, daß alles, was wirklich wächst, geraume Zeit zur Entwicklung braucht. Zumal auf dem religiösen Gebiet kann man das Reifen der Früchte nicht beschleunigen, indem man eine Lampe darunter hält. Große, richtige Ideen setzen sich durch das Eigengewicht ihrer Gründe durch und bedürfen gar nicht so sehr der menschlichen Nachhilfe.

Endlich soll jeder, der an ökumenischen Gesprächen teilnimmt, nicht nur einen klaren Verstand, sondern auch ein warmes Herz mitbringen. Diese Gespräche dürfen nicht in der eisigen Kälte und lauernden Spannung einer peinlichen Gerichtsverhandlung stattfinden. Inquisitoren sind keine geeigneten Führer auf dem Weg zur Una Sancta. Denn hier geht es um Fragen, die tief in Gewissen und Leben eingreifen und wie eine große Not auf den Seelen brennen. Das lebhafte Bewußtsein um diesen Sachverhalt muß Gedanken, Mienen und Worte aller Beteiligten bestimmen und mit dem apostolischen Geist erfüllen, die Wahrheit zu wirken in der Liebe (Eph. 4, 15). Darum sagt Pius XI., daß solche Aussprachen im Geist brüderlicher Liebe stattfinden müßten (AAS 1924, 491). Um aber die Fremdheit und Befangenheit im gegenseitigen Verkehr zu beheben, wird es ersprießlich sein, wenn Katholiken und Protestanten sich auf dem ökumenischen Boden nicht als abwechselnd eingeladene Gäste der andern Konfession begegnen, sondern als gleichberechtigte, aktive Teilnehmer eines völlig paritätisch gestalteten Kreises.

Es bleibt noch ein besonderes Wort zu sagen über die Haltung der Katholiken zur ökumenischen Bewegung. Um die Zeit, als diese Bewegung bei den Protestanten und Orthodoxen in den Kirchenkonferenzen zu Stockholm (1925) und Lausanne (1927) ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht hatte, konnte man bei den Katholiken in Deutschland die wenigen, die damals den neuen Einigungsbestrebungen ein waches und tiefes Verständnis entgegenbrachten, fast an den Fingern abzählen. Die meisten verhielten sich völlig teilnahmlos oder beschränkten sich auf rein negative Kritik. Von protestantischer Seite wurde deshalb schmerzliche und bittere Klage geführt über die Kälte und Gleichgültigkeit der Katholiken, und man bemühte sich — meist vergeblich —, ihre Mitarbeit zu erlangen. Inzwischen hat sich die Lage geändert. Es ist, als ob die Katholiken sich ihrer früheren Versäumnisse bewußt geworden wären und nun mit verdoppeltem Eifer das Versäumte nachholen wollten. Dabei besteht die Gefahr, daß sie jetzt zuviel des Guten tun. Es mehren sich die Berichte, daß protestantische, auch nicht vom antirömischen Affekt beherrschte Kreise sich wegen der katholischen Regsamkeit beunruhigen. Sie fragen sich, was das zu bedeuten habe, wer dahinter stecke und ob etwa der Beginn einer zweiten, in den Methoden der heutigen Zeit angepaßten Gegenreformation im Anzug sei. Man spricht von einem neuen Rom, das nun auf ganz leisen Sohlen komme und die arglosen Protestanten wie müde Vögel in sein Netz zu verstricken suche, so daß zu befürchten ist, daß die Protestanten desto zurückhaltender, mißtrauischer und ablehnender werden, je eifriger und ungestümer die Katholiken die Unionsfrage betreiben.

In Wahrheit herrscht zur Zeit auf der katholischen Seite in Wort und Schrift ein Überangebot, das einerseits zu übertriebenen Hoffnungen, anderseits zu unbegründeten Besorgnissen Anlaß gegeben hat, auf jeden Fall aber das klare Urteil über die tatsächliche Lage nicht erleichtert, sondern erschwert. Schon hat sich der Spott der Sache bemächtigt. Man spricht im Tone der Befremdung oder des Unwillens von den „Una-Sancta-Leuten", gleich als ob es sich um eine merkwürdige Sekte von Schwärmern handelte. Oder man sagt: Dieser oder jener „tut jetzt auch in Una Sancta", als ob es um einen Sport oder eine Mode ginge, während in den christlichen Einigungsbestrebungen doch eines der wesentlichsten Anliegen der ganzen Christenheit zu Worte kommt. Es könnte den zarten Bemühungen um die kirchliche Einheit wirklich nichts Schlimmeres widerfahren, als wenn sie zum Gegenstand der Sensation oder der bloßen Literatur würden. Diese große heilige Sache, bei der es in erster Linie nicht auf Veranstaltungen, sondern auf die Reform der innern Gesinnung ankommt, wird am besten gefördert durch ein stilles, unauffälliges, aber beharrliches Wirken, das in die Tiefe der Seelen hineinstrahlt und sich mit einem Mindestmaß an äußerer Organisation begnügt. Jedes stürmische Vorgehen, das möglichst viele Menschen beizieht oder auch beunruhigt, würde — wie immer der Übereifer — mehr schaden als nützen.

Die ökumenische Frage ist, wie der protestantische Theologieprofessor M. Doerne[14] richtig bemerkt, für alle christlichen Kirchen eine Gewissensfrage, der sie sich ohne schwere Verletzung ihrer Pflicht nicht entziehen können. Das hohepriesterliche Gebet Christi muß erfüllt werden, es kann aber nur erfüllt werden, wenn die tiefe Kluft, die

[14] Luthertum (Leipzig 1938) 97—113.

im 16. Jahrhundert aufgerissen wurde, sich wieder schließt, mag auch für den Protestanten „die Einigung mit der heutigen Papstkirche jenseits aller faßbaren geschichtlichen Horizonte“ [15] liegen. Wir müssen eben im Glauben an Christi Wort vertrauen, daß Gott Wege kennt, die unserer menschlichen Einsicht verborgen sind. Damit werden die Christen allerdings vor die Aufgabe gestellt, zwei schwer zu vereinigende Dinge zu vereinigen: die Kraft zum Handeln und den langen Atem zum Warten, bis die Zeit erfüllt ist. Aber auf dem steilen Kreuzweg, der zur einen Kirche Christi führt, gibt es nicht nur Verzögerungen, Enttäuschungen und Rückschläge, sondern auch herrliche Erleuchtungen und wunderbare Tröstungen, die für alle Mühen und Opfer reichlichen Ersatz bieten. Ist es doch schon ein großer Trost, daß Gott mitten in den Schrecken und Leiden der Kriege und Revolutionen die trübgewordenen Augen der Christen wieder hellsichtig gemacht hat für das hohe Ideal der einen Kirche und uns damit einen offensichtlichen Beweis gibt, daß seine Vorsehung auch in der aufgewühlten Gegenwart über der Christenheit wacht. Im übrigen aber möchte ich abschließend noch einmal an die besonnenen Worte erinnern, die Erzbischof Söderblom mir unter dem 28. September 1929 schrieb: „Für die Kircheneinigung soll man beten und arbeiten, als ob sie uns von Gott bald gegeben werden könnte. Zugleich muß man immer wissen und denken, daß die Kirche Gottes mit Jahrhunderten und Jahrtausenden rechnet und daß kein unweiser Eifer die Reinheit und Gründlichkeit der Arbeit schädigen darf.“

[15] Ebd. 106.

DIE GRUNDTÖNE IM HISTORISCHEN BILD KAISER JULIANS (361—363)

Von Julius Wolf

Die bereits stattliche Reihe neuerer geschichtlicher Biographien, die der bevorzugten Neigung der heutigen Geschichtswissenschaft für das Wirken der Einzelpersönlichkeit auf den Gang der Geschichte ihr Entstehen verdanken, ist nun durch Hermann Rinns formvollendete Übersetzung des 1930 erschienenen Buches „La Vie de l'Empereur Julien“ des Philologen und Religionsgeschichtlers Joseph Bidez von Gent wertvoll bereichert worden [1]. Diese neue Darstellung des Kaisers Julian ist das Ergebnis einer langjährigen Forscherarbeit, die das viel umstrittene Bild des Apostaten von den Übermalungen befreit hat, die das Urbild durch der „Parteien Gunst und Haß“ oft bis zur Verzerrung entstellt hatten, woran zum nicht geringen Teil eine kritiklose Romanliteratur die Mitschuld trägt [2]. Bei aller Deutlichkeit der nun wieder sichtbar gewordenen Linien und bei allem tiefen Wissen um Zeit und Menschen von damals vermißt man jedoch die volle Auswertung dieser sorgfältig gesammelten Erkenntnisse und möchte wünschen, daß die Grundfragen der julianischen Zeit in ihren historischen Zusammenhängen noch kräftiger hervorträten. Es soll daher in den folgenden Zeilen versucht werden, die Ergebnisse der Forschung Bidez' vor allem im Hinblick auf die Wurzeln des heidnischen Vorstoßes, dessen Vollstrecker Julian wurde, und auf seinen Mißerfolg zu einer strafferen Gesamtschau zusammenzufassen.

Der ganze Fragenkomplex, der dieses Geschehen umrankt, entwirrt sich erst dann, wenn man darin einen Abschnitt der großen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Antike sieht. In diesem Vorgang liegt aber ein grundsätzliches Problem. Das Gesamturteil des Historikers hängt nämlich von der Frage ab, ob diese beiden Geistesmächte in einem unüberbrückbaren Gegensatz zueinander stehen, oder ob in ihnen die Möglichkeit zu einer Hinordnung aufeinander gegeben war. Die Antwort findet sich in der Grundhaltung des Christentums, die unzweideutig aus der Areopagrede des Apostels Paulus spricht (Apg. 17, 22—31). Was dieser dort zu den Athenern sagt, stammt aus demselben Geist, der Christus zu den Juden sagen läßt, er sei gekommen, das Gesetz und die Propheten nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen. Das Christuswort „zu den Alten wurde gesagt, ... ich aber sage euch“ gilt auch für die Antike. So tritt denn das Christentum in den zeitlichen Bereich, den die Antike verkörpert, und setzt sich mit ihr auseinander, nicht zerstörend, sondern erfüllend. Es überwindet jene Stufe im Aufstieg der antiken Menschheit zur Erkenntnis Gottes und seiner Weltordnung mit allen sich daraus für die sittliche Gestaltung des menschlichen Lebens ergebenden Folgerungen, bis zu welcher die Antike aus eigener Kraft ohne göttliche Offenbarung gelangen konnte, und hat endgültig an die Stelle des Menschen Gott als das Maß der Dinge gesetzt. In diesem Geiste fortfahrend, hat dann die Logosspekulation der alexandrinischen Theologen, von griechischer Philosophie befruchtet, das Christentum befähigt, die Samenkörner der göttlichen Weisheit überall dort, wo sie im antiken Denken Wurzel gefaßt und hohe

[1] Joseph Bidez, Julian der Abtrünnige (München 1940, Georg D. W. Callwey).

[2] Es sei hier bloß auf den seinerzeit viel gelesenen Roman von Mereschkowski, „Julian Apostata“, hingewiesen. Auch Ibsens Drama „Kaiser und Galiläer“ ist stark verzeichnet.

menschliche Werte geschaffen haben, zu sammeln, zum Ausbau von Lehre und Dogma zu verwerten und am Ausgang des Altertums als wertvollstes Kulturerbe der abendländischen Menschheit weiterzugeben.

Wer da noch einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Antike und Christentum angesichts dieser geschichtlichen Tatsachen zu erdenken imstande ist, der setzt sich über diese nicht weniger hinweg als der andere, der im Christentum nicht das Neue sieht, sondern nur eines der vielen Mischprodukte aus dem großen Religionssynkretismus der Spätantike. Es kommt natürlich auch sehr darauf an, wie man die Antike sieht. Mit ihren edlen Werten steht sie dem Christentum mit einer natürlichen Aufgeschlossenheit gegenüber. Die vielerlei Gestalten allerdings, die sie im Lauf der Zeit angenommen hat, haben immer dazu verleitet, vor einem selbstentworfenen, romantischen Wunschbild, das nie ganze Wirklichkeit war, in Klagen über den Verlust der antiken Geistesgüter auszubrechen und sich von ihrer Wiederbelebung in irgend einer Form alles zu versprechen[3]. Dabei macht man sich gar keine Gedanken darüber, was aus der Antike ohne die Erfüllung durch das Christentum geworden wäre, obwohl doch schon die abwegige Entwicklung dessen, was sich noch gegen das Christentum halten zu müssen glaubte, deutlich genug beweisen sollte, daß der Kampf, in den antikes Denken und Fühlen auf seiner letzten Stufe geraten war, trotz seiner zeitweiligen Scheinerfolge von vornherein hoffnungslos sein mußte. Das Christentum hat die Antike vollendet, aber nicht vernichtet, und die Antike konnte nichts Besseres tun, als ihre bleibenden Werte in das Christentum hinüberzuretten. Was übrig blieb, mußte notwendig in seiner eigenen Aussichtslosigkeit zu Grunde gehen.

Dies ist die historisch gegebene Einstellung, nach der sich das Urteil des Geschichtsforschers auszurichten hat, um den Versuch Julians, das Heidentum zu erneuern, in den richtigen Zusammenhang zu stellen. Ist das Heidentum des 4. Jahrhunderts noch ein Gegner mit Erfolgsaussicht, oder hat der heilige Athanasius mit seinem klassischen Ausspruch von dem „Wölkchen“[4] recht, dem er für kurze Zeit weichen mußte? Diese letztere Anschauung ist nur der Ausfluß einer tiefen Überzeugung von der Absolutheit des Christentums in seinem religiösen Kern. So gesehen, ist das Christentum vor einer ernsten Gefahr stets durch seine Unzugänglichkeit gegenüber allem fremden Ideengut bewahrt gewesen und hat Verfälschungen immer von sich aus abgestoßen. Immer ging es ihm in erster Linie um die Reinerhaltung seiner Lehre. Und so liegt auch eigentlich im 4. Jahrhundert der Hauptton auf seinem Kampf gegen den christologischen Irrtum des Arianismus, der durch seine Leugnung der wahren Gottheit Christi das Christentum in seinem Wesen mehr bedrohte als alle heidnischen Götterkulte und philosophischen Spekulationen. In der geistigen Auseinandersetzung war das Heidentum der schwächere Gegner. Darum mußte es auch zu den Machtmitteln des Staates greifen, wenn seine Tatentfaltung Erfolg haben sollte. Sobald nun der Gegner des Christentums seinen Angriff in die staatliche Machtsphäre verlegte — und das war seine ultima ratio —, waren wohl die Träger des Christentums, aber nicht es selbst gefährdet, und der Ausgang des Kampfes hing von der Bewährung der Christen ab.

Bidez stellt in seinem Werk fest, daß im 4. Jahrhundert von verschiedenen Seiten der Versuch gemacht wurde, das Heidentum zu erneuern. In dieses Streben wurde Julian hereingezogen und setzte die herrscherlichen Machtmittel dafür ein. Haben wir jedoch in dem, was Bidez, das Wesen der Sache nicht voll erfassend, „Erwachen des Hellenismus“ nennt, wirklich ein neues Leben zu sehen, das hier dem Heidentum aus seinen alten Wurzeln zuströmt? Die Antwort erfordert zunächst noch eine Überlegung. Wenn die Träger irgend einer Glaubensanschauung zu deren Wurzeln hinabsteigen, so beweisen sie damit, daß sie Kräfte suchen, die ihrer Zeit fehlen, daß diese Zeit nach Abhilfe eines vorhandenen Mangels ruft. Auch die Kirche hat sich stets in Zeiten, die sie in die Gefahr einer Verweltlichung zu verstricken drohten, auf ihr ureigenes Wesen zu besinnen getrachtet. Während sich aber diese die Kraft für ihr Bestehen in der Welt vermöge ihres göttlichen Ursprungs unmittelbar aus der zeitlosen, unerschöpflichen Kraftfülle Gottes holt, dessen Gnade ihr helfend entgegenkommt, suchen andere Verjüngungsversuche einer kranken Menschheit ihre Heilung aus zeitbedingten Verhältnissen und müssen daher schon deshalb unvollkommen bleiben. Sie können in den besten Fällen Teilerfolge erringen, die das Schmerzgefühl des Kranken wohl mehr oder weniger lang zu betäuben, ihn selbst aber nicht restlos auszuheilen imstande sind, mögen nun diese vorübergehenden Blüten wo immer aufleuchten.

Diese Überlegungen lassen auch die eine Seite der Belebungsversuche des Heidentums im 4. Jahrhundert in ihrem Wesen klar erkennen. Aus dem Bewußtsein der Bedrohung durch das erstarkende

[3] Bidez spricht sich über seinen Standpunkt in dieser Frage nirgends in seinem Buch mit voller Klarheit aus. Nur die Stelle (S. 37), an der er von Einrichtungen spricht, „die allen orientalischen Mysterienkulten — seien es nun die Christi (!), der Kybele, der Isis oder des Mithra — gemeinsam waren“, berechtigt wohl zu der Annahme, daß Bidez die Sonderstellung des Christentums in seiner religiösen Umwelt nicht zu sehen scheint.

[4] Überliefert bei Sozomenus 5, 15; Migne 67, 1255.

Christentum rüstet man sich zum Kampf um den eigenen Bestand und erhofft sich neue Kraft durch Schutz und Verlebendigung der alten Götterkulte. Daß dabei die Schwärmerei für die klassische Dichtung der Griechen, vor allem Homers, eine große Rolle spielt, ist für diese Richtung außerordentlich bezeichnend. Man erwartet sich eben die ersehnte Zufuhr neuer Lebenskräfte aus der Ursprünglichkeit der homerischen Naturreligion. Es hat dieses Sehnen eine starke Ähnlichkeit mit dem Ruf, der später in einer entgötterten Welt dann nur noch „Zurück zur Natur!" heißt, im Grund aber das gleiche Kennzeichen einer Verfallszeit ist. Eine überentwickelte Kultur, die aus sich selbst keine Lebenskraft mehr zu schöpfen vermag, sucht einen Ausweg durch die Rückkehr zu einfacheren Anschauungen. Die Belebung der alten Götterkulte fußt aber in der Besinnung auf eine Entwicklungsstufe, die in ihrer Zeitbedingtheit schon längst von der griechischen Philosophie selbst überwunden war. Das Künstliche an dieser ganzen zeitwidrigen Richtung läßt sich nicht übersehen. Wie hätte sie sich durchsetzen sollen, wenn sie nicht einmal imstande war, sich aus den Überwucherungen zu befreien, die seit Jahrhunderten das immer stärkere Eindringen des ganzen orientalischen Götterhimmels mit all seinen Vermischungen und Umbildungen der einzelnen Göttergestalten hervorgerufen hatte? Die Kulte der Isis, der Kybele, der Astarte, des Serapis, der syrischen Baalim und wie sie alle heißen mögen, hatten noch immer im ganzen Reich eine gleichstarke Anhängerschaft wie die Kulte der alten griechischen Götter. Dazu kamen noch die vielen Formen der Mysterienreligionen, die mit der einfachen Gestalt der homerischen Religion gar nichts zu tun hatten. Weiter fiel es schwer ins Gewicht, daß diese Götterverehrung gerade damals in einem gleichfalls künstlichen Gebilde, erdacht durch die Philosophie dieser Zeit, einen starken Rückhalt fand.

Der führende Kopf ist hier der syrische Theosoph Jamblichos, der dem Neuplatonismus, zu dem er sich bekannte, jene entscheidende Wendung gab, deren Wirkung bis zum Ende dieser Richtung andauerte. Seine Lehre faßt die Vielheit des Denkens und Fühlens heidnischer Religiosität zu einer zwitterhaften Einheit zusammen, in der das gesamte theologische Denken aller antiken Philosophenschulen und die religiöse Verehrung sämtlicher griechischen und orientalischen Gottheiten, die in eine strenge Rangordnung gebracht werden, ihren Platz finden sollten. Um auch auf weitere Kreise zu wirken, wird sogar die Magik der Mysterienriten mit ihrem Zauberwesen und die Theosophie chaldäischer Orakel in einem hemmungslosen Synkretismus in den Riesenbau eines Pantheons aufgenommen, durch dessen Räume die dichten Nebelschwaden einer krankhaften Mystik ziehen, die auf dem Weg einer mit Ausdauer geübten Beschauung zur Verzückung und durch diese zu der ersehnten Vereinigung mit dem höchsten göttlichen Wesen führen will. So erhofft man aus eigener Kraft Gnade, Heil und Unsterblichkeit zu erreichen. Der Philosoph ist zum Mysterienpriester geworden, und das einst freie Denken griechischer Forschung erstickt hier in einem starren, den Geist des Orients atmenden Dogmatismus, der bedingungslose Unterwerfung unter eine Autorität fordert. Daraus erwartete man also das erneuerte Leben des Heidentums; in Wahrheit hat aber diese letzte Stufe antiker Philosophie, sofern dies noch Philosophie genannt werden kann, den versumpfenden Arm des Stromes antiken Geisteslebens völlig stillgelegt. Das System des Jamblichos, das die gesamte geistige Luft dieser Zeit beherrscht, zeugt wahrlich nicht von einem hoffnungsfreudigen Erwachen zu neuen Kräften, so sehr auch die Anhänger dieser Lehre davon überzeugt sind; es beweist nur die ungeheure religiöse Not einer Verfallszeit, die sich in ihre Gedanken derart versponnen hat, daß sie sich dem Erlösungsgedanken des Christentums nicht mehr erschließen kann.

Dieses Massensystem hat sein Seitenstück in der staatlichen und gesellschaftlichen Entwicklung der Spätantike. Das römische Kaisertum hatte mit Diokletian unter dem dauernden Einfluß orientalischer Staatsauffassung sich zu einem starren Absolutismus geformt, der unaufhaltsam auf dem Weg zur Allmacht des Staates vorwärtsdrängte, die dann im Lauf der Zeit immer mehr die Bereiche der persönlichen Freiheit des einzelnen bedrohte. In dem allgemeinen Einebnungsvorgang, der zu Beginn des 3. Jahrhunderts alle Reichsuntertanen ohne Unterschied ihrer völkischen Zugehörigkeit zu römischen Vollbürgern gemacht hatte, wurden nun notwendig auch die Götter der verschiedenen Völker des Reiches gleichberechtigt. Jamblichos suchte mit seinem Rangsystem, das dem hierarchischen Aufbau des Reichsbeamtentums entsprach, der fehlenden Einheit heidnischen Denkens und Empfindens zu steuern. Der sozialen Vermassung der antiken Menschheit folgte auch die religiöse.

In diesem System hat nun der Belebungsversuch der rein griechischen Götterkulte eigentlich keinen rechten Sinn mehr, da man sich ja des Mystizismus der neuplatonischen Kreise doch nicht mehr ernstlich erwehren konnte. Es sind zwar die Hochschulen des Ostens gewesen, die für den auflebenden Hellenismus eintraten. Doch die Zahl der Professoren der Rhetorik, die den alten Götterglauben zu verteidigen trachteten, war gering gegenüber den Verfechtern der jamblichischen Lehre, und sie führten den Kampf recht lau. Dabei kam man über eine romantische Bewunderung und Verherrlichung all der großen und schönen Schöpfungen griechischer Kunst und Wissenschaft nicht recht

hinaus. Im Grund war man froh, wieder einmal einen willkommenen Stoff für die Übung der rhetorischen Form gefunden zu haben. Gerade damals erreichte ja die Gefahr, in der die griechische Wissenschaft wiederholt geschwebt hatte, ihren Höhepunkt. Die Antike hat immer ein stark betontes Gefühl für die Schönheit der Form besessen, doch standen in ihren großen Schöpfungen Form und Inhalt noch in vollendetem Einklang, da hier ein bedeutender Inhalt die ihm entsprechende Form sich selber schuf. Dieses Verhältnis hatte sich aber in dem Augenblick umgekehrt, als der Inhalt, kraftlos geworden, von der Form überwuchert zu werden drohte. Man berauschte sich am klangvollen Ton der Rede und gab sich dem fast rein musikalischen Genuß eines inhaltsarmen Phrasengeklingels hin. Nicht der Verstand, sondern das Formgefühl war es, an das sich die Rhetoren vor allem wandten und auf dessen sorgfältige Ausbildung sie in ihren Lehrvorträgen den Hauptwert legten. Diese Entwicklung hat ja schließlich zum Untergang der antik-heidnischen Literatur geführt, die durch den Mangel an kräftiger, gehaltvoller Nahrung allmählich absterben mußte.

Die Normen der griechischen Rhetorik hatten zweifellos, besonders hinsichtlich der Erziehung der Denk- und Formkraft, ihre große Bedeutung gehabt. Die Formzucht der griechischen Dialektik läßt sich vom Wesen griechischen Denkens gar nicht trennen. Das fühlen auch die christlichen Theologen des Ostens. Den frühesten Erzeugnissen der christlichen Literatur fehlen sprachliche Schönheit und kunstvoll gegliederter Aufbau, und das hat die heidnische Geisteswelt stets zum Spott gereizt. Von hier aus verstehen wir wohl auch deren ständige Angst vor einem Zurücksinken in Barbarei im Fall eines endgültigen Sieges des Christentums. Die ersten Kirchenväter konnten sich aber zu Beginn der Verkündigung und im Martyrium der Verfolgungen um eine sorgfältige literarische Form nicht kümmern. Nun aber nahm man sich auch dazu Zeit. Wie alle andern hohen Werte der Antike finden auch die gesunden Grundgedanken der antiken Rhetorik im Christentum eine neue Heimstätte. Die Christen hatten durch den eifrigen Besuch der heidnischen Rhetorenschulen bereits eine so hohe Formalbildung erreicht, daß sie selbst die größten Rhetoren unter ihren heidnischen Zeitgenossen weit überragten. Was bedeutete sogar ein Libanios gegenüber der großen Begabung eines Athanasius, eines Basilius des Großen oder eines Gregor von Nazianz, bei denen sich die Verwendung der erlernten Kunstmittel dem dargebotenen Gedankenreichtum maßvoll unterordnete! Daß anderseits auch Christen der in der Rhetorik stets vorhandenen Gefahr der Geschmacksverirrung und des Übermaßes erlagen, darf gewiß nicht verschwiegen werden, doch das sind Einzelfälle, die im Gesamtbild einer geschichtlichen Darstellung nicht überbetont werden dürfen, wie es bei Bidez geschieht.

Das Bild von der Antike, das sich unter den Rhetoren die treuen Anhänger an den alten Götterglauben ausmalten, ist also nur aus der romantischen Verklärung einer Teilansicht gewonnen. Dieser künstliche Bau fußt auf der Überwertung der Form und verwehrt daher der Rhetorik auch die Fähigkeit, aus dieser Sicht Folgerungen zu ziehen, die zur Tat drängen. So bleibt denn dieser hellenistische Romantizismus nur ein neues Prunkmittel für die überkommenen Formen der Rhetorik, und nur Überschätzung könnte darin mehr sehen als eine schöne, aber doch leblose Maske.

Die Grundzüge des heidnischen Erneuerungsstrebens tragen also, wie man sieht, in allem deutliche Kennzeichen eines künstlichen Auftriebes. Der Kreis um Jamblichos lebte zwar in dem Gefühl, als sei nun das religiöse Denken und Fühlen der Antike durch eine Spitzenleistung gekrönt worden. In der Tat war es nur noch das letzte Aufflackern einer Kultur, die sich in ihrem dämonistischen Glauben hoffnungslos verstrickt hatte. Dieser in den Kampf um ihr Bestehen eintretenden Welt stand nun das Christentum in gesunder Lebendigkeit gegenüber. Die Erfolglosigkeit der Verfolgungen des 3. Jahrhunderts und vollends die staatliche Anerkennung durch Konstantin den Großen hatten auch die äußere Lage des Christentums gestärkt und mußten das Heidentum mit wachsender Besorgnis erfüllen. Die Linie der weitherzigen Staatsführung Konstantins verlassend, ging schon Konstantius II. mit seinem Opferverbot gegen das Heidentum vor. Damit trat die staatliche Gesetzgebung in den Kampf ein. Für die Christen war dies das Zeichen zum offenen Angriff. Man stürmte die Tempel, zerstörte sie zum Teil und begann auf ihren Trümmern Kirchen zu bauen. Zutiefst gereizt, holten die Heiden zum Gegenschlag aus. Solche Ausschreitungen hatte Konstantius nicht bedacht und nahm von nun an eine zögernde und schwankende Haltung ein, die durch die ungleiche Beurteilung der Vergehen gegen Ruhe und Ordnung auf beiden Seiten Heiden wie Christen empörte.

So haben wir denn nun die Grundlagen gewonnen, von denen aus Julians Wesen und Wirken bis ins Letzte verständlich wird. Wie alle Menschen seiner Zeit, ist auch er vor eine unausweichliche Wahl gestellt. Wir müssen den Fall Julian als einen unter vielen sehen. Nur seine hohe Stellung läßt ihn heller hervortreten. Seine Entscheidung fürs Heidentum hat ihren letzten Grund in einer Erziehung, die, im Geist der Zeit verankert, nicht imstande war, die starke Mannigfaltigkeit seiner Charaktereigenschaften zu einer ausgeglichenen Einheit zu führen. Was ihm seine Ahnen an seeli-

schen Anlagen vererbt hatten, kam aus drei grundverschiedenen Schichten. Das hat Bidez klar erkannt. Seine Energie und Ausdauer, die später die Grundlage für seine soldatischen Vorzüge boten, verdankte Julian der gesunden Kraft illyrischen Bauerntums, dem sein Großvater Konstantius Chlorus entstammte. Die Begeisterungsfähigkeit für geistige Kultur hatte er von seiner griechischen Mutter Basilina, und seine ausgeprägte Neigung zu Aberglauben und Mystik war das verhängnisvolle Erbe seiner Großmutter, der syrischen Prinzessin Theodora. Mit all dem verband sich frühzeitig ein politischer Ehrgeiz, zu dessen Weckung der dynastische Kampf innerhalb seiner Familie den ersten Anstoß gab. In dem Blutbad, das auf Veranlassung des Konstantius nach dem Tode Konstantins die Verwandten Julians hinwegräumte, verlor dieser seinen Vater und seinen ältesten Bruder; seine Mutter war schon bald nach seiner Geburt gestorben. Das sechsjährige Waisenkind wurde von seinem Vetter Konstantius vom Hof in Konstantinopel verbannt und bis zum 20. Lebensjahr unter strenger Aufsicht gehalten, was auf ihn gemäß seinen eigenen Versicherungen in seinen späteren Schriften einen tiefen und bleibenden Eindruck hinterlassen sollte.

Der Gang der Erziehung und Bildung bewegte sich ganz im Geist der Zeit. Sein erster Erzieher weckte in dem einsamen Knaben mit Geschick die Begeisterung für die Größe des Griechentums durch die Einführung in die Lektüre Homers und anderer griechischer Klassiker. Damit war der erste Grund zu Julians Aufgeschlossenheit gegenüber dem hellenistischen Romantizismus seiner Zeit gelegt. Die erste Bekanntschaft mit Rhetorik und Philosophie machte er zwischen dem 10. und 16. Lebensjahr. Mit einem ungewöhnlichem Lerneifer nahm Julians frühreifer Verstand alle geistige Nahrung in sich auf, die sich ihm bot. Doch allzu sehr sich selbst überlassen, bereitete seine schöpferische Phantasie der mystischen Schwärmerei seiner Epoche den Boden. An der Aufrichtigkeit seiner christlichen Glaubensüberzeugung ist nicht zu zweifeln. Auf das semi-arianische Bekenntnis getauft und gefirmt, nahm er es mit den religiösen Übungen, die ja seinem Hang zur Mystik entgegenkamen, außerordentlich ernst. Er trat sogar in den niederen Klerus ein und ließ sich zum Lektor weihen. Dieser Glaubenseifer beschränkte sich nicht nur auf das Innenleben, Julian hatte auch Sinn für die Ausübung der christlichen Karitas. Die Wirkungen seiner religiösen Erziehung blieben unaustilgbar; er wurde sie auch nach seinem Abfall nicht völlig los.

Die Aufhebung seiner Verbannung (Ende 347) gestattete ihm ein freieres, wenn auch nicht ganz unbeaufsichtigtes Leben. In Konstantinopel hörte er Rhetorik, in Nikomedien verband ihn ein lebhafter brieflicher Verkehr mit Libanios. Die Teilnahme an heidnischen Geheimzirkeln daselbst brachte seine mystischen Anlagen immer mehr zum Keimen. Er spann sich immer stärker in den Zauber der aufregenden Gefühlserlebnisse seiner religiösen Phantasie ein. Ganz im Sinn der neuplatonischen Verzückungsmystik hörte er göttliche Stimmen und schenkte seinen Träumen Bedeutung. Mit zwanzig Jahren vertiefte er sich völlig in die Theurgie des Jamblichos, bis es ihm zuletzt die Magik der Mysterien antat. Das war für ihn das große Erlebnis. Und so fällt er — auch darin ein Kind seiner Zeit — dem scharlatanhaften Treiben eines Maximos von Ephesus zum Opfer. Von ihm ließ er sich in die dortigen neuplatonischen Mysterien einweihen, und damit war sein Abfall vom christlichen Glauben endgültig vollzogen. Nicht Glaubensschwierigkeiten haben also Julian zu diesem Schritt veranlaßt, sondern die durch seine Erziehung nicht in die rechte Bahn geleitete Neigung zu einer Mystik, deren Bann er sich nicht mehr entziehen konnte. Nur noch äußerlich blieb er Christ, um nicht unnötigerweise die Aufmerksamkeit seines kaiserlichen Vetters auf sich zu ziehen.

Das Gefühl, zum Retter der heidnischen Religion ausersehen zu sein, in das er sich nun immer mehr hineinlebte, hatte seine weitere Verankerung in Julians Sonnenglauben, der nur eine der verschiedenen Seiten der damaligen Götterverehrung war. Er entsprach der Neigung zur fortschreitenden Vereinheitlichung der Götterwelt, ihrer Entwicklung vom Polytheismus zum Henotheismus, die schon im 3. Jahrhundert in der amtlichen Erklärung des Deus Sol Invictus zum Reichsgott durch Kaiser Aurelian seine Krönung gefunden hatte. Dieser Sonnenkult hatte eine weitere Stütze einerseits in der jamblichischen Götterhierarchie, in der König Helios, als dessen Abbild die Sonne galt, den obersten Rang unter den überweltlichen Göttern einnahm, anderseits in dem Sonnenkult des iranischen Mithras, der als bevorzugter Gott des Heeres auf die soldatische Natur im Wesen Julians einen großen Eindruck gemacht hatte. Zu alldem kam noch die Sonnenanbetung der illyrischen Ahnen, für die Julian eine besondere Vorliebe zeigte. Auch eine Rede an Helios hatte Julian verfaßt, die sich jedoch wie seine ganze Schriftstellertätigkeit spielerisch in den ausgefahrenen Bahnen seiner Vorbilder bewegte. Die ganze Bedeutung des spätantiken Sonnenkultes erhellt auch daraus, daß ihm das Christentum eine besondere Aufmerksamkeit schenkte, indem es ihn im Sinn der Ausnützung der Formen heidnischer Religiosität für seine Missionstätigkeit durch Christus zu verdrängen bestrebt war. Von daher sind die Ausdrücke „Sonne des Heils" und „Sonne der Gerechtigkeit" wie auch die Verlegung des Weihnachtsfestes auf den Geburts-

tag des Sonnengottes, den 25. Dezember, zu verstehen[5].

Zur Zeit der Tätigkeit Julians als Cäsar in Gallien (351—361) verkettete sich die Überzeugung von seiner religiösen Sendung alsbald mit dem Gedanken einer politischen Berufung zur Rettung des Reiches. Um dieses Zieles willen wird Julian zum Revolutionär. Der Kampf um den Kaiserthron, auf dessen Einzelheiten hier nicht eingegangen zu werden braucht, kam aber infolge des Todes des Kaisers Konstantius II. nicht zur letzten Austragung. In der verhältnismäßig kurzen Regierungsdauer von wenig mehr als eineinhalb Jahren ging nun Julian daran, seine hochfliegenden Pläne zu verwirklichen. Sein Ziel war letzten Endes die Umsetzung des jamblichischen Systems in die Tat. Zunächst sollte der Staat durch die allmähliche Verdrängung der Christen aus dem Staatsdienst seines christlichen Charakters entkleidet werden. Durch das Gesetz vom 4. Februar 362 wurden die heidnischen Tempel ihrer früheren Bestimmung zurückgegeben, aller durch Zerstörung verursachter Schaden sollte durch die Christen ersetzt werden. Die Ausschreitungen, zu denen die Durchführung dieser Verordnung führte, entfesselten nun wieder die menschliche Gemeinheit und weckten den religiösen Fanatismus der Massen. Durch ein weiteres Edikt, das die Rückberufung der durch seinen Vorgänger verbannten Bischöfe befahl, erhoffte sich Julian in Erwartung eines Glaubenskampfes unter den Christen eine beschleunigte Zersetzung des Christentums. Darin hatte er sich aber getäuscht. Die Christen wußten, daß es nun in erster Linie um die Abwehr des heidnischen Angriffs ging, und stellten ihre dogmatischen Streitigkeiten zurück. Julian betrieb nun mit aller Kraft den Aufbau einer Art heidnischer Kirche. Er baute die heidnische Priesterschaft nach dem Muster der Hierarchie des christlichen Klerus auf und versah selbst das Amt eines Hohenpriesters. Dadurch erhielt das Kaisertum Julians eine stark theokratische Prägung. Auch auf karitativem Gebiet, vor allem in der Armenfürsorge und Krankenpflege, dienten die christlichen Einrichtungen zum Vorbild. Wie stark müssen die Nachwirkungen der christlichen Jugenderziehung des Kaisers gewesen sein, und wie lebensschwach erscheinen hier auch wieder die Formkräfte des Heidentums, die aus sich heraus nichts Neues mehr zu gestalten wußten!

Mit dem Rhetoren- und Unterrichtsgesetz vom 17. Juni 362, das die christlichen Lehrer von den Rhetorenschulen entfernte, stellte Julian amtlich die Unvereinbarkeit des rhetorischen Bildungsziels der Zeit mit dem christlichen Glauben fest. Die lernende christliche Jugend sollte von nun an von Lehrern erzogen werden, die an die heidnischen Lehren der Schriftsteller glaubten, die sie im Unterricht zu behandeln hatten. Die unmittelbare Wirkung war zunächst eine starke Empörung unter den Christen. Doch wird die Bedeutung dieses Gesetzes in allen neueren geschichtlichen Darstellungen und so auch von Bidez überschätzt. Ganz abgesehen davon, daß Julian neun Tage später seinen Tod fand, so daß das Gesetz in seinem vollen Umfang nicht zur Auswirkung kommen konnte, hätten die Christen nach dem ersten Sturm der Erbitterung sicher eine Möglichkeit gefunden, ihre Jugend vor der Propaganda der heidnischen „Kirche" zu bewahren. So weit wären sie bestimmt schon gewesen. So läßt die gesetzgeberische Tätigkeit des Kaisers auch hier einen Enderfolg sehr bezweifeln, wenn auch wohl auf den ersten Blick der Friede der christlichen Familie bedroht schien, wo die Jugenderziehung von heidnischem Geist erfüllt war.

Julian mußte auch seinerseits bald erkennen, daß seine Missionstätigkeit nicht recht vorwärts ging. Den breiten Massen war die Spitzfindigkeit der von ihm vertretenen Weltanschauung doch etwas zu hoch. Diese düstere Aussicht hat Julian immer mehr verbittert. Aber sein überspannter Idealismus ließ ihn die Wirklichkeit nicht mehr erkennen. Zur tragischen Wahrheit wird in diesem Zusammenhang Julians eigenes Wort: „Die Unfähigkeit, zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen zu unterscheiden, ist die gefährlichste Form des Wahnsinns."[6] Aber der Weg war nun einmal beschritten, und das Ende wäre wohl wieder einmal eine blutige Verfolgung gewesen, wahrscheinlich mit demselben Mißerfolg wie alle früheren. Bis zum letzten Augenblick blieb Julian seinen Anschauungen treu. Sein Gespräch mit seinen Freunden kurz vor seinem Tod über das kommende Leben und den Adel der Seele beweist das. Denn sein verzweifelter Ausruf bei seiner tödlichen Verwundung: „Helios, du hast mich verlassen!", den dann die christliche Legende in den bekannteren: „Du hast gesiegt, Galiläer!" verwandelt hat, war ja nur ein vorübergehender Gefühlsausbruch, den er sofort überwand.

Daß Julians Absicht, „ein zu sicherem Scheitern verurteiltes Unterfangen" war, hat Bidez richtig erkannt (S. 371), doch wertet er diese Erkenntnis nicht bis ins Letzte aus. Es handelt sich eben mehr als um die Tragik des Mißerfolges eines einzelnen. Die folgende Entwicklung zeigt, daß Julian dem jamblichischen System durch seinen Versuch, es zu verwirklichen, in der Tat den Todesstoß versetzt und so den Sturz der letzten, morschen Stütze des Heidentums beschleunigt hat. Diese Erfassung der

[5] Daß auch Christen wiederholt dem Zauber der Sonnenanbetung verfielen, beweist noch hundert Jahre später die bewegte Klage des Papstes Leo des Großen über die Christen, die im heidnischen Sinn den Sonnenaufgang begrüßten (Serm. 27, 4; Migne 54, 218 f.).

[6] Bei Suidas überliefert (636, 7, Ausgabe von Bernhardy); siehe auch Bidez S. 199.

letzten Zusammenhänge ist der wunde Punkt in der Betrachtungsweise der neueren Geschichtsforschung. Bei aller klaren Erkenntnis des Zustandes, in dem sich das Heidentum der julianischen Epoche befindet, wird die Gestalt Julians noch immer zu wenig aus dem letzten großen Sinn des Christentum-Antike-Problems begriffen. Wer die Umprägung der Antike durch das Christentum in ihrem gesamten Werdegang überblickt, darf sich nicht nur auf die Darstellung des Verzweiflungskampfes einer vergehenden Geisteswelt beschränken, sondern muß auch die positiven Kräfte des Christentums in das Gesamtbild dieser Zeit mehr einbeziehen, als es gewöhnlich geschieht. Die allzu einseitige Betrachtung des sterbenden Heidentums und das Nichterkennen der Absolutheit des Christentums lassen sonst den Sinn dieses Sterbens nicht verstehen. Hier stirbt eben nicht die Antike, da sie in ihrem lebensfähigen Gehalt im Christentum weiterlebt, hier stirbt bloß eine Religionsform, die neben diesem gesunden Aufnahmeprozeß in die höhere Glaubenswelt keine Berechtigung mehr hat.

An diesem Urteil darf auch die Tatsache nichts ändern, daß die Stimmen der christlichen Quellen dieser Zeit die Gefahr größer erscheinen lassen, als sie tatsächlich ist. In ihnen bebt noch zu sehr die Leidenschaft des Kampfes nach. Nur die ganz Großen ahnen hier den letzten Sachverhalt, der heilige Athanasius mit seiner „Wölkchen"perspektive oder der heilige Gregor von Nazianz mit seinem scharfen Blick für den täuschenden Schein des ganzen julianischen Unternehmens, der ihn ausrufen läßt: „Eröffne nur, Julian, eröffne dein Theater! Welchen andern Namen sollte man sonst deinen Tempeln geben?" [7]

[7] Gregor von Nazianz, Orat. IV, 114; Migne 35, 651. Siehe auch Bidez S. 271.

EVANGELIUM IN HEUTIGER SICHT

Von Max Zerwick S. J.

Es ist nur ein kleiner Ausschnitt aus der neueren Evangelienliteratur — vier Markusbücher[1] —, an dem gezeigt werden soll, in welchem Sinn sich der Wandel der Zeiten heute in der Behandlung des Evangeliums geltend macht. Daß es gerade Markusbücher sind, hat einen rein äußern Grund. Bei den zahlreichen Neuerscheinungen zum Markusevangelium wurde schon gefragt, ob vielleicht gerade Markus unserer Zeit etwas Besonderes zu sagen habe. Die Frage ist wohl zu verneinen, allein schon aus dem Grund, daß das Eigengut des Markus nur etwa ein Zwanzigstel seiner ohnehin geringen Stoffmasse ausmacht. Auf protestantischer Seite wird im allgemeinen Markus bevorzugt, weil er als der älteste und ursprünglichste Bericht gilt. Auf katholischer Seite scheint sich in jüngster Zeit der Sinn geschärft zu haben für den Stimmungswert, den der Markusbericht als Petrusevangelium hat. Was in dieser Markusliteratur geschrieben wird, meint, soweit sie nicht Spezialliteratur ist, weniger Markus als das Evangelium. Es ist der mächtige Zug zur Heiligen Schrift, der zu erhöhter Beschäftigung auch mit dem Markusevangelium geführt hat. Daher denn unsere erweiterte Fragestellung: Wie spiegelt sich unsere Zeit in der Art, wie man das Evangelium an die Menschen von heute heranzubringen sucht? Wenn wir dabei zuerst und vor allem zwei nichtkatholische Werke befragen, so deshalb, weil sich — wenn es erlaubt ist, das in einem Bild auszudrücken — die Windrichtung besonders deutlich zeigt an freistehenden Bäumen, d. h. dort, wo der einzelne „jedem Wind der Lehre" voller ausgesetzt ist.

Günther Dehn hat sein vor zehn Jahren erschienenes Buch in neuer Bearbeitung „Jesus Christus, Gottessohn", eine Einführung in das Evangelium des Markus, genannt. Das Buch trägt damit schon sein Bekenntnis an der Stirn, das uneingeschränkte Bekenntnis zum menschgewordenen Sohn Gottes. Man muß gestehen, es hat für den katholischen Leser immer etwas Aufrüttelndes, wenn einer sich rückhaltlos zur wahren Gottessohnschaft Jesu Christi bekennt, nachdem doch Ungezählte, die sich auch Protestanten und Christen nennen, diese Gottheit preisgegeben haben oder doch es früher meist vermieden, sich hier mit letzter Klarheit festzulegen. Ähnlich steht es in diesem Buch — wir fassen es als symptomatisch — auch mit den andern rationalistisch bekämpften Stücken des evangelischen Berichts, als da sind: Dämonen, Wunder, Weissagungen, leibliche Auferstehung. Das alles wird ohne Schwierigkeit, ohne viel apologetisches Beiwerk einfach ernst

[1] Jesus Christus, Gottes Sohn. Eine Einführung in das Evangelium des Markus von Günther Dehn. 8° (310 S.) Berlin 1940, Furche-Verlag. M 5.60; in Leinen M 6.80. — Das Evangelium dem Menschen unserer Zeit dargestellt von Paul Schütz. 8° (489 S.) Berlin 1940, Hans v. Hugo Verlag. Geb. M 12.50. — Markus. Das Evangelium des heiligen Markus theologisch und heilsgeschichtlich erklärt und vertieft von Josef Dillersberger. 5 Bändchen. 8° (Jedes Bändchen etwa 200 S.) Salzburg 1940, Otto Müller. — Das Markusevangelium. Von Julius Spiegel. (3. Band von: „Die Bibelstunde", Gliederung, Erläuterung und Auswertung von Büchern der Heiligen Schrift. Hrsg. von K. Pieper und A. W. Witsch.) 8° (208 S.) Mainz 1940, Matthias-Grünewald-Verlag. In Leinen M 6.70.

genommen, wie es dasteht. Bei einem solchen Buch kommt dies um so stärker zum Bewußtsein, als ja z. B. diesem Verfasser offenbar jede aprioristische Bindung fehlt. Dehn treibt Bibelkritik, zwar äußerst sparsam, aber er übt sie, wo er es für gut findet. Der zweite Brotvermehrungsbericht z. B. ist ihm eine Doppelung des ersten (S. 155 f.), obgleich der Herr (Mark. 8, 19 20) ausdrücklich auf beide Brotvermehrungen Bezug nimmt. Mit der Blindenheilung von 8, 22—26 weiß er nichts anzufangen und fragt sich ernstlich, „ob das wohl ein echtes biblisches Wunder sei". Die jüdisch-apokalyptische Vorstellung vom „Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte" hat vielleicht die Gemeinde Jesus irrtümlich in den Mund gelegt (252). Man sieht, die Berechtigung der bibelkritischen Grundsätze der vergangenen Jahrzehnte ist hier anerkannt, die Türen stehen gleichsam alle offen, um sich mißliebigen Texten zu entziehen, aber — und das ist das Bezeichnende — es fehlt völlig der rationalistische Geist, der noch vor ganz kurzem jenen Methoden so mächtigen Auftrieb gab. Der Verfasser ist sich dieser — fast möchte man sagen — Zeithilfe zum Glauben bewußt. In einer „Vorbemerkung" zum Wunderkapitel gibt er die Erklärung: Die Geisteshaltungen haben sich von Grund auf geändert. Der Optimismus der Aufklärungszeit empfand das Wunder als störenden Eingriff in eine Welt, die ihm Harmonie war und vollendeter Kosmos. Der Pessimismus unserer Zeit sieht im Wunder vielmehr den Hinweis auf die Harmonie der Gotteswelt mitten in der Disharmonie unseres Daseins. So ist uns das biblische Wunder „realer Vorbote kommender Erfüllung", unserer göttlichen Befreiung und der Verwandlung aller Dinge (103 f.). An Stelle der harten Verteidigung tritt ein „dankbares, freudiges Hinnehmen des Wunders rein als solchen".

Ähnlich steht es heute mit der Dämonologie, mit den Berichten über Teufelsaustreibungen, die ja gerade im Markusevangelium eine so hervorragende Rolle spielen. Uns will die Welt „nicht mehr als wohlgeordneter Kosmos erscheinen, sondern vielmehr als Chaos, mindestens als stark gestörte ..., von ungöttlichen Kräften beherrschte Welt". Wir begreifen wieder etwas von dem, was die Bibel meint, wenn sie vom Fürsten dieser Welt spricht (104). Zwar leitet Dehn die erste Heilung eines Dämonischen noch ein mit den Worten: „Wir lesen sie (diese Berichte von Teufelsaustreibungen) vielleicht nicht ohne ein gewisses Unbehagen. Unser modernes, an naturwissenschaftlichen Erkenntnismethoden geschultes Empfinden sträubt sich gegen diese allzu große Geisterlebendigkeit..." (44). Andere dagegen gehen in diesem Punkt über die ruhige Zurückhaltung Dehns schon weit hinaus. Da ist von jenem „gewissen Unbehagen unseres modernen Empfindens" nichts mehr zu spüren. Es sei hier vorweggenommen, wie weit Schütz mit seiner Anerkennung des Dämonischen in der Welt geht. Ihm ist nicht nur der Kampf gegen „den Bösen" der eigentliche Sinn des Kommens Gottes, er neigt auch im einzelnen dazu, etwa in der Krankheit des Körpers nur eine Form zu sehen, „in der der Böse aktiv wird in der Welt". Diese Bereitschaft zur Annahme dämonischer Einflüsse geht bei Schütz so weit, daß er gewisse bildliche Ausdrucksweisen unserer Sprache auffaßt „als die Abdrücke der seherischen Wahrnehmungen jener jungen und starken Zeiten, in denen man Kenntnis von Dingen nahm, die man heute nur noch ‚bildlich', nicht mehr ursprünglich will gelten lassen". Dann bringt er Beispiele, wie „der Gedanke verfolgt mich", „die Angst treibt mich um" usw.! Nicht um Billigung oder Mißbilligung solcher Auffassungen geht es uns hier, sondern um ein Andeuten der Zeichen der Zeit.

Eines der besten Kapitel schreibt Dehn über die Auferweckung des Jairustöchterleins: „Die Begebenheit redet in unvergleichlich eindrucksvoller Sprache vom Sinn des Kommens Gottes auf die Erde. Es wird uns hier mit aller Deutlichkeit gesagt, daß Gott Wandlung der Weltverhältnisse, daß er Auferstehung will, daß der Tod sein Feind ist..., daß Gottes Welt jedenfalls keine spiritualistische Erlösungsgemeinschaft durch den Tod hindurchgegangener seliger Geister ist, sondern vielmehr Lebenswirklichkeit befreiter Geister und Leiber" (115). Diese Geschichte ist „voll von Eschatologie, voll von Verwandlungsgehalt und Verkündigung des neuen Äon" (116). Freilich, Dehn hat Recht, um das recht zu spüren, müßten wir dem Tod gegenüber wieder ursprüngliches, urchristliches Empfinden aufbringen, müßten wir wieder biblisch-realistisch denken statt griechisch-spiritualistisch. Wir machen aus dem Würger Tod den Tod als Freund. Wir ergrimmen nicht über den Tod, „wie Jesus ergrimmte am Grab seines Freundes Lazarus. Wir spüren nicht mehr mit Grauen das Todesschicksal der Kreatur." Hier klingen Gedanken an, die wir in äußerster Prägung bei Schütz wiederfinden und die sich tatsächlich hilfreich erweisen für ein vertieftes Erfassen der Begebenheiten des Evangeliums: bewußte Rückkehr von einem übertriebenen Spiritualismus zum ganzen Menschen, die inbrünstige Leidenschaft für das Leben und damit verbunden das Gespür für die innere Tragik des Sterbenmüssens. Das ist der Weg, auf dem wir wieder etwas nachempfinden werden von jenem hinreißenden Triumphgefühl, mit dem ein heiliger Paulus von der Auferstehung der Toten spricht.

Auch in der Beurteilung der apokalyptischen Rede des Herrn wird der Wandel der Zeiten sichtbar. In der Zeit des fortschrittsfrohen Optimismus hat die Kritik die Weltuntergangsgedanken dieser Rede als dem eigenen Empfinden völlig fremd be-

urteilt und nur mit einem gewissen Mißbehagen festgestellt, „daß auch Jesus die merkwürdigen jüdischen Zeitvorstellungen geteilt habe". Man hat wohl gar versucht, durch Annahme einer jüdischen Grundschrift Jesus gewissermaßen zu entlasten (244). Dehn sieht dieses Anderswerden nun allerdings nur darin, daß dem ungeheuren äußern Aufschwung des technischen Zeitalters kein innerer Auftrieb gefolgt sei, daß „der Mensch vielmehr erstarrt in eiseskalter Selbstgerechtigkeit, die das Recht des Stärkeren zum allgemeinen Gesetz des Lebens macht. In dieser Welt gottloser Eigengesetzlichkeit hat die Gemeinde wieder beten gelernt um das Kommen Christi ..." (244). Dehn betont hier nur das neuerwachte Verständnis für urchristliche Eschatologie. Er hätte viel weiter gehen können bei der mächtigen Welle eschatologischen Denkens, die durch unsere Zeit geht — oder ging, denn wir werden bei Schütz sehen, wie diese Bewegung ihrerseits schon wieder eine gegenläufige Bewegung auslöst.

Noch etwas darf man vielleicht bei Dehn als bezeichnend ansprechen: eine gewisse Härte, mit der er das Evangelium zu unserer Zeit in Gegensatz stellt. Das Neue Testament ist „das Buch der Kleinen, Unbekannten und Ungenannten, die vor Gott groß sind" (238). Der Herr ist der Heiland all derer, die nichts haben und nichts sind, der Armen, der Bedrängten, der Schwachen und Hilflosen. Dehn zeigt hier gar kein Bedürfnis, sich in unserer heroischen Zeit gegen „Mißverständnisse" zu verwahren. Ja, wenn man heute am Leiden und Sterben unseres Herrn den „heldenhaften Trotz" vermißt, dann läßt sich Dehn nicht herbei, das hier verborgene wahre Heldentum herauszustellen, nein, wir lesen da: „Demgegenüber werden wir nur sagen können, daß uns der unheroische Jesus sehr viel lieber ist als der heroische, weil er in schlichter Sachlichkeit, ohne jede Pose, Verkrampfung und Idealisierung Leiden und Tod als das genommen hat, was sie sind, nämlich als furchtbare, unbegreifliche Einbrüche in das Reich des Lebens, dem wir uns zugehörig fühlen" (277). Der schöne Gedanke konnte so wohl nur in der Luft von heute gefaßt werden.

Trotz der Ursprünglichkeit einer Innerlichkeit der Auffassungen Dehns bleibt jedoch sein Buch, theologisch gesehen, rein protestantisch mit der dunkeln Größe seiner Gottesvorstellung, mit der nie genug betonten Verlorenheit des Menschen vor Gott, mit der stark herausgestellten Verborgenheit des Reichs und mit dem Glauben gefaßt als reinem Wagnis.

Wir kommen zu Paul Schütz. Wenn die heutige Beschäftigung mit Dingen der Theologie und der Bibel allgemein gekennzeichnet ist durch das Abrücken von allem, was Rationalismus und Aufklärung heißt, dann bildet das Buch von Schütz einen kaum zu überbietenden Höhepunkt. Es ist ein Buch, geschrieben aus dem Geist der Existenzphilosophie unserer Tage mit dem Anspruch, daraus das Evangelium „dem Menschen unserer Zeit" neu darzustellen.

„Das Verlangen, daß alles immer einfach und klar sein soll in der Welt, ist Flucht vor der Wahrheit. In diesem Verlangen bringt sich der Mensch um die Wirklichkeit seiner eigenen Existenz und aller Dinge.... Das Licht des aufgeklärten Geistes ist künstlich. In seine Helle sich hineinmanövrieren, heißt sich aus dem Leben herausstehlen in ein künstliches, in ein selbstgemachtes, heißt den verhängnisvollen Schritt tun in ein nur Halbwirkliches, nur Halbwahres ..." (55). Das ist die eine Seite, die Schütz aus der existenzphilosophischen Geisteshaltung unserer Zeit übernimmt: dieses tiefe Mißtrauen gegen alles, was sich Vernunft nennt, Abstraktion, Dialektik, Gesetz, Lehre, System. Gegen all diese Geisteserzeugnisse lehnt sich in ihm — und das ist das andere — die gewaltige Leidenschaft für das Ganze auf, für das Wirkliche, für das Lebendige, für die abgründige Tiefe, in die es durchzustoßen gilt. Der Weg aber, auf dem dieser Durchstoß gelingt, ist für ihn der religiöse Glaube an das Evangelium des Sohnes Gottes: „Das ‚Glaubet!' des Sohnes Gottes führt uns vor diese Wirklichkeit unserer Menschenexistenz, nicht vor den Ausschnitt, den das Licht der Vernunft mit seinem Blendkegel daraus herausschneidet. Es führt uns vor die ganze Wirklichkeit" (55).

Begreiflich, daß alle „vernünftigen" Schwierigkeiten einer rationalistischen Zeit ganz von selber ihr Gewicht verlieren, wenn man die Vernunft selbst gewissermaßen in den Winkel stellt. An Stelle früherer Glaubensscheu tritt nicht nur Glaubensbereitschaft, tritt geradezu ein drängendes Verlangen, an Hand des Glaubens sich hinauszutasten über die Grenzen unseres rein vernünftigen Erkennens. Fast bekommt man den Eindruck, die Dinge dürfen nicht einfach sein, sie können nicht geheimnisvoll genug sein. Das Wort „Wie geschrieben steht in den Propheten" gibt Anlaß zu einer volle 14 Seiten umfassenden Abhandlung (17—32) über das Erfassen der Gotteszeit in unserer Menschenzeit, des Gottesraums in unserem Raum, sagt doch das Wort „Prophet", „daß einmal schon vor Menschenaugen Zukünftiges in ferner Vergangenheit Gegenwart war". Der Gedanke, daß unser Leben im geheimnisvollen Durchdringungsraum menschlicher und göttlicher Zeit verläuft, kehrt immer wieder. Seine Ausführung mutet allerdings gelegentlich phantastisch an: „der Rest der ewigen Zeit gärt in der endlichen Zeit und hält die Welt in Bereitschaft für die große Verwandlung" (19). Wie der himmlische Zeitrest das Hellsehen, so ermöglicht der himmlische Raumrest das

zweite Gesicht (21); weiter dem „Paradieseserbe im Schöpfungsrest" (22 ff.) nachspürend, findet Schütz seine Anzeichen in echtem Wahrsagen, in Fakirkünsten und Schlangenbeschwörung, in Wahrträumen der Bibel. Dem theologisch denkenden Leser kommt hier natürlich das Bedenken, daß es nicht angeht, die Trennungslinie zwischen wirklichem Wunder und Fakirkünsten, zwischen Prophetie und Hellsehen, zwischen unmittelbarem Eingreifen Gottes und dem geheimnisvollen Wirken unerforschter Kräfte zu verwischen. Aber freilich, es liegt in der ganzen Denkrichtung dieses Buches, Grenzen und Trennungslinien nach Möglichkeit aufzuheben. Denn das ist gerade die Anklage: zu viele solcher Grenzen hat unser spaltendes Denken in die Wirklichkeit hineingetragen, auch dort, wo sie organisch und lebendig eins ist. Das Bezeichnende aber an dieser ganzen Art, die Dinge ineinander zu schauen, ist der ungeheure Realismus dieses Denkens, der gerade in der erwähnten Zeitspekulation besonders hervortritt, da er hier greifbar zu weit geht. Er faßt Prophetie und Zukunftserkenntnis ausschließlich als Schauen auf und rechnet nicht mit der Möglichkeit eines Schauens im Bild, sondern legt den ganzen Nachdruck gerade darauf, daß Schauen schon gegenwärtige Wirklichkeit des Zukünftigen voraussetzt. „Das ist es, was es zu packen gilt, daß der Prophet Wirkliches sieht, daß er Zukünftiges mit Gottes Augen als das Gegenwärtige sieht." Ganz deutlich wird die Übertreibung, wenn es zu der Herodesvermutung, Johannes der Täufer sei auferstanden, heißt, der König habe offenbar vom Ursprünglichen noch genug in sich gehabt, um zu spüren, daß das Gesetz der Zeit durchbrochen ist, daß „die Zeit zurückfällt in ihre eigene Vergangenheit" und wieder heraufbricht in die Gegenwart, daß „Vergangenheit und Gegenwart jetzt ineinanderstürzen", jetzt, „da Christus den neuen Anfang in die Zeit hineintreibt und ihre Kette bricht" (174).

Wir sehen hier — gerade bei diesem immer wiederkehrenden Lieblingsgedanken des Verfassers —, wie er in der oft geradezu seherischen Kraft seiner Auffassung gelegentlich eben doch dem Phantastischen verfällt.

Doch diese selbe Leidenschaft für die verborgene Wirklichkeit, dieses drängende Heran an die Dinge, an das Lebendige und Ganze führt dort, wo es nicht ins Leere greift, weil es die wirkliche Gottesoffenbarung des Evangeliums trifft, zu einem gewaltigen Ernstmachen mit dem Einbruch Gottes in diese Welt, mit dem Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, und an den weltverwandelnden Sinn seines Kommens. „Ob Christus der Gottessohn sei, er allein und sonst keiner — das ist die Frage. Ist er es nicht, so taten die Juden recht, wenn sie ihn kreuzigten, und Recht geschähe, wenn er durch alle Zeiten hin hundert- und tausendmal gekreuzigt würde. Ist er es aber, dann sind die Folgen unabsehbar . . ., dann ist die Welt aus den Angeln gehoben bis hinein in das kleinste Menschenschicksal und bis in die Ordnung der Elektronen und Amöben. Dann hat die große Verwandlung begonnen" (14 f.).

Die gewaltige Dynamik dieses Buches kommt vor allem daher, daß der Verfasser die Verlorenheit der Welt ohne Christus geradezu körperlich spürt, ihre innerste, bis ins Kosmische gehende Erlösungsbedürftigkeit, daß er gleichsam erbebt vor der Bedrohung unseres Daseins, vor dem Ausgeliefertsein des Menschen an unheimliche Mächte des Verderbens, denen er aus sich nicht gewachsen ist. Erst aus dieser Tiefe heraus entbrennt dann am Evangelium der stürmische Glaube an den „Einmarsch" des Gottesreiches, an die alles verwandelnde Macht des Christus und seines Geistes. So steht hier dem Pessimismus des nur Natürlichen der Optimismus dieses Welterlösungsglaubens gegenüber. Die „Tragik" der menschlichen Existenz, durch die moderne Philosophie lebendig ins Bewußtsein gerückt, wird hier gefaßt und fruchtbar als innerste, auf Schritt und Tritt erlebbare Erlösungsbedürftigkeit nicht nur des Menschen, sondern der ganzen Welt. Schütz sieht gerade die Größe unserer Zeit darin, daß sie wieder etwas spürt von der Notwendigkeit der Rettung des Menschen, daß es heute wieder erfahren wird über die ganze Erde hin, wie im Leben selbst ein Feindliches sein Haupt erhebt, daß uns heute der Kampfcharakter unseres Daseins in seiner durchgehenden Linie wieder zu Gesicht kommt, vom Einzelleben bis zum Völkerschicksal. „Es liegt da im Grunde der Welt ein Feindliches, das heraufstößt an die Oberfläche der Geschichtstage. . . . Ich habe kein anderes Wort für dieses Urphänomen als den einfachen Satz, daß es einen Teufel gibt" (66). „Die Bedrohung zielt ebenso radikal und total auf Wurzel und Kern unseres Daseins, wie sie sich zugleich meisterhaft zu tarnen versteht." Es ist ein Welt- und Geschichtsbild von dramatischer Wucht und umfassender Geschlossenheit, in das Schütz das Evangelium vom menschgewordenen Sohn Gottes hineinliest. Nichts ist Zufall in diesem ständigen Aufbrechen gewaltiger Energien, denen sich wieder gewaltige Energien entgegenwerfen zur Abwehr (67; vgl. 245 f.).

Hinter dieser Weltnot steht geheimnisvoll die Weltschuld. „Alle vom Weib Geborenen sind eines Fleisches, eines Samens, einer Schuld." „Der Verstand will den einzelnen herausretten aus dieser Schuldverflechtung. Die Schicksalsverflechtung straft ihn Lügen. Unsere Väter sind in uns. Darum büßen die Kinder die Sünden der Väter. . . . Darin waltet die Gerechtigkeit, die höher ist als die des Menschen. . . . Wir sehen es nacheinander, Gott

sieht es ineinander. Wir sehen das Stückwerk, Gott sieht das Ganze" (99). Aber diese Schuldgemeinschaft holt uns nicht nur gleichsam von rückwärts ein, sie umgibt uns von allen Seiten, da die Schicksalsgemeinschaft jeder Generation zugleich auch Schuldgemeinschaft ist, aus der es kein Ausbrechen gibt, „auch wenn einer ‚innerlich' die Tat des für ihn Handelnden verwirft". Diese Schuld sei nun die „Sünde", die „Sünde der Welt" (99 f.). Es wird hier durch diese geflissentliche Nichtunterscheidung von Erbschuld, Gemeinschaftsschuld, persönlicher Schuld sicher etwas ebenso Tiefes als Dunkles miterfaßt, was säuberliche Abgrenzung der Begriffe vielleicht übersehen läßt. Man ahnt da etwas von einem unbestimmbaren, aber unheimlich wirklichen, innern Zusammenhang all dessen, was in dieser Welt Schuld heißt. Anderseits aber kommt es uns gerade hier besonders deutlich zum Bewußtsein, wie weit doch solches Denken schon im Gegenüberland auch eines berechtigten Individualismus steht, wie die Vergemeinschaftung des gesamten Lebens hier selbst jenen persönlichsten Bezirk ergreift, wo der Mensch als freie sittliche Persönlichkeit dem persönlichen Gott gegenübersteht. Oder besser, dieser Bezirk wird eigentlich nicht ergriffen, er ist als solcher so gut wie nicht da, denn von diesem persönlichen Stehen zu Gott in der sittlichen Entscheidung für ihn oder wider ihn ist in diesem umfangreichen Werk kaum irgendwo die Rede. Wohl hören wir von seelischen Konflikten, z. B. von dem, der darin besteht, „daß ich als Christ an das Schicksal meines Volkes gebunden bleibe". Alles komme dabei darauf an, „daß dieser Konflikt durchgestanden wird" (367). Aber worin besteht dieses Durchstehen? Das Ergebnis heißt: „Ich will auf dem Posten stehen bleiben, auf den ich gestellt ward. In solcher Treue will ich mit meiner Schuld, mit der Schuld meines Volkes in das Weltgericht gehen, wo alle Taten gewogen werden." Und die Rechtfertigung dafür? „Ich bin ein Geborener, bevor ich ein Getaufter war.... Es gibt keine Revolte des Christenmenschen gegen den Geschöpfesmenschen.... Der Eingriff in mein Schicksal, dessen ich mich vermesse, wird an seine Stelle ein Verhängnis neuer Art setzen. Ich werde dorthin, wo mir das Schicksal mein Geborensein, d. h. Mutter, Erde, Volk, Brot und Grab als mein Leibesdasein beschert hat, eine Idee setzen" (368). Das sind Worte, die ernstlich zu denken geben.

Allumfassend wie Bedrohung, Not und Schuld wird nun auch das Heil gesehen und die Erlösung. Eindringlich treten dabei die drei Gedanken hervor: Die Erlösung gilt dem ganzen Menschen, gerade auch als Leibeswesen; sie gilt der Menschheit, der Kreatur Mensch als solcher, nicht so sehr dem Einzelwesen; sie gilt durch den Menschen der ganzen Welt. Hier trifft sich modernes Denken weitgehend mit der Art, wie zumal die griechischen Väter von der erlösenden Wirkung der Menschwerdung zu sprechen pflegten. „Jene frühen Christen wußten noch, was dem atomisierenden Einzeldenken des individualistischen Verfalls immer unfaßbarer wurde: daß, wenn Gott einen einzelnen Menschen leiblich und wirklich berührt habe, er damit das Menschengeschlecht und in ihm den ganzen Kosmos berührt habe; daß in Maria, der jungfräulichen Gottesmutter, der ganze Kosmos beschattet und heimgesucht war" (149). Dabei setzt mit der Fleischwerdung Gottes die Erlösung gerade dort ein, wo wir Menschen am spürbarsten der Verlorenheit preisgegeben sind, im Stofflichen, in der Nichtigkeit unseres Staubes, dieses Grundstoffs der Welt, und darum: „erhebt sich erst das Fleisch wieder zur Verklärung, so ist das All wieder himmlisch geworden. Die Auferstehung des Fleisches ist das Haupt- und Staatssiegel auf den totalen Sieg Gottes" (147).

Bis zur Vollendung aber wird Kampfzeit sein. Doch wiederum: dieser Kampf erscheint hier nicht ausdrücklich als Kampf des Menschen um das sittlich Gute gegen das sittlich Böse, er erscheint vielmehr als der Kampf der Schöpfung, des Lebendigen gegen die Mächte der Vernichtung, der Verneinung, gegen den „Altbösen", den Widersacher des Schöpfers von Anbeginn. Und darum: auf die Frage: „Wozu Christus?" antwortet Schütz: „Weil der Böse ist!" „Man muß diese Dinge so einfach und massiv sagen wie sie sind: es geht gegen die Dämonen; Christus ist der Entbanner der Schöpfung" (68). Ganz natürlich also, daß er bei Markus zuerst einen Besessenen von seinem Dämon befreit. Selbstverständlich, daß er Kranke heilt, nicht anders als Besessene, „denn die Front ist hier wie dort die gleiche: die Macht der Zerstörung, die der Böse hier wie dort gegen die Menschenwelt heranführt" (75 f.). Beim Gichtbrüchigen steht: im Kranken der Sünder! „Sünde und Krankheit sind ja nur Gestalten, in denen der Böse aktiv wird in der Welt und die der Mensch aus eigener Kraft nicht mehr los wird" (84). Wenn aber nach der Sündenvergebung die Heilung erfolgt, soll das zeigen, „wer Christus sei und was sein Vergeben für eine Wirkung habe in die Tiefe und das Ganze der Schöpfung hinein"! Nun steht neben der Sündenvergebung „Auferstehung des Fleisches" und „ein ewiges Leben" (85). Und so geht das weiter im Evangelium, es ist immer der gleiche Kampf in verschiedener Gestalt gegen den gleichen Feind. Es ist immer die eine Christusfront, ob es sich handelt um Besessene oder Kranke, um Sünder oder zu Berufende, um die entfesselten Gewalten der Natur oder um den leibhaftigen Tod. Die Front, die sich hier andeutet, bricht dann mit der Auferstehung Christi ins Große hin auf, die Endschlacht beginnt. Der Ausgang kann nicht zweifelhaft sein, nach-

dem Gott selber unser Emmanuel in diesem Kampf geworden ist.

Aus solcher Auffassung von der Welt und von dem welterlösenden Sinn des Werkes Christi ergibt sich eine eigene Stellung zur Eschatologie. In einem ausführlichen Kapitel (327—369) zur eschatologischen Rede des Herrn wendet sich Schütz gegen die Weltendspekulationen und die Weltuntergangsstimmung, wie sie unter den Nachwirkungen des Krieges in einer gewissen Literatur und in der (nichtkatholischen) Theologie einen breiten Raum einnahmen. „Eschatologie" ist also dort sehr eng und einseitig gefaßt als Lehre vom Weltuntergang. Demgegenüber gilt das Bemühen des Verfassers dem doppelten Anliegen: einmal der Bekehrung von einem außerchristlichen Weltuntergangsglauben zum christlichen Weltvollendungsglauben und dann vor allem der Bekehrung von der Verzweiflung an der Welt im Hinblick auf die Zukunft zum vollen Einsatz in der lebendigen Gegenwart. Schütz verlangt, daß einer das Menschenleben und die Schöpfung erst einmal ernst genommen habe, „bevor er sich überhaupt an jenen undenkbaren Gedanken des Endes aller Dinge heranwagen darf". Mit geradezu andachtsvoller Ehrfurcht steht er vor den Wundern der unendlichen Weisheit und Güte, die auch das kleinste Geschöpf uns ahnen läßt, und wie ein erschrockenes Erwachen klingt das Bekenntnis: „Mit welcher verblendenden Vermessenheit hatte ich, der Theologe, mit jenem großen Wort vom Weltende mein Gedankenspiel getrieben.... Man muß den 104. Psalm gesungen haben, Vers für Vers, lobpreisend mit allen Engeln und Erzengeln, und dann das Wort vom Ende vernehmen!" Und was von der Schöpfung gilt, das gilt auch für unser Menschsein, unser Leben und Arbeiten auf dieser Erde. Man muß es erst inne geworden sein, was es um all diese „Selbstverständlichkeiten" im Grund ist. Man muß so erst dankbar und ehrfürchtig geworden sein und es bleiben, „dann darf man sich Christi apokalyptischen Worten nahen. Bis dahin heißt es Hände weg von der Eschatologie" (336). Wie können doch geistige Strömungen unserer Zeit, wie kann ein neu sich herausbildendes Lebensgefühl fruchtbar werden für ein vertieftes Erfassen auch der Dinge des Evangeliums!

Weltendstimmung, Kulturpessimismus, Geschichtsphilosophie des Endes, das alles ist nach Schütz nur der Versuch des erschöpften (europäischen, d. h. humanistischen, gemeint ist rationalistischen) Geistes, sich aus dem Verhängnis zu ziehen, an dem er selber schuld ist (337). Das dialektische Prinzip soll dabei zu dieser Flucht aus der Welt helfen. Man legt einen „unendlichen qualitativen Unterschied" zwischen die „Wirklichkeit" und die „Idee" oder zwischen „Gott" und „Mensch" und gewinnt so ein Absolutes, zu dem man sich entschwingen kann aus dieser, dem Untergang verfallenen Welt. Dort im Absoluten, losgelöst aus der Geschichte, aus der Kultur, sitzt der Geist in „prinzipieller Opposition" zu Gericht über die Welt und überläßt sie zugleich dem Verderben. Die todkranke Welt darf keine Heilung finden. Der „unendliche qualitative Unterschied darf nicht überbrückt werden, auch nicht von Gott her (durch eine Menschwerdung, die wirklich ist, was der Name sagt). Schütz legt hier den Finger auf den Nihilismus, der hinter dieser Spekulation lauert, und sieht in ihm den gemeinsamen Nenner für die Skepsis Barths und für den Perspektivismus Spenglers (337f.).

Aber so sehr auch der Verfasser einseitiges eschatologisches Denken ablehnt, den Wirklichkeitsgrund, der zu allen Zeiten die Menschen zu Weltendspekulationen gedrängt hat, weiß er gewaltig ernst zu nehmen. Es ist die Urerfahrung des Geschöpfes: „Welt in Not." Doch der Christ weiß: „das Fleisch geht schwanger mit dem Wort und die Geschichte mit dem Himmelreich. Weltende wird Weltverwandlung, Weltvollendung sein." Auf die Frage nach dem Wann aber heißt die Antwort des Herrn immer nur „Wachet!" und mit diesem „Wachet" „bindet er jedes Geschlecht in die Gegenwart als in die Mitte der Zeit". Damit sind wir wieder bei unserer Existenz, beim Hier und Jetzt. Einseitig negativer Eschatologismus wird hier zurechtgerückt zu wahrer Eschatologie mit einer gewissen Überbetonung des Diesseitigen unter Berufung zwar auf das Evangelium, in Wirklichkeit aber doch wohl unter dem Einfluß eines neuerwachten Willens zum Leben und zur Welt, der nun auch im Evangelium sich sucht und findet.

Noch etwas verdient Erwähnung: Das Buch von Schütz zeigt, wie die Geisteshaltung, die rücksichtslos aufs Ganze, Wirkliche, Lebendige geht, auch in so manchen Unterscheidungsfragen in nächste Nähe des Katholischen führt. So ist z. B. bei Schütz die Ehe wahrhaftig nicht mehr ein „rein weltlich Ding". Das Christuswort von der Ehe „wendet gewaltige Kräfte des Triebes ... von der Hölle weg auf den Himmel hin. Diese Hilfe hat die Kirche Mann und Weib in einem besonderen Akt zu geben: in der Trauung.... Das ist es, was der Christ glauben darf, daß er ... in der Verschmelzung der ehelichen Gemeinschaft eine Stufe der Christusförmigkeit erlangt.... Die Hilfe, die hier gegeben wird, ist nicht nur eine Erkenntnis, sondern sie ist Geistgabe" (272).

Daß das Geheimnis der Eucharistie sich in aller Wirklichkeit auch heute noch vollzieht, dafür soll der Gläubige sich nicht stützen auf das (hier vermeintlich versagende) Wort der Bibel, sondern „auf ein Fundament ..., das ihm die Kirche darreicht aus der ‚traditio', die keinen andern Grund hat als den trotz aller Irrung in ihr waltenden

Heiligen Geist" (382). Oder wiederum: wo Schütz von den charismatischen Ordnungen in der Kirche spricht, da wendet er sich gegen die, „die meinen, man könne die ‚traditio' brechen und sie von jedem beliebigen Punkt der Zeit aus von neuem beginnen; die tun, als könnten sie sich aus der Geschichte herausstellen" (474). Das also ist es, was für den Traditionsgedanken empfänglich macht: das tiefe Bewußtsein unseres allseitigen Verflochtenseins in den Gang der Geschichte, das „Drinnenstehen" mitten in der geschichtlichen Wirklichkeit. Dieser Wirklichkeitsstrom trägt uns aus der Vergangenheit zu, was wir heute besitzen (es wird geflissentlich, wenn auch etwas mühsam, die „traditio" als Quelle geschichtlicher Erkenntnis vermieden). „Frag nicht: woher und wieso? Frage nicht nach Ursprung und Recht und Gültigkeit. Niemals wirst du's erfahren.... Genug, daß es ist! Genug, daß es geschieht!" (so zur Wirklichkeit der Eucharistie, 380).

Worte von erstaunlichem Freimut findet Schütz über die Notwendigkeit von Ordnungen in der Kirche, von gottgeschenkten Bischöfen, die Herren sind. „Man verkündete einst in der Christenheit: Christus allein ist der Herr. Nun haben wir viele Herren bekommen statt seiner. Hier liegt eine der größten Nöte unserer Kirche. Hier stimmt etwas in ihrer Struktur nicht ..., wir haben geradezu eine Metaphysik der Unbotmäßigkeit. Hier scheint in der Tat eine Krebsgeschwulst zu wuchern, die auf menschlichem Wege nicht zu beseitigen ist..." (294). „Daß wieder geistliche Vaterschaft, d. h. bedingungslos übermächtigende Autorität unter uns entstehe, die aus der Vaterschaft Gottes ihre Vollmacht hat, das ist heute die Schicksalsfrage, wenn wir auf Ordnung, Amt und Gestalt der Kirche schauen..." (295; vgl. auch 474f.). Es liegt etwas Erschütterndes in solchen Bekenntnissen von draußen, etwas, das geeignet ist, zu dankbarer Selbstbesinnung aufzurütteln. Freilich, für katholisches Denken ist es dann doppelt rätselhaft, wie man mit solcher Erfahrung, mit solchem Verlangen in der Seele, und noch dazu mit dem fanatischen Wirklichkeitshunger dieses Buches vor Matth. 16, 18 auf einmal anfangen kann — zu deuteln: im Sinne eines Glaubens, der alle zu Felsenmännern macht und zu Inhabern der Schlüssel des Himmelreichs (202). Und das unter Hinweis auf den Matthäustext und in diesem Buch, das nicht müde wird zu betonen, daß des Gottessohnes Worte Macht sind, schöpferische, welt- und menschenverwandelnde Macht, daß etwas geschieht, wo Christus spricht und daß dieses Geschehen und dieses Sein das einzig Wichtige sei!

Der Realismus führt Schütz auch anderwärts so weit, daß er die Sündenvergebung (das Wort Rechtfertigung wird nie gebraucht) — ganz und gar nicht protestantisch — als etwas Positives, Gottgewirktes in der Seele auffaßt. „Was hier (beim Kreuzesopfer) Vergebung heißt, müssen wir uns ganz neu erobern, diese Vergebung ist in unserem entarteten Christentum zu einer ideologischen, allenfalls psychologischen Sache geworden (d. h. eine Art richterlicher Akt bzw. eine Gesinnungsänderung Gottes). Die Vergebung, die Gott gibt ..., ist schöpferische Vergebung ..., ist vollkommene Gabe... (429). Es wird hier nicht mehr getan ‚als ob'." Dementsprechend füllt sich auch jenes andere Wort ganz neu, das „Heil" heißt. „Es muß buchstäblich verstanden werden und ist dann Heilung ..., ist vollkommene Gabe und heißt: das neue Leben. Um es zureichend zu bestimmen, muß das Wort Schöpfung herangezogen werden" (430f.). Wahrhaftig, hier stehen wir vor einem Vergebungsrealismus, wie ihn das alte katholische Verstehen paulinischer Gnaden- und Rechtfertigungslehre nicht realistischer ausdrücken könnte! Was dazu führte, ist ganz offenbar der neue Sinn fürs greifbar Wirkliche, die Abneigung gegen alles rein Juridische, nur Gedankliche. — Daß indes dies zu einer Übersteigerung des Charismatischen führt im Sinn der „Abendländischen Entscheidung" Hermann Sauers, auf den sich Schütz beruft (472 u. a.), wonach die Wirklichkeit die Verleiblichung des Heiligen Geistes ist, muß sehr ernst bedacht werden. Noch mehr: Auch Bachofen, der romantische Mythos der Androgyne, die Einheit und das Gegeneinander des Männlich-Weiblichen wird bemüht, und anthroposophische Gedanken klingen an, die den Kosmos selbst als gottmenschliches Mysterium sehen.

Dehn und Schütz sind zwei Einzelstimmen. Dennoch haben sie ihre weitere, allgemeine Bedeutung, da an ihnen sichtbar wird, daß stark sich ausbreitende, wesentliche Richtungen des heutigen deutschen Geisteslebens hier für eine vertiefte Auffassung der Offenbarung und des Evangeliums fruchtbar geworden sind.

Wenn wir von Schütz kommend in der katholischen Markusliteratur Umschau halten, findet sich hier nur ein Werk, das trotz aller Verschiedenheit zu einem Vergleich herangezogen werden kann: die fünf Bändchen „Markus" von J. Dillersberger mit dem bezeichnenden Untertitel „Das Evangelium des heiligen Markus in theologisch und heilsgeschichtlich vertiefter Schau". Auch er schreibt, wie Schütz, aus dem dringenden Anliegen, über das rein Herkömmliche hinaus für die Menschen unserer Zeit das Evangelium von innen her neu leuchten zu lassen. Auch hier tritt ein Mann ans Evangelium heran, der etwas vom Seher und Dichter hat und damit das Gespür für die geistigen Strömungen unserer Zeit. Auch er eröffnet weite Horizonte, läßt verborgene Tiefen ahnen. Auch ihn führt die Gewalt seiner innern Schau oft

weiter als der gewöhnliche Sterbliche ihm zu folgen bereit sein wird. Aber wenn Schütz nur groß, nur tief, nur kämpferisch ist, wenn er sich gleichsam dauernd in weltweiten Räumen bewegt, beim Katholiken kommt — dies alles ist irgendwie auch da, wohltuend gemildert — etwas entscheidend Neues dazu, das bis ins innerste Denken, Schauen, Werten und Empfinden sich auswirkt und macht, daß wir hier gleichsam aufatmend eintreten in eine völlig veränderte Luft: „Sanctae Romanae Matri" steht über jedem Bändchen, und gemeint ist in gewollter Zusammenschau die Gottesmutter vom Esquilin und die Mutter Kirche. Hier ist Mutter und damit Heimat, das hat bei Dehn und bei Schütz gefehlt.

So ist denn dies das Erste: die Liebe zur Kirche, zur Kirche des Petrus. Jene Kirchenfreudigkeit kommt machtvoll zur Geltung, die eines der erfreulichsten Zeichen im bewußt-katholischen Leben unserer Tage ist. Es ist eine Kirchenfreudigkeit eigener Art, es ist eine vergeistigte Kirchenfreudigkeit, eine wissende, eine, die sich vielleicht in Schmerzen durchgerungen hat zum geistigen Kern der Kirche und von daher geläutert und geweitet wieder ausstrahlend die ganze Kirche umfaßt, so wie sie ist. Diese vertiefte Auffassung von der Kirche wirkt sich nun wegweisend und lichtspendend in der Schrifterklärung aus. Nicht nur in dem gewöhnlichen Sinn der Rücksicht auf die Überlieferung, sondern dazu noch in dem besondern Sinn, daß das Bild der Kirche selbst zur Triebfeder und zur Erkenntnisquelle wird. Hier wird nicht versucht, die Kirche vom Evangelium her umzugestalten, nein umgekehrt, der gläubige Blick auf die wirkliche Kirche und ihre Geschichte lehrt, im Evangelium eben diese Kirche grundgelegt zu sehen, nicht anders als die Prophetie in der Erfüllung ihre Deutung findet. So sieht Dillersberger in all den kurzen Teilabschnitten des dritten bis fünften Kapitels (Mark. 3, 7 bis 5, 43) „das Riesengemälde der Kirche Christi wuchtig und groß vor die Menschen hingestellt. Freilich vermögen wir erst nach neunzehnhundert Jahren Kirchengeschichte die ungeheuren Maße zu erkennen, in denen der römische Evangelist und der erste Papst der Kirche selbst voll des Heiligen Geistes gedacht und gekündigt haben" (2, 28). Das ist natürlich „voreingenommene" Exegese. Aber das ist es ja gerade: diese Schrifterklärung will keine Apologetik sein. Das katholische Bibelapostolat ist sich heute bewußt: wir lesen das Wort Gottes zuerst und vor allem für uns als Gläubige für Gläubige, nicht mit dem ständigen Seitenblick auf die andern, nicht immer in Wehr und Rüstung gegen die draußen, sondern wirklich daheim — bei der Mutter. Was also draußen sich vielleicht als Wendung vom Rationalismus zur Glaubensbereitschaft äußern mag, das wird in der Kirche spürbar als Wendung von der Sorge um den Glaubensschutz zum Dienst an der Glaubensfreude, vom ängstlichen Minimismus in Glaubensdingen zur unbekümmerten Fülle.

Dillersberger tritt an seine Evangelienerklärung heran mit dem wahrhaft katholischen a priori: „Gottes Wort ist unerschöpflich und unergründlich tief, wir können nie genug aus ihm herauslesen." Das ist die Geisteshaltung der Väter, und kein Inspirationsgläubiger wird ihre grundsätzliche Berechtigung in Abrede stellen, nachdem ja die Heilige Schrift selber in dieser Art einer erweiterten und vertieften Auslegung ihrer selbst vorangeht. Heute regt sich wieder mächtig das Bemühen, dem typisch-mystischen Sinn des Wortes Gottes nachzuspüren; sogar von allerhöchster Stelle hat erst vor kurzem dieses Bestreben ausdrückliche Ermunterung erfahren. In einem Brief, den der Heilige Vater durch Kardinalstaatssekretär Maglione an die spanische Bibelwoche in Zaragoza (15.—22. Sept. 1940) gerichtet hat, heißt es ausdrücklich: Um die Heilige Schrift fruchtbar zu machen, „soll man in der Darlegung des Wortes Gottes nicht ausschließlich oder mehr als nötig beim sogenannten Wortsinn bleiben, sondern nach dessen sorgfältiger Würdigung zum innern, mystischen Sinn übergehen nach dem Vorbild der heiligen Kirchenväter, die sich so eingehend mit diesem Sinn befaßt haben". Es folgen dann die Worte des heiligen Hieronymus an Paulinus (Ep. 49): „Alles, was wir in den heiligen Büchern lesen, leuchtet und strahlt auch auf der Oberfläche (in cortice), aber köstlicher ist es im Mark. Wer den Kern genießen will, zerbreche die Schale."[2]

So sehr also die grundsätzliche Berechtigung einer auch typisch-mystischen Auslegung der Heiligen Schrift allgemein anerkannt ist, der Versuch, ernst damit zu machen, stößt auf größte Schwierigkeiten. Er birgt bei dem fast völligen Mangel an greifbaren Maßstäben die Gefahr rein subjektiver Exegese (rein willkürlichen Hineinlesens) und wird um so heftigeren Widerspruch herausfordern, je zuversichtlicher er beansprucht, nicht als Versuch, nicht als bescheidene Möglichkeit, sondern als strenge Erklärung anerkannt zu werden, d. h. jeweils als das, was der heilige Schriftsteller selber mit seinen Worten und seiner Stoffanordnung gemeint und beabsichtigt hat.

Daß Dillersberger sich mutig an diese Schwierigkeit herangewagt hat, ist ein großes Verdienst seiner Arbeit. Daß er sich nach Kräften bemüht hat, seine vertiefte Schau im Text selber zu verankern und wo nur möglich durch die Überlieferung zu stützen, zeigt, wie sehr er sich der Schwierigkeit und der Verantwortung bewußt ist. Seine Art, Zusammenhänge zu schauen, läßt tatsächlich

[2] Vgl. Razón y Fe 121 (1940) 280.

die einzelnen Teilabschnitte oft in beglückend neuem Licht erscheinen, und der freudigen Überraschungen, die auch der Schriftkundige hier erfährt, sind wirklich nicht wenige. Es ist immer die Fülle des Lebens und vor allem die Fülle der christlichen Frohbotschaft, aus der heraus Dillersberger das einzelne des Evangeliums befragt. So ist denn, was sich ergibt, auch immer wieder Frohbotschaft und Weisheit der Heiligen Schrift, auch wenn man oft zweifeln wird, ob sie nun wirklich von Markus-Petrus gerade an der jeweiligen Stelle so „gemeint" war. Hier liegt die Schwäche des Werkes, freilich, eine mit der innern Schwierigkeit notwendig gegebene Schwäche. Nur ein wenig schade, daß der Verfasser die Schwäche nicht hier, sondern in denen sieht, die nun einmal „nicht mit allem mitkommen" (4, 7). Die bezeichnenden Züge dieser Schrifterklärung sind dabei außer dem schon Hervorgehobenen, wie Liebe zur Kirche, Glaubensfreudigkeit, Mut zu „maximaler" Exegese, etwa diese: Der Kern des Evangeliums, das Kommen Gottes als Mensch zum Menschen, tritt anschaulich hervor, erhält von den Einzelbegebenheiten immer neues Licht und erfüllt diese seinerseits mit seiner eigenen innern Kraft. Und wie es immer ums ganze Evangelium geht, so um den ganzen Menschen mit seiner ganzen Sinnenwelt in dieser ganzen Schöpfung. Bei Natur und Gnade liegt der Nachdruck nicht — theologisch — auf der Trennung, sondern — „für das Leben wichtiger" — auf der „organischen Zusammenschau des ganzen Planes Gottes mit dem Menschen". (Die Menschennatur nie anders gewollt als in Hinordnung auf die Gnade.) Damit zusammenhängend: „reines" (d. h. heidnisches) Menschentum ist Untermenschentum, auch die volle Menschlichkeit kommt uns nur durch Christus. Aber dabei spricht Dillersberger wahrhaftig keiner Kulturseligkeit das Wort: Christentum ist nicht „geruhsame Entfaltung edler Menschlichkeit, sondern vor allem und im tiefsten heroisches Leiden im Willen Gottes". Das sind in dürrer Aufzählung die Leitgedanken, die in diesem durch und durch lebendigen Markuskommentar hervortreten, hervorgehoben sicher auch in dem lebendigen Bewußtsein von der entsprechenden besondern Aufnahmebereitschaft unserer Zeit. Die freudige Aufnahme dieses Werkes und die rasche Folge seiner Auflagen zeigen denn auch, daß hier etwas getroffen ist, was Tausende gesucht, worauf sie innerlich gewartet haben.

Noch ein letztes Buch sei als bezeichnend in seiner Art erwähnt, das neueste der Bücher über Markus: Julius Spiegel, Das Markusevangelium, erschienen als dritter Band der Buchreihe „Die Bibelstunde". Kein sprechenderes Zeichen für das mächtige Erstarken des Schrifthungers im katholischen Leben von heute als die Tatsache,, daß hier die praktischen Bedürfnisse der Bibelstunde geradezu zur Schaffung einer neuen Buchart geführt haben! Es galt, in gedrängtester Form dem Leiter der Bibelstunde möglichst alles zu bieten, was er an Wissen benötigt. Die seelische Durchdringung und Belebung bleibt bewußt und gewollt seinem eigenen Gebet, seiner persönlichen Betrachtung überlassen. Aber man merkt es dem Stoff bei aller nüchternen Gedrängtheit an, er kommt aus dem Leben, er hat schon gelebt, er wartet gleichsam nur auf neues Leben. Das Kernstück des Buches, „Erläuterungen", kann ständig verweisen auf die zusammenhängend dargestellten Kapitel „Hintergrund" und „Grundbegriffe des Markusevangeliums", dazu auf ein Reallexikon am Schluß. Eine ausgezeichnete Hilfe für die innere Aneignung des Evangeliums, für die Betrachtung und Predigt, bietet der Abschnitt „Gliederung", der unter zwölf Hauptteilen das Evangelium zerlegt, bis in die letzten Sinneinheiten, unter Umständen bis zur Unterteilung von Einzelversen, wobei die mit großer Sorgfalt gefaßten Titel den erfahrenen Seelsorger, den Mann der Kanzel verraten. Eine Vorschau gibt jeweils den Zusammenhang und hält die große Linie im Blickfeld. Der „genetisch-christozentrische Aufbau" des Ganzen und die Dramatik des Lebens Jesu sind scharf herausgearbeitet, nicht weil es von Markus-Petrus notwendig gerade so gemeint wäre, sondern, wie es mit gewinnender Bescheidenheit heißt: „aus bibelpraktischen Gründen".

Den Verfasser leitet das Bestreben, das Sichere, das Überkommene, das Anerkannte zu bieten, vor allem einmal festen Grund zu schaffen, auf dem dann jeder weiterbauen mag je nach Befähigung und Umständen. (Das ist es ja auch, was die knappen Kommentare der „Regensburger Bibel" so günstige Aufnahme finden läßt.) Immer wieder begegnet der Verweis: „Siehe den einschlägigen Traktat in der Dogmatik." Das scheint eine nicht-„pneumatische" Exegese zu fordern. Wer aber in die verhaltene Innerlichkeit dieses Buches hineinhört, wird erkennen, wie es auch positiv teilhat an der besondern Aufgeschlossenheit unserer Zeit für die Wirklichkeit des Lebens und für die Ganzheit des Glaubensgutes, wie das Dogma es vorlegt. Ein kleines, aber bezeichnendes Beispiel: Wer würde in dem beigegebenen knappen Reallexikon das Wort „Hand" suchen? Es findet sich und ist von allen neun Stichwörtern unter „H" am ausführlichsten, man möchte sagen, am liebevollsten behandelt: Hand Jesu — Menschenhand, und dann immer mit den entsprechenden Stellenverweisen: arbeitende, dienende, spendende, helfende, heilende, ehrfürchtige Hände usw., alles in allem die Menschenhand im Markusevangelium in dreiundzwanzigfacher Rücksicht! Ist das nicht der Sinn für das Wirkliche, für die Schönheit, Geheimnisfülle und Würde alles Wirklichen? Spricht nicht daraus die Empfindsamkeit und Feinsinnigkeit für

den verborgenen geistigen Sinn all dessen, was in der sichtbaren Erscheinung ruht und was wir heute wieder aus ihr lesen, wie auf künstlerischem und literarischem Feld die beliebten Schaubücher beweisen? Das aber eben ist die ehrfürchtige Feinsinnigkeit, die wohl nirgends so am Platz ist und nirgends so sich lohnt wie gerade in der Betrachtung der Heiligen Schrift, die bis ins Letzte und Kleinste hinein Wort Gottes ist, — des Gottes, der allein die Wirklichkeit seiner Welt und seiner Gnade ganz voll — voll über alles Begreifen hinaus — zu nehmen weiß.

DAS ASTRONOMISCHE EREIGNIS 1940/41 UND DER STERN DER WEISEN

Von Gerhard Hartmann S. J.

Monatelang fesselte am nächtlichen Himmel unsern Blick das prachtvolle Bild zweier ganz nahe beieinanderstehenden Sterne. Dreimal erreichte die Pracht ihren Höhepunkt in einer eigentlichen Konjunktion. Monatelang auch gab es in Zeitungen und Zeitschriften ein lebhaftes Hin und Her darüber, ob dieselbe Konjunktion der Stern gewesen, der nach Matth. 2 die Weisen aus dem Morgenland zu ihrer Huldigung an den neugeborenen Heiland veranlaßt habe. Das Ergebnis so mancher Erörterungen sei hier in nüchterner Darlegung und Klärung gezogen.

1. Das Ereignis 1940/41 und seine Gesetzmäßigkeit

Unsere beiden Sterne sind die Planeten Jupiter und Saturn. Ihr täglicher Auf- und Untergang erfolgte in all diesen Monaten mit dem Sternbild des Widders. In ihrer Gesamtbahn aber schieben sie sich im allgemeinen von W. nach O. Dabei überholte der schnellere Jupiter den vor ihm herziehenden Saturn und trat mit ihm in Konjunktion am 15. August 1940. Kurze Zeit darauf kehrten jedoch beide um und schoben sich nun nach W., wobei Jupiter wiederum überholte und mit Saturn zum zweiten Mal in Konjunktion trat am 11. Oktober. Aber auch nach dieser Begegnung kehrten beide um und zogen in ihrer alten Richtung nach O. Zum dritten Mal trat dann Jupiter mit dem überholten Saturn in Konjunktion am 20. Februar 1941 und enteilt ihm nun, wie es scheinen könnte, auf Nimmerwiedersehen. Damit waren wir Zeugen einer Himmelserscheinung, die zu erleben Generationen vor uns und nach uns nicht gegeben war und sein wird.

Jupiter und Saturn begegnen sich zwar — wenn auch seltener als die sogenannten innern Planeten Merkur und Venus und auch seltener als Mars — durchschnittlich alle 20 Jahre, z. B. 1921 und 1901. Aber das ist nur ein einfaches Vorüberziehen. Nur alle paar Jahrhunderte, wenn nämlich beide ungefähr um dieselbe Zeit in Opposition zur Sonne kommen, kommt es zu dreifacher Begegnung, und auch diese ist insofern nicht genau dieselbe Erscheinung, als sie in einem andern Zeichen des Tierkreises stattfindet. So war die letzte dreifache Begegnung vor unserem Erlebnis 1682, aber im Zeichen des Löwen.

Da nämlich jede folgende Begegnung von Jupiter und Saturn beinahe 243° weiter nach Osten rückt, so ist die vierte Begegnung nach rund 60 Jahren 729° ostwärts weiter gerückt (= 2 mal der ganze Tierkreis + 9°), also zur Gegend der ersten Begegnung zurückgekehrt, nur 9° weiter östlich. Und so wird sich — wenn wir von Grad 1 eines Tierkreiszeichens ausgehen — die Begegnung noch dreimal nach je 60 Jahren (auf Grad 10, 19 und 28) in demselben Zeichen wiederholen, sich von da ab jedoch nach wieder 60 Jahren zum folgenden Zeichen des Tierkreises verschoben haben und dann erst nach 800 Jahren wieder zum Ausgangszeichen zurückkehren. Bei der Seltenheit einer dreifachen Konjunktion von Jupiter und Saturn wird also eine solche in demselben Zeichen erst nach mehr als Dreiviertel eines Jahrtausends stattfinden.

Diese äußerste Seltenheit genau desselben Himmelsschauspiels, das in sich schon dem Beobachter des Sternenhimmels als etwas Außergewöhnliches erscheinen und in der unvergleichlich größeren Pracht des orientalischen Himmels noch mehr auffallen mußte, ließ seit Kepler (1606) immer wieder die Frage aufwerfen, ob nicht die dreifache Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische, welche 7 v. Chr. stattgefunden hat, von jenen „Weisen aus dem Osten" (Matth. 2, 1) astrologisch auf die Geburt eines großen Königs in Palästina gedeutet worden und der Anlaß ihrer Reise nach Jerusalem gewesen sein könnte. Bekanntlich hat Dionysius Exiguus (vor 540) den Ausgangspunkt unserer christlichen Zeitrechnung vom Jahr der Gründung Roms her zu spät bestimmt. Daß die Geburt Christi in Wirklichkeit auf die Jahre zwischen 5—8 vorher anzusetzen sei, ist heute allgemein anerkannt.

2. Drei Fragen

Einwandfrei läßt sich unsere Frage nur beantworten, wenn wir sie in drei Teilfragen zerlegen.

Die erste Frage muß lauten: Was kann die heutige Astronomie rückwärtsrechnend über die damalige Konjunktion feststellen? — Darauf ist zu sagen:

Die dreifache Begegnung von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische (, das damals noch mit dem Tierkreiszeichen der Fische, immer = 330—360° östlich vom Frühlingspunkt, zusammenfiel, während letzteres heute infolge der sogenannten Präzession der Nachtgleichen etwa 27° weiter westlich liegt im Sternbild des Wassermann,) ist für das Jahr 7 v. Chr. unbedingt gesichert. Schon Ende 8 v. Chr. waren beide (etwa in Babylonien) nach Sonnenuntergang am Westhimmel sichtbar, 16° voneinanderstehend, Jupiter noch im Wassermann, Saturn schon in den Fischen, und es war erkennbar, daß beide, obwohl jetzt immer mehr der Sonne sich nähernd, im nächsten Jahr in den Fischen erscheinen und zusammenkommen mußten. Im Februar 7 v.Chr. verschwanden sie dann in den Strahlen der Sonne (= heliakischer Untergang). Im April 7 v. Chr. erfolgte ihr heliakischer Aufgang im Sternbild der Fische. (Heliakischer Aufgang besagt, daß der Planet so viel Zeit vor dem Aufgang der Sonne aufgeht, daß er gerade wieder — nach der 40tägigen Überstrahlung durch die Sonne — zum ersten Mal sichtbar wird.) Jupiter stand 8° westlich von Saturn. Aber am 30. April war er, schneller nach O. eilend, schon bis auf 2° aufgerückt. Am 29. Mai konjugierte er zum ersten Mal mit Saturn (mit nur 1° Unterschied in der Breite bei derselben Länge). Die beiden entfernten sich nun das ganze Jahr hindurch nicht mehr als 3° voneinander. Nach der Umkehr, erst des Saturn, dann des Jupiter, traten sie in Opposition zur Sonne, Saturn am 14. September, Jupiter 20 Stunden später am 15., und konjugierten dann zum zweiten Mal am 3. Oktober und nach erneuter Umkehr zum dritten Mal am 5. Dezember. Anfang März 6 v. Chr. gingen sie heliakisch unter. Die erste Begegnung erfolgte am Morgenhimmel, die zweite vor Mitternacht, die dritte am Abend. Sicher ist auch, daß in Jerusalem am Abend des 5. Dezember nach Sonnenuntergang das Planetenpaar im Süden stand, also für den, der nach dieser Richtung, d. h. nach Bethlehem, ging, vorauszugehen schien.

Rund 60 Jahre vorher (66 v. Chr.) hatte eine einmalige, kaum sichtbare Konjunktion in den Fischen stattgefunden. Wieder 60 Jahre vorher (126 v. Chr.) waren Jupiter und Saturn in demselben Zeichen viele Monate lang ziemlich eng beisammen, ohne daß es aber — trotz einer Annäherung bis auf 1°,2 am 27. Oktober — mehr als einmal (am 20. April) zu einer eigentlichen Konjunktion gekommen wäre. Davor waren die letzten Konjunktionen der beiden im Sternbild der Fische gewesen 920, 861, 801 v. Chr.

Die zweite Frage lautet: Was läßt sich geschichtlich über die Verbreitung, den Einfluß und die Deutungen der Astrologie zur Zeit der Geburt Christi feststellen, insbesondere in der Gegend, aus der die Weisen kamen?

Hier ergibt sich sofort die Vorfrage: Woher kamen die Weisen? Sie kamen — von Jerusalem aus betrachtet — vom Osten. Aber aus welchem Land?

Der Ausdruck „magoi", mit dem die Ankommenden im griechischen Text bezeichnet werden, konnte eine dreifache Bedeutung haben. Ursprünglich war es die Bezeichnung für die Priesterklasse im medisch-persischen Kult. Seit der Einverleibung Babyloniens in das Persische Weltreich (Ende des 6. vorchristlichen Jahrhunderts) überträgt sich der Begriff auf die im Dienst der Religion und des Staates stehenden Himmelsbeobachter Chaldäas. Schließlich wird das Wort zum Ausdruck für jeden, der mit übernatürlichen Mächten in Verbindung zu stehen oder mit außernatürlichen Kräften ausgestattet zu sein scheint, auch für den Scharlatan. Nach der Art, wie Matth. 2 von diesen Magoi gesprochen wird, kommt die letzte Bedeutung nicht in Frage. So bleibt also nur die Annahme, daß entweder Angehörige der medisch-persischen Priesterklasse oder Himmelsbeobachter Babyloniens (auch Chaldäer genannt) gemeint sind. In Anbetracht des „Sternes", der im Mittelpunkt ihres Suchens steht, spricht dabei natürlich die größere Wahrscheinlichkeit für die Chaldäer. Was wissen wir von ihrer Astrologie zur Zeit der Geburt Christi?

Das Zweiströmeland war nun schon seit Jahrtausenden das Land der Himmelsbeobachtung. Die Religion war Gestirnsreligion, vor allem auch in dem Sinn, daß alles wichtige Geschehen am Himmel als eigentliche Offenbarung der Götter galt: Die Vorgänge und Verhältnisse am Himmel werden ihre Entsprechungen in den Verhältnissen auf Erden haben, sind also gleicherweise zu beobachten und zu deuten. So entwickelt sich Astronomie und Astrologie im staatlich-kultischen Auftrag. Die Deutungen, deren wir eine große Anzahl auf Keilschrifttontafeln besitzen — allein aus der Sammlung des assyrischen Königs Assurbanipal (688 bis 626 v. Chr.) 66 Berichte verschiedener Hofastrologen, wohl auch vorausliegender Zeiten —, gehen zunächst ganz und gar auf öffentliche Ereignisse und Personen. Die späteren persischen Herrscher des Landes zeigten sich nicht weniger interessiert. Mit der Welteroberung Alexanders und der ihm folgenden hellenistischen Kultur aber verbreitete sich die babylonische Astrologie nicht nur nach dem Westen (auf doppeltem Weg: direkt durch Berossos, den Belpriester auf der Insel Kos, schon seit Alexander, indirekt über Ägypten mit außerordentlicher Vervielfältigung der astrologischen Begriffe und Deutungen) über alle Mittelmeerländer, sondern auch nach dem Osten bis Indien und selbst Japan. War von den Babyloniern insbesondere die Zuteilung der Planeten an bestimmte Götter gekommen und war das System ihrer Deutungen verhältnismäßig einfach gewesen, so brachten die Griechen

selbst die auf die Göttermythen sich beziehenden Deutungen in diese Astrologie, obwohl sonst der Wissenschaftsgeist der Griechen vielmehr der Entfaltung der streng wissenschaftlichen Astronomie diente als jener der Astrologie. Ganz verwickelt wurde das System astrologischer Deutungen unter dem Einfluß der ägyptischen „Hermetischen" Schriften des Petosiris-Nechepso (vor 150 v. Chr.). So schoben sich immer neue Schichten von Begriffen und Deutungen über die alten. Das Endergebnis war ein wahrer Mischmasch von allen möglichen, auch den widersprechendsten Deutungen nebeneinander. Und diese ganze hellenistische Astrologie war eigentlicher Gestirnfatalismus, nach dem alles und jedes im täglichen Leben jedes einzelnen Menschen nicht nur unter Einfluß der Nativität, sondern auch der täglich neuen Gestirnsverhältnisse steht.

Auch in Babylonien kann diese Astrologie mit ihrer ausgebreiteten Literatur (über die wir heute dank dem „Catalogus codicum astrologorum Graecorum" einigermaßen Bescheid wissen) nicht unbekannt geblieben sein: Zur Zeit der Seleukidenherrschaft war Seleukia am Tigris eine griechische Großstadt von mehreren hunderttausend Einwohnern, bestand in Babylon eine eigene Griechenstadt mit Theater, aber auch unter der Partherherrschaft (seit 140 v. Chr.) wurde griechische Kultur noch begünstigt und konnte sich weiter erhalten bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. Anderseits werden gerade in Babylonien ältere Lehren und Deutungen den Grundbestand der Astrologie gebildet haben. Einheitlichkeit darin gab es freilich auch hier nicht. Es geht darum nicht an, die Möglichkeit einer bestimmten Deutung, die einmal nachgewiesen ist, widerlegen zu wollen durch den Nachweis der anderslautenden Deutung bei irgend einem astrologischen Gelehrten derselben Zeit oder derselben Gegend. Sicher ist dagegen, daß einmal vorhandene Deutungen mit ungeheurer Zähigkeit weitergeschleppt worden sind durch die Jahrhunderte über die halbe Welt hin.

Wie ungeheuer stark in allen genannten Ländern der Einfluß der Astrologie gewesen ist, das ist nicht nur literarisch immer wieder bezeugt, sondern auch durch das Ausmaß der erhaltenen astrologischen Literatur und Denkmäler gesichert. Augustus, Tiberius, Vespasian, Domitian haben gleicherweise die Astrologie wegen ihres Einflusses verfolgt und doch selbst zu Rate gezogen. Der erste ließ bei einer einzigen Durchsuchung (13 v. Chr.) 2000 astrologisch-magische Schriften verbrennen (Dio Cassius 45, 17).

Über eigentlich babylonisch-assyrische Deutungen, die für unser Ereignis in Frage kommen, wissen wir Folgendes: Konjunktionen spielen schon hier eine außerordentliche Rolle, wie sie überhaupt „ein Kapitel (sind), das zum eisernen Bestand der astrologischen Literatur aller Zeiten und Völker gehört"[1]. — Der Planet Jupiter ist anerkanntermaßen der Stern des Königs, Saturn ebenso gewiß allgemein der nächtliche Vertreter der Sonne, Künder von Segen und Beständigkeit, nach Diodor II 30, 3 bei den Babyloniern „der Kündende schlechthin", dazu bei Schapiku von Borsippa der Planet, dem das Land Amurru, d. h. Syrien und Palästina, zugewiesen ist. — Indem die Gegenden des Himmels bestimmten Gegenden auf Erden entsprechen, ist außerdem das Zeichen der Fische Künder der Vorgänge im Westland Amurru. — Bedeutet das Verschwinden des Planeten in dem stärkeren Licht, selbst des Mondes, den Tod („Steht Jupiter mitten im Mond, so wird in diesem Jahr der König sterben"!), so mußte das Aufleuchten nach der Überstrahlung durch die Sonne, der heliakische Aufgang, Leben und Segen künden. Tatsächlich spricht eine Deutung von dem heliakischen Aufgang des Jupiter allein schon in überschwenglichen Worten als dem Zeichen einer Zeit allgemeinen Segens und Friedens für das Land und besonderer Gunst seitens der Götter. Erst recht mußte der heliakische Aufgang der beiden Königs- und Segensplaneten, die dazu einer Konjunktion entgegengingen, Außergewöhnliches ankünden. Daß zur Zeit Christi die Magoi oder Chaldäer Babyloniens, die sich verschiedenen Schulen zurechneten — auch die von Borsippa wird erwähnt! —, sich wenigstens zum Teil als Astrologen betätigten, wird durch den Zeitgenossen Strabo ausdrücklich erwähnt.

Die hellenistische Astrologie belehrt uns noch über einiges Weitere. Saturn galt sogar ausdrücklich als Stern der Juden. Es mag hier der Streit derselben im Mittelalter, ob die Konjunktion Jupiter-Saturn die Ankündigung des Messias sei, auf sich beruhen, obwohl sich derselbe bis Avicebron († 1070) zurückverfolgen läßt und wahrscheinlich sehr alte astrologische Überlieferung enthält, da auch die Mohammedaner dieselbe Konjunktion mit ihrem Propheten in Verbindung bringen möchten. Samuel Zorza (1368) nennt den Saturn den „Beschützer" der Juden. Aber auch schon der arabische Astrolog Masala (770—820), der seine Weisheit auf römische Überlieferung zurückführt, sagt: „Primus planeta est Saturnus ... et est stella Judaeis et barbaris attributa", weist also den obersten Planeten Saturn den Juden zu[2]. Das ist eine jener astrologischen Deutungen, die mit solcher Zähigkeit durch Jahrhunderte weitergeschleppt wurden. Nach Ausweis ihrer Reste von Eupolemos bis Philo von Byblos hat es längst vor Christus eine Literatur gegeben, nach der ein Zusammenhang bestand zwischen dem Planetengott Kronos-Saturn in Babylonien und dem El oder Bel (Ba'al) oder Kronos-

[1] W. Gundel, Neue astrologische Texte (1936) S. 325.
[2] W. Gundel in Mélanges Cumont (1936) S. 230.

Saturn in Syrien-Palästina, so daß sogar Chanaan bzw. ein Je'ud der Sohn des Kronos-Saturn gewesen sei, so wie es auch literarische Nachrichten gab über die Verehrung des Kronos-Saturn in Kreta, auf dem Peloponnes, besonders aber in den Kolonien Phöniziens. In dem Bereich solcher Literatur sind offenbar die Quellen des Tacitus zu suchen, nach denen er zu erzählen weiß, Idäer, die mit ihrem Gott Saturn von Kreta vertrieben worden, seien die Stammväter der Juden bzw. Übermittler ihrer Saturnsverehrung gewesen[3]. — So phantastisch und verworren die Behauptungen jener Literatur sich ausnehmen, es spiegelt sich in ihnen doch vielleicht eine Erinnerung an uralte Kultzusammenhänge. Die Verehrung des babylonischen Gottes, der hinter dem Planeten Saturn steht, des Ninurta oder Ninib — auch „der große Stier" genannt —, des alten Fruchtbarkeitsgottes, ist tatsächlich schon in amurritischer Zeit, etwa 1500 v.Chr., nach Kanaan gekommen, wie der Ortsname Beth-Ninib und der Personenname Abd-Ninib in den Amarna-Briefen zeigen. Vielleicht ist er mit jenem Fruchtbarkeits-Ba'al des Landes, dem Ba'al ch-m-n (jetzt für das 14. Jahrhundert v. Chr. in Ras Schamra keilschriftlich belegt), gleichgesetzt worden oder gleich, der später von den Phöniziern als Ba'al Chamon nach Afrika gebracht und dann von den Römern als Saturn übernommen wurde. Da die Bewohner des Nordreiches Israel seit Jeroboam I. in Dan und Bethel Jahve unter dem Bild des Stieres verehrten und wohl auch mit dem Fruchtbarkeits-Ba'al gleichsetzten, war auch die Verbindung mit dem Planetengott Kronos-Saturn (hebr. Kevan) naheliegend. Tatsächlich wirft ihnen Amos 5, 27 die Verehrung des „Saturn, des Sternbildes ihres Gottes", vor: Von keinem andern Stern wird dieser Ausdruck gebraucht, obwohl ihnen die Verehrung des ganzen Himmelsheeres zum Vorwurf gemacht wird. Die Erinnerung an diese Kultverhältnisse hat sich offenbar durch die Jahrhunderte erhalten. Noch zur Zeit des Tiberius ist übrigens in nächster Nachbarschaft des Landes dem Kronos-Saturn ein Tempel gebaut worden durch einen Freigelassenen jenes Lysanias von Abilene, den Luk. 3, 1 erwähnt. — Für Syrien-Palästina — die Juden wurden oft einfach als Syrer bezeichnet — galt jedenfalls nach der oben gezeichneten Literatur zur Zeit der Geburt Christi der Planetengott Kronos-Saturn als der Schützer des Landes.

Fassen wir zusammen: Nach unserem geschichtlichen Wissen lag für astrologisch eingestellte Magoi Babyloniens die Deutung jener Konjunktion im Sternbild der Fische auf die Geburt eines Königs im Westland Syrien-Palästina, des näheren im Reich Herodes des Großen, im Judenland, auf eine Königsgeburt voll höchster Bedeutung für Frieden und Segensgüter der Länder durchaus im Bereich der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit. Sie konnten natürlich in Babylonien, wo eine überaus zahlreiche Judenschaft saß, auch dazu Kenntnis haben von der Hoffnung auf einen Messias[4].

Als dritte Frage schließt sich nunmehr von selbst an: Ist eine methodisch einwandfreie Auslegung von Matth. 2 mit einer Planetenkonjunktion zu vereinen? Muß nicht insbesondere der Stern eine Wundererscheinung gewesen sein?

Um zu einer sicheren Antwort zu gelangen, müssen wir freilich alles, was Legende oder Roman um den Bericht herumgelegt und vielen liebgemacht haben, beiseite lassen. Dieser Bericht, der nichts von der Zahl, den Namen, der Königswürde, der Reise der Magoi weiß, ist sehr sachlich gehalten: Magoi aus dem Osten sind in Jerusalem angekommen und fragen nach dem König der Juden, der geboren wurde. Sie begründen ihre, so selbstverständlich vorgebrachte, Frage: Wir haben seinen Stern in der „anatole" gesehen. Sie gebrauchen dabei den astrologischen Fachausdruck für den heliakischen (Früh-)Aufgang in der Einzahl, während vorher bei der Angabe ihrer Herkunft dasselbe Wort, das „Aufgang", also auch „Osten" nach seinem allgemeinen Sinn bedeutet, bemerkenswerter Weise in der Mehrzahl angewandt wurde! Seinen Stern können sie ihn nur nennen, wenn in der Art seiner Erscheinung mitgegeben war, daß er Künder der Geburt eines Königs sei. Das war bei astrologischer Deutung der Konjunktion Jupiter-Saturn nach dem Frühaufgang in den Fischen der Fall, nicht aber bei einem wunderbar aufleuchtenden Stern, der aus sich heraus lediglich auffallen konnte. Von einer Belehrung durch Offenbarung sagen sie nichts, nichts von einer Führung durch den Stern, nichts von zeitweiligem Verschwinden. Ihre Absicht? Sie sind gekommen, dem Neugeborenen die orientalische Huldigung vor einem Herrscher, die Proskynese, zu erweisen. Dabei wird von ihrer Seite die Messianität dieses Herrschers nicht erwähnt. Nicht einmal der Evangelist, der doch so gern die Prophezeiungen des heiligen Buches in den Ereignissen um die Geburt des Herrn als erfüllt hervorhebt, der auch das Überraschende in der Ankunft dieser Magoi hervorhebt („siehe da", Matth. 2, 1), sieht darin die Erfüllung einer Prophezeiung. Herodes dagegen denkt sofort in seiner Bestürzung an die Messianische Erwartung des Volkes und

[3] Hist. 5, 4: vgl. das Märchen, das der Spartanerkönig Arius nach 1 Makk 12, 21 und Jos. Antiquitates 12, 4, 10 in einer Schrift gefunden hat, Spartaner und Juden hätten einen gemeinsamen Stammvater!

[4] Es ist ein merkwürdiger Zufall, daß die letzten datierbaren Tontafeln, die wir besitzen und kennen, tatsächlich nun gerade Aufzeichnungen, wenn auch verstümmelte und unvollständige, über diese Konjunktion Jupiter-Saturn in den Fischen des Jahres 7 v. Chr. enthalten.

läßt den vorausgesagten Geburtsort des Erwarteten feststellen. Den kennen die Magoi natürlich noch weniger als Herodes. Sie kennen nicht einmal die Lage des Ortes. Wie groß ist daher ihre Überraschung, als sie beim Verlassen Jerusalems den gewiesenen Weg betretend das Gestirn, das sie „im heliakischen Aufgang" (anatole) gesehen hatten, das ihnen doch den Willen der Gottheit zu künden schien, geradewegs vor sich und über dem gewiesenen Weg stehen sahen wie eine Bestätigung von oben: Der Ort, den man euch aus den Heiligen Schriften nachgewiesen, ist wirklich der Geburtsort des Königs, den wir euch gekündet haben. Die übergroße Freude darüber ist zu verstehen, und nichts im Text verlangt, daß wir das klar ausgedrückte Überraschungsmoment anderswo suchen, etwa in einem Neuerscheinen des Sternes, nachdem er vorher verschwunden gewesen wäre. — Die geschilderte Lage war (nach dem oben Gesagten) durchaus gegeben, wenn die Magoi nach der geburtsverkündenden ersten Konjunktion noch zögerten, durch die zweite am 3. Oktober sich zur Abreise bestimmen ließen und bei der dritten Konjunktion Jerusalem nach Sonnenuntergang verließen. Sie gingen nun genau nach Süden mit einer ganz geringen späteren Abweichung nach Westen, wohin sich in den etwa eineinhalb Wegstunden bis Bethlehem das Gestirn ebenfalls ein wenig wandte, so daß es genau „vor ihnen her zu gehen" schien, bis sie nach Osten schwenkend sich dem Sattel zwischen beiden Erhebungen zuwandten, auf denen Bethlehem liegt. In dem Augenblick mußte den Vorwärtsschreitenden das Gestirn stillzustehen scheinen zu ihrer rechten Hand, also über der westlichen Erhebung, dem engeren Bereich von Bethlehem, wo sie dann leicht das neugeborene Kind erfragen konnten. Die seltsam unbestimmte Ausdrucksweise Matth. 2, 9: „bis er (mit-)kommend stehen blieb darüber, wo das Kind war", würde in den genannten Umständen eine überraschend ungezwungene Erklärung finden. Bei einem Wunderstern aber müßte man fragen, warum nicht einfach gesagt wird: „über dem Haus"; dieses wird jedoch erst erwähnt Matth. 2, 11: „und nachdem sie zu dem Haus gekommen waren, besahen sie sich (griechisch: eidon, auch = durften sie kennen lernen) das Kind bei Maria, seiner Mutter, fielen nieder und erwiesen ihm die Huldigung".

Steht dieser ganzen Erklärung aber nicht das ernste philologische Bedenken gegenüber, daß der bei Matthäus stets gebrauchte Ausdruck „aster" nur den Einzelstern, niemals das Gestirn (= „astron") bezeichnen kann? F. X. Kugler S. J. hat in dieser Zeitschrift (83 [1912] S. 483) vor fast dreißig Jahren schon hervorgehoben, daß vielleicht der heilige Schriftsteller den Königsstern „Jupiter allein als den ‚Stern' ansieht, der aber durch sein wiederholtes Zusammentreffen mit Saturn eine besondere Bedeutung erlangte". Die Sache kann wohl einfacher erklärt werden: Der vorliegende Bericht bei Matthäus ist ja gewiß ursprünglich nicht griechisch, sondern aramäisch, wenn nicht hebräisch abgefaßt gewesen. Es gibt aber im Semitischen, wie heute noch im Neuhebräischen, seit Jahrtausenden zwei Ausdrücke für Stern und Gestirn: hebr. kochab (bekannt von dem Pseudo-Messias Bar Kochba her), ass. kakkabu, und neuhebr. mazzal, schon phönizisch = Konstellation oder Schicksal und Schicksalsstern, in der Mehrzahl hebräisch den Tierkreis bedeutend. Dieser letztere wird im Urtext des Berichtes gestanden haben und konnte ebensogut in der Einzahl als „aster" wie in der Mehrzahl übersetzt werden, weil seine Sonderbedeutung davon absah und nur die astrologische Bedeutsamkeit hervorhob.

Was man sonst gegen die Auffassung des Sternes als Konstellation einwenden zu müssen glaubte, erledigt sich nach unsern obigen Ausführungen von selbst. Nicht ernst genommen werden kann wohl die Frage, warum denn nicht auch etwa 126 v. Chr. Magoi aus dem Osten gekommen seien: Woher sollten wir unser Wissen darüber nehmen? Man könnte gegenüber einem Wunderstern ja auch die Gegenfrage stellen: Warum sind bei solchem Wunder nicht mehr Menschen zur Huldigung gekommen?

Konnte aber Gott seine Berufungsgnade an den astrologischen Aberglauben der Magoi anknüpfen? Die älteste Kirche hat daran nichts Anstößiges gefunden. Sozusagen selbstverständlich nehmen Tertullian (de idolol. 9) nicht nur, sondern schon Justin (dial. 78, 1. 9) und wohl Ignatius der Martyrer (ad Eph. 19, 3) an, daß die Weisen Astrologen waren. Sie sehen in ihrer Berufung gerade das:

Die Huldigung der Astrologen vor dem neugeborenen Heiland bedeutete seinen Sieg und das Ende der Astrologie.

UMSCHAU

SCHULE IN ITALIEN UND SPANIEN

1. Die „Carta della Scuola" und die neue italienische Schulreform

Am 15. Februar 1939 genehmigte der große faschistische Rat die vom derzeitigen Unterrichtsminister Giuseppe Bottai vorgelegte „Carta della Scuola". Dieses für die Neugestaltung des italienischen Schul- und Erziehungswesens entscheidende Dokument ist kein Gesetz, sondern bietet Grundsätze und Richtlinien, nach denen die Gesetze der Schulreform zu gestalten sind. Lex legum hat man sie mit Recht genannt. Schon bald nach dem

Marsch auf Rom (Oktober 1922) hatte Giovanni Gentile im Jahre 1923 den großzügigen Versuch einer Schulreform gemacht. Er wandte sich bewußt gegen die liberale und positivistische Ideenwelt, von der die vorfaschistische Schule beherrscht war. Daß die Lösung einer so umfassenden und schwierigen Aufgabe nicht auf den ersten Anhieb gelang, ist wohl begreiflich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in jener Frühzeit des Faschismus das Bild des faschistischen Staates und seiner Einrichtungen sich erst im Umriß abhob. So kam es im Lauf der folgenden Jahre zu mannigfachen Verbesserungen und Umgestaltungen der Schule, nicht immer zum Vorteil und im Sinn der von Gentile vertretenen Grundgedanken. Im Jahre 1935 machte der Unterrichtsminister Cesare Maria dei Vecchi einen neuen Reformversuch, der aber, weil zu wenig aus der Mitte vorstoßend, kein befriedigendes Ergebnis hatte. Nun hat G. Bottai, der früher Korporationsminister war und 1927 in der „Carta del Lavoro" die Neugestaltung des italienischen Arbeitslebens grundlegte, in der „Carta della Scuola" der italienischen Schule ihr, wie man hofft, endgültiges Gesicht gegeben.

Über Zweck und Grundlage seines Werkes hat sich Bottai selbst in seinem Referat vor dem großen faschistischen Rat so geäußert[1]:

Es sei die Absicht, die „bürgerliche" Schule grundsätzlich und praktisch durch eine „Volksschule" zu ersetzen, die tatsächlich für alle da sei und den Bedürfnissen aller entspreche. Die Carta unternimmt also nicht bloß eine Teilreform, sondern sie will das italienische Schulwesen in seiner Ganzheit von Grund auf umbauen und neu gestalten, und zwar so, daß die Bildung nicht mehr das Privileg einer irgendwie bevorrechtigten Bevölkerungsgruppe, sondern allen Kindern des Volkes zugänglich ist. Im Sinne dieses Programms umschreibt das 1. Kapitel der „Carta" (sie enthält 29 Erklärungen [Dichiarazioni] in 15 Kapiteln) die „Grundsätze, Ziele und Methoden der faschistischen Schule". Zunächst wird der Fundamentalsatz ausgesprochen, daß die Schule „der moralischen, politischen und ökonomischen Einheit der italienischen Nation" eingegliedert werden soll. Sie soll Ausdruck des italienischen Volksgeistes sein. Es geht um die integrale und totale faschistische Schule. Wie sie aus diesem Geist erwächst, so soll sie das Instrument zu seiner Erhaltung, Vertiefung und Ausbreitung sein.

Das kann die Schule aber nur, wenn der „Schuldienst" (servizio scolastico) für alle Kinder verpflichtend ist. Er umfaßt den Schulbesuch bis zum vierzehnten Lebensjahr und die Mitgliedschaft in den politisch-erzieherischen Jugendorganisationen der G. I. L. (Gioventù Italiana del Littorio) und der G. U. F. (Gioventù Universitaria Fascista) bis zum 21. Jahre. Schule und faschistische Jugendorganisationen bilden ein einheitliches Werkzeug der faschistischen Erziehung. Wenn so auch der Schulbesuch bis zum 14. Jahre verpflichtend ist, so bleibt es den Eltern doch unbenommen, ihre Kinder in der „elterlichen" Schule (scuola paterna) unterrichten zu lassen und so ihrer Schulpflicht zu genügen.

Wird so die Bildung allen Kindern des Volkes zugänglich gemacht, so soll der Aufstieg zu den Stätten höherer Bildung völlig von der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stellung der Eltern unabhängig gemacht werden. Die Auswahl erfolgt einzig und allein auf Grund der Begabung und der erwiesenen Fähigkeiten. Dieses Auswahlprinzip wird dadurch wirksam gemacht, daß Staatsinternate (Collegi di Stato) für begabte und unbemittelte junge Leute geschaffen werden, deren Besuch unentgeltlich ist.

Die in der neuen Schule zu vermittelnde Bildung soll eine totale sein, sie soll mit dem Leben, wie es wirklich ist, in engster Verbindung stehen. Darum wird die geistige Ausbildung ergänzt durch körperliche Erziehung, die in Verbindung mit moralischer Hebung und militärischer Schulung in der G. I. L. und der G. U. F. durchgeführt wird.

Der totalen und lebensnahen Erziehung dient auch der Einbau der „produktiven" Arbeit in die Schule. Sie soll weniger handwerkliche Fähigkeiten ausbilden, als eine geistig-sittliche Einstellung zur Handarbeit wie eine Annäherung der sozialen Klassen anbahnen. Diese Arbeit wird nicht theoretisch gelehrt, sondern in Arbeitsschichten (turni di lavoro) praktisch geübt. Das ganze Bildungswesen ist getragen vom Grundsatz der Auslese derer, die sich zur Lösung der wirklichen Probleme, wie sie wissenschaftliche Forschung und Gütererzeugung stellen, am besten eignen.

Endlich stellt die 7. Erklärung den Grundsatz der vollen Harmonie zwischen Schule, Familie und Staat auf, und zwar „auf den Wegen der Religion der Vorfahren und der Geschicke Italiens" (sulle vie della Religione dei padri e dei destini d'Italia). In einer Rundfunkansprache vom 9. April 1939 hat sich der Schöpfer der „Carta" zu dieser Erklärung eingehend geäußert (L'Avvenire, Rom, 15. April 1939). Er geht von der Feststellung aus, daß eine Schule, die dieses Namens würdig ist, ein Bindeglied zwischen Familie und Staat bilden muß. Dazu sei die Einheit der Gesinnung zwischen den beiden Erziehungsinstitutionen wesentlich. Daher sei nicht nur der Religionsunterricht Pflichtfach in allen Schulen, sondern die Formel der „Carta": „auf den Wegen der Religion der Vorfahren" sei umfassender als die des Art. 36 des italienischen Konkordates, die besagt: „Italien betrachtet als Grundlage und Krönung des staatlichen Schulunterrichtes die Unterweisung in der christlichen Lehre in der durch die katholische Tradition überkommenen Form."

Auf diesen Grundpfeilern erhebt sich der ragende, vielfach gegliederte und doch einheitliche Bau des italienischen Schulwesens.

Den Unterbau bildet der Elementarunterricht. Er gliedert sich in vier Stufen: Zunächst die „Mutterschule" (scuola materna) vom 4. bis 6. Lebensjahr (Kindergärten). Dann die eigentliche Elementarschule (scuola elementare), die drei Jahre umfaßt und sich nach Lehrplan und Methode in Stadt- und Landschulen unterscheidet. Daran schließt die sog. „Arbeitsschule" (Scuola del Lavoro) in einem zweijährigen Lehrgang. In sie sind praktische Übungen in den Plan eingegliedert, die das echte Arbeitsethos wecken sollen. Den Abschluß der Elementarschule bildet die Handwerkerschule Scuola artigiana) mit dreijährigem Kurs. Sie ist für alle verpflichtend, die nicht weiterstudieren wollen. Sie teilt sich in verschiedene Typen, die den Erfordernissen der örtlichen Wirtschaftsverhältnisse entsprechen.

Der Mittelbau: Jene Schüler, die sich höheren

[1] G. Bottai, La Carta della Scuola (con Discorsi ed altri Documenti; Milano 1939) 57.

Studien widmen wollen, besuchen vom 11. Lebensjahre an zunächst alle die „Mittelschule" (scuola media) für drei Jahre. Ihre Fächer sind Latein, Italienisch, Geschichte, Erdkunde, Mathematik und Zeichnen. Auf diese Weise sollen die Anwärter für die höheren Berufe alle mit den Grundlagen der klassischen Bildung bekannt gemacht werden. Die Reform sieht im Lateinunterricht einen „entscheidenden Träger der geistigen und moralischen Formung" der jungen Menschen. Dazu soll diese Schulreform einer sorgfältigeren Auslese für die weiterführenden Studien dienen. Mit Beginn des Schuljahres 1940/41 wurde die Durchführung der in der „Carta" aufgestellten Grundsätze an diesem Punkt begonnen. Hier liegt zweifelsohne die Hauptneuerung, die die Reform bringt. Zum mittleren Schulwesen gehören ferner die Berufsschule (Scuola artigiana) mit dreijährigem Kurs, an die sich die „technische Schule" (scuola tecnica) mit zweijährigem Lehrgang anschließt.

Das höhere Schulwesen zerfällt in vier Zweige von fünfjähriger und vier Zweige von vierjähriger Dauer. Die fünfjährigen Zweige berechtigen zum Universitätsstudium, während die vierjährigen in sich abgeschlossen sind, aber nach Ablegung einer Aufnahmeprüfung den Zugang zur Universität eröffnen. Schulen mit fünfjähriger Dauer sind: 1. Das klassische Lyzeum (Liceo classico) mit Latein und Griechisch. Es berechtigt ohne besondere Prüfung zum Studium der Philologie und Philosophie, Rechtswissenschaft und Nationalökonomie, nach bestandener Aufnahmeprüfung auch zu allen andern Fakultäten. 2. Das naturwissenschaftliche Lyzeum (Liceo scientifico) mit Latein, ohne Griechisch. Es berechtigt ohne weiteres zum Studium aller Fakultäten mit Ausnahme der unter 1. genannten, nach vorheriger Prüfung auch zu diesen. Man wollte durch diese Maßnahme den Zustrom zum klassischen Lyzeum eindämmen und eine Art Schullenkung zu Gunsten der naturwissenschaftlich-technischen Schulen anbahnen. 3. Die Lehrerbildungsanstalt (Istituto magistrale) mit Latein und humanistisch-beruflichem Charakter zur Ausbildung von Volksschullehrern. Das letzte Jahr dient der praktischen Ausbildung. Es — und zwar nur es — berechtigt zum Besuch der Lehramtsfakultät (Facoltà di Magistero). Diese Universitätsfakultät dient der Ausbildung der Professoren der Lehrerbildungsanstalten und Mittelschulen, der Neuphilologen und der Leiter von Volksschulen. 4. Das handelstechnische Institut (Istituto Tecnico commerciale) ohne Latein erstrebt die Vorbereitung der Angestellten im öffentlichen und privaten Verwaltungsdienst.

Dazu kommen vier vierjährige höhere Schulen: die landwirtschaftliche Fachschule, die Schule für Wirtschaftssachverständige, die Geometer-Fachschule und die nautische Schule, alle ohne Latein. Nach vorangegangener Prüfung berechtigen auch diese Schulen zum Besuch der Universitätsfakultäten.

Den Oberbau bilden die 14 Universitätsfakultäten: Jurisprudenz, Nationalökonomie, Statistik usw., Philologie und Philosophie, höhere Lehrerbildung (vgl. oben), Medizin, Naturwissenschaften und Mathematik, angewandte Chemie (Chimia industriale), Pharmazeutik, Ingenieurwissenschaften, Architektur, Landwirtschaft und Tierheilkunde.

Großes Gewicht wird auf die Ausgestaltung des Mädchenschulwesens gelegt. Die 21. Erklärung sagt darüber: „Die Bestimmung und die Aufgabe der Frau, wie sie im faschistischen Leben genau unterschieden werden, bilden die Grundlage für verschiedene und besondere Bildungsstätten." Nach der klassisch-humanistischen Mittelschule besuchen die Mädchen das Institut oder die Frauenschule für drei Jahre, darauf die zweijährige Lehrerinnenbildungsanstalt zur Vorbereitung auf die Führung des Haushaltes oder auf die Arbeit in den Kindergärten. Über die Koedukation äußert sich dieselbe 21. Erklärung so: „Die Umwandlung der gemischten Schulen erfolgt nach und nach und in dem Maß, als sich in der korporativen Ordnung die neue Richtung der weiblichen Arbeit abzeichnet."

Dazu kommen noch Ausbildungs- und Weiterbildungskurse für Arbeiter. Sie haben den Zweck, die technischen Fertigkeiten zu vermitteln oder zu steigern und so Meister für die nationale Wirtschaft auf den Gebieten der Landwirtschaft, der Industrie, des Handels usw. heranzubilden.

Weitere Bestimmungen werden über die Vorbereitung und Weiterbildung der Professoren erlassen.

Versetzungsprüfungen gibt es nach der „Carta" nicht. Zum Aufstieg in eine höhere Klasse ist nur eine genügende Leistung oder das Gesamturteil der Lehrer erforderlich. Dagegen sind zum Abschluß jedes Studienkurses Schlußprüfungen vorgesehen.

Auch über die privaten (nichtköniglichen) Schulen werden Grundsätze ausgesprochen. Schon mit Gesetz vom 5. Januar 1939 wurde das „Ente Nazionale dell' Insegnamento Medio e Superiore" (E. N. I. M. S.) gebildet als „Organ der Förderung, Beiordnung und Überwachung des gesamten nichtköniglichen Schulwesens der mittleren und höheren Schulen, die in gesundem Wettbewerb mit den Staatsschulen stehen". Damit wird den meist von kirchlichen Stellen oder von Ordensleuten unterhaltenen Schulen eine öffentliche Rolle zuerkannt. Denen unter ihnen, die für geeignet befunden werden, ist staatliche Anerkennung ihrer Studien und Prüfungen erteilt worden.

Mag man auch zu einzelnen Punkten der Reform kritisch stehen, so muß man doch auf das Ganze gesehen sagen, daß die erzieherischen, lehrmäßigen und sozialen Vorschriften der „Carta" der gesunden italienischen Überlieferung voll und ganz entsprechen.

Mario Barbero S. J.

2. Das Mittelschulgesetz im neuen Spanien

Im Anschluß an die Neuordnung der italienischen Schule mag es willkommen sein, einige Sätze aus dem spanischen Gesetz über die Mittelschule vom 20. Juli 1937 mitzuteilen.

„Das heilige Vätererbe der echten spanischen Kultur, das durch solches Heldentum (im letzten Freiheitskampf) gerettet wurde, verlangt gebieterisch von denen, die berufen sind, es zu schützen und weiterzugeben, die entschiedenste Sorge.... Der neue Staat hat die höchste Pflicht, die Hauptfragen der geistigen Ordnung zu prüfen, den Sinn unserer Geschichte zu vereinen mit der Erfahrung neuer Ziele, wie sie in Ländern, die in der Kultur einen hohen Rang einnehmen, aufgestellt wurden. Die Erziehungspolitik muß ihren Ausdruck finden in einer Gesetzgebung, die organisch alle Grade und Sonderzweige des Schulwesens umfaßt. Die Neuordnung beginnt mit dem wichtigsten Teilstück, dem höheren Schulwesen; denn die hier verwirklichten Grundsätze müssen die Norm der ganzen Regelung sein, und

die Gestaltung der Mittelschule ist das wirksamste Mittel, schnell auf die Formung der Gesellschaft und die geistige und sittliche Bildung der führenden Klassen einzuwirken....

Die klassische und humanistische Kultur ist allgemein als die tragfähigste und fruchtbarste Grundlage für die Entwicklung des jugendlichen Geistes anerkannt.... Es genüge, hier von den entscheidenden Vorteilen anzuführen: die unübertreffliche Formkraft des methodischen Studiums der klassischen Sprachen, die außerordentlich begriffsklare Schulung, die ihre Erfassung im jugendlichen Verstand hervorrufen, was ihm eine umfassende Kraft für alle Ordnungen des Wissens verleiht; dazu bietet diese Bildung den sicheren Weg, das wahre Wesen Spaniens wieder zu würdigen, das in den klassischen und humanistischen Studien des 16. Jahrhunderts geformt wurde. Jene Fülle von Staatsmännern und Soldaten unseres goldenen Zeitalters, zu dem die heroische Jugend der Gegenwart aufschaut, sind ohne Ausnahme durch diese religiöse, klassische und humanistische Schulung gegangen. Der politische Bildungswert wird heute noch erheblich bekräftigt durch das Beispiel der großen Nationen der Gegenwart. Schließlich genügt die Erwägung, daß es in der heutigen Weltlage notwendig ist, den klassischen griechisch-lateinischen, christlich-romanischen Fundamenten unserer europäischen Bildung ihren vollen Wert zu sichern.

Folgerichtig muß die klassische und humanistische Bildung von einem ganz katholischen und vaterländischen Geist getragen sein. Der Katholizismus ist das Hauptstück der spanischen Geschichte. Darum ist eine gründliche religiöse Schulung unumgänglich. Sie umfaßt vom Katechismus und der Moral angefangen Liturgie, Kirchengeschichte, eine entsprechende Apologetik, vervollständigt durch Grundzüge der Philosophie und ihrer Geschichte. Die Wiedergewinnung des spanischen Geistes, die endgültige Ausmerzung eines spanischfeindlichen und auslandssüchtigen Pessimismus, Sohn der Apostasie und der häßlich-verlogenen leyenda negra, wird erreicht durch den Unterricht in der Weltgeschichte (verbunden mit Erdkunde) und vorzüglich ihrer Beziehung zu Spanien. So wird offenbar die sittliche Reinheit des spanischen Volkstums, das Überragende und aufs Ganze Schauende unseres imperialen Geistes, der „Hispanitas", nach der glücklichen Prägung durch Ramiro de Maeztu, die Vorkämpferin der wahren Bildung, des Christentums.

Natürliche Ergänzung der klassischen Sprachen ist das Spanische. Denn unsere Sprache ist das Nervensystem unserer geistigen Welt und die wirkliche und greifbare Erbschaft unseres staatlich-geschichtlichen Lebens....." Vervollständigt wird diese Bildung durch die Naturwissenschaften, Fremdsprachen, von denen entweder Italienisch oder Deutsch Pflichtfach ist, Kunst und Leibesübungen.

„Spanien, das zu seiner wahren Kultur, seiner Berufung und vorbildlichen Sendung einer soldatischen und heroischen Kraft zurückkehrt, kann für seine Jugend auf dieses wirkmächtige Ganze seiner Bildungswelt zählen. Es wird die Seelen der Spanier mit jenen Tugenden unserer großen Feldherrn und Staatsmänner des goldenen Jahrhunderts erfüllen, die gebildet waren in der katholischen Theologie von Trient, in der klassischen Renaissance und den kriegerischen Triumphen zu Wasser und zu Land, in Verteidigung und Ausbreitung der Hispanitas."

Diesen Grundsätzen folgen die Einzelbestimmungen. Ein Vergleich zwischen dem Geist der italienischen und spanischen Richtlinien wird mit wichtigen Unterschieden auch das Gemeinsame feststellen, das wesentlich aus dem Erwachen des Eigenwesens dieser beiden romanischen Völker und ihrer Geschichte stammt.

Hubert Becher S. J.

BESPRECHUNGEN

GESCHICHTSPHILOSOPHIE UND GESCHICHTSTHEOLOGIE

1. *Das Werden als Geschichte.* Kurt Breysig in seinem Werk. Von Ernst Hering. 8° (208 S.) Berlin 1939, de Gruyter. M 6.—
2. *Hegel, Volk, Staat, Geschichte.* Eine Auswahl aus seinen Werken. Bearbeitet und eingeleitet von Friedrich Bülow. (Kröners Taschenausgaben, Bd. 39.) kl. 8° (478 S.) Stuttgart 1939, Kröner. M 4.50
3. *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte.* Von Friedrich Meinecke. kl. 8° (119 S.) Leipzig 1939, Koehler und Amelang. M 2.—
4. *Der Anfang und das Ende.* Eine theologische und religiöse Betrachtung zur Heilsgeschichte von Philipp Dessauer. kl. 8° (117 S.) Leipzig 1939, Hegner. M 3.80
5. *Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie.* Zugleich eine Einführung in den Geist seines Systems. Von Erich Reisch. (Band 12 der Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie.) 8° (166 S.) Bonn 1939, Hanstein. M 5.60

1. Die Geschichte wird sich immer wieder in den Vordergrund menschlicher Betrachtung drängen und uns auffordern, sie um ihr Geheimnis zu befragen. Man kann zunächst versuchen, sich ihr vom Äußerlichen her zu bemächtigen und ohne tiefere geistige Verarbeitung rein aus dem, was sie als Werk und Erinnerung zurückließ, ihr Wesen zu ergründen. Diesen Versuch unternimmt Kurt Breysig, über dessen breit angelegtes Werk Ernst Hering einen zusammenfassenden Bericht vorlegt. Die Grundauffassung Breysigs betrachtet Geschichte als Werden. Aufgabe der geschichtlichen Überlegung ist die Aufdeckung von Zusammenhängen, von „Verkettungen des Seienden". Zu Grunde liegt ein Entwicklungsgedanke, aber nicht als Sinnzusammenhang oder als metaphysisches Formgesetz, sondern als physische Kausalität. So kommt es zu den Grundbegriffen dieser Geschichtsdeutung: Stufenfolge, reine Innerweltlichkeit, Wirkung ohne Ursache, totale Verkettung in die Ursachenreihe. Einige Aussagen liegen unverbunden im System, wie die über die geschichtliche Bedeutung der führenden Persönlichkeiten. Die Methode dieser Geschichtsdeutung ist mehr die einer positiven Naturwissenschaft. Daß Geschichte es ebenso ursprünglich mit dem schöpferischen und freien Geist zu tun hat, bleibt verborgen und unerörtert.

2. Als Gegensatz zu diesem und ähnlichen Ansätzen erscheint immer wieder die Absicht, die Geschichte von Innen zu begreifen, von einer zwingenden, herrscherlichen Geistigkeit aus, deren Selbstentfaltung und Selbstdarstellung Geschichte dann wäre. An die bisher mächtigste und als Ausgangspunkt und Hintergrund die Stunde immer noch beherrschende Geschichtsdeutung erinnert die Hegel-Auswahl Bülows. Die Auswahl bringt die wichtigsten Texte zu unserem Thema, aus denen die bestrickende Auffassung des mächtigen Denkers klar wird. Dem Band ist eine vorzügliche 90seitige Einführung vom Herausgeber beigegeben. Eine Zusammenstellung guter Hegel-Literatur wird gerade dem Anfänger des Hegelstudiums, für den die Auswahl zuerst gedacht ist, willkommen sein.

3. Zwischen den beiden erwähnten Ansätzen — dem vom Positiven der Erfahrung und dem vom Geistigen als Allgemeinem her — bleibt eine dritte Möglichkeit, hinter den Sinn des geschichtlichen Geschehens zu kommen, nämlich die, als geschichtstragende Macht den individuellen Geist in seiner Wirklichkeit und in seinen Beziehungen zu sehen. Gerade um dieses bei Hegel in seinem Recht verkürzte Individuelle geht es Meinecke. Er bietet in dem vorliegenden, gehaltvollen Büchlein keine thematische Arbeit zur Lösung des Rätsels Geschichte, sondern gleichsam anmerkungsweise Beiträge, die doch ins Allgemeine vordringende Antworten geben. Diese Beiträge bringen außer dem grundsätzlichen Einleitungskapitel „Geschichte und Gegenwart", das eine eigentliche Geschichtsphilosophie enthält, Gedanken zu den geschichtlichen Grundhaltungen und Grundgedanken großer Historiker (Ranke, Droysen), wichtiger Epochen (Klassizismus, Romantizismus), bedeutender, geistig führender Männer (Schleiermacher, Schiller).

Es geht Meinecke mehr um die Darstellung des geschichtlichen Sinnes, der fähig sein soll, Geschichte zu begreifen. Das Prinzip, mit dem der geschichtliche Sinn arbeiten soll, ist doppelschichtig: es sieht die geschichtliche Wirklichkeit einmal in der Entwicklung und dann in der Vereinzelung. Das heißt, die geschichtliche Wirklichkeit löst sich auf in entwicklungsmäßig bedingte Individualität, die ihren Sinn in sich trägt. Meinecke ist sich klar darüber, daß diese Sicht der Geschichte (es ist die des Historismus) zu einem hemmungslosen Relativismus führen muß, den er selbst als „korrosives Gift" bezeichnet. Die Versuche, diesen Relativismus innerweltlich zu überwinden durch die romantische Flucht in eine idealisierte Vergangenheit (Grundlage der konservativen Haltung) oder durch einen optimistischen Fortschrittsglauben an ein goldenes Zeitalter (Grundlage des Liberalismus) lehnt Meinecke ab. Nur vom „festen ethischen Fundament des Gewissens" aus wird der relativistische Abgrund der Geschichte überwunden; durch dieses ist der Mensch den absoluten Ordnungen verbunden, und es ist nun gleich, welcher Punkt des geschichtlichen Stromes ihm als sein eigener Ort vom Schicksal zugewiesen wird.

Damit ist die Grenze der Geschichtsdeutung Meineckes erreicht. Über Geschichte als solche vermag er nichts auszusagen. „Der Sinn der Geschichte im Ganzen des Universums ist uns unbekannt. Das Gewissen als das Gottverwandteste in uns zeigt uns gleichsam nur eine goldene Umrandung, innerhalb deren er liegen muß" (22). Diese Haltung zur Geschichte ist gleichsam mehr die des Zuschauers, den jede geschichtliche Stunde fesselt, der sie erfassen möchte in ihrer einmaligen Bedeutung und ihr ebenso gerecht werden will wie der kommenden. Aus dieser Haltung wachsen Meister der Geschichtsschreibung, aber es fehlt doch etwas der Blick dafür, daß die tiefste Verpflichtung, die das Stehen in Geschichte dem Menschen auferlegt, nicht nur die Hinnahme der geschichtlichen Wirklichkeit ist als ein Ereignis, das den Menschen gleichsam überfällt, sondern die Pflicht zur Entscheidung und zur freien Tat. Die ethische Echtheit vom Gewissen her garantiert nicht immer auch die geschichtlich richtige und fällige Haltung und Entscheidung.

4. Durch die „vertikale Lösung" Meineckes ist die Geschichte in direkte Beziehung zu Gott gebracht, freilich in eine Beziehung, die ausschließlich über die ethische Haltung des entscheidenden Gewissens geht. Ausdrücklicher stellt diese Frage nach dem religiösen und theologischen Sinn der Geschichte das wertvolle und anregende Büchlein Philipp Dessauers. Seine Absicht geht darauf, die geschichtliche Gesamtordnung Natur-Übernatur in den Blick zu bekommen. Damit ist gesagt, daß das geschichtliche Geschehen in seiner Doppelwirklichkeit als Welt- und Heilsgeschichte herausgestellt werden soll. Es ist hier nicht Raum, die in loser Folge vorgelegten Gedanken, die eine systematische Darstellung verdienen, einzeln anzuführen, etwa die Ausführungen über Geschichte als Lebensraum des Menschen, über den Menschen als Objekt und Subjekt der Geschichte, über die geschichtsverstehende Bedeutung von Mythos und Offenbarung, über die geschichtliche Mitte als einer glaubensähnlichen Haltung von einem natürlichen Standort aus usw.

Mit zum Besten gehören die Gedanken über das Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte. In dieser Frage wird ein gesunder und brauchbarer Standpunkt bezogen. Es geht in der Geschichte um ein Doppeltes: um das diesseitige Ziel, das die Geschichte anstrebt, und um das Heil des Menschen, das über die Geschichte hinausliegt und das in der Geschichte entschieden wird. Die Weltgeschichte wird nicht zur Heilsgeschichte, Heilsgeschichte vollzieht sich in der Weltgeschichte. Den eigenen innerweltlichen Aufgaben entsprechend hat die Weltgeschichte ihre eigenen Regeln. Weltgeschichte und Heilsgeschichte werden durcheinander nicht wertlos und gleichgültig, sie sind bis zum Ende aneinander gebunden. Erst das Ende scheidet sie, wie der Anfang sie verbunden hat. Was nur diesseitig war, verbrennt dann im apokalyptischen Feuer. — Wuchtiger und gültiger als bei Meinecke ist die Geschichte in ihre Wirklichkeit verwiesen und an ihre Grenzen gestellt. Sie ist zugleich als eigenständige Ordnung und Größe anerkannt und ernst genommen. — Leider verbergen sich die tiefen und ursprünglichen Ideen des Büchleins manchmal hinter der schwierigen Darbietung und hinter einer gewissen Aphoristik der Gedankenführung.

5. Geschichte ist ein vielfach verbundenes und bezogenes Geschehen, und nur unter Berücksichtigung vieler Momente mag es gelingen, ihr nahezukommen. Ein solcher Versuch, möglichst alle zuständigen Kräfte zu berücksichtigen und so zu einem einigermaßen treffenden Bild der Geschichte zu kommen, liegt im Werk Martin Deutingers vor. Eine systematische Darstellung der Geschichtsauffassung Deutingers bietet das Buch

von Erich Reisch. Aus den Werken Deutingers wird seine philosophische und theologische Lehre über die Geschichte zusammengetragen. Das Buch sammelt mit viel Fleiß und Umsicht die Deutingersche Lehre, stellt sie aber, abgesehen von gelegentlich angeführten analogen Äußerungen, zu wenig in die gegenwärtige Problematik um die Geschichte. Die einführenden Kapitel leiden etwas unter der Polemik gegen frühere Arbeiten über Deutinger.

Was Deutingers Geschichtslehre angeht, so ist diese in unmittelbarer Nähe und doch in immer wieder versuchter Auseinandersetzung mit Hegel konzipiert. So ist es verständlich, wenn als Ziel und Sinn der Geschichte die Geistwerdung, als Wesen der Geschichte die Erfassung des Geistes in seiner Einheit und in den Stufen seiner Verwirklichung verkündet wird. Die Betonung der Unterschiede erfolgt durch die Auffassung, daß Geschichte nicht Theogonie des allgemeinen, absolut-schöpferischen Geistes, sondern theozentrische Anthropogonie ist. Der Geist, der in der Geschichte sich entfaltet, ist der relative Geist, der in seiner Freiheit doppelter Bindung unterworfen ist: der Bindung als Glied der Natur und der Bindung als wesensmäßige Kreatur. Von Gott her liegt in der Geschichte ein Plan, eine Ordnung, und so gibt es eine echte Logik der Geschichte, wenn sie auch auf die Weise der Geschichte, das heißt, in Freiheit verwirklicht wird. Geschichte verwirklicht sich als Ineinander von Objektiv-Notwendigem und Subjektiv-Freiem. Innerhalb dieser Spannung wirken die geschichtlichen Kräfte sich aus. Hier gelten die Grundbegriffe Fortschritt, Tradition, Kontinuität, Verfall, Irrtum, Empörung, Tragik. Das Ziel, dem die Geschichte entgegenwächst, ist das Reich Gottes. Hier baut Deutinger nun die übernatürliche Ordnung systematisch in seine Geschichtsmetaphysik ein.

Man muß zugeben, daß Deutinger einer der ersten katholischen Denker ist, der der Frage nach dem Geheimnis der Geschichte planmäßig und entschlossen nachgeht. Ebenso, daß seine Geschichtslehre Momente enthält, die bleiben werden. Bedenklich ist, daß bei ihm alle Betrachtung zu sehr im Reich des Geistigen, der Philosophie und der Ästhetik bleibt. Die konkreten Geschehnisse des politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen Lebens kommen ebensowenig genügend zu Wort, wie er mit den konkreten Erscheinungen des Reiches Gottes viel anzufangen weiß. Ebenso bleibt bedenklich die zu starke Hineinbeziehung der Übernatur, der Offenbarung in die konstituierenden Momente der Geschichte, die wesentlich zur Naturordnung gehört. Die Reihe: Natur—Geschichte—Reich Gottes ist keine Entwicklungsreihe. Deutingers Geist hatte doch etwas zu viel von Hegelscher Notwendigkeit aufgenommen. Eine stille Sehnsucht nach einer stets schöner werdenden Zukunft und eine geheime Vorliebe für einen leisen Spiritualismus zeugen davon. A. Delp S. J.

BIOLOGIE UND NATURWISSENSCHAFTEN

Familienbiologische Untersuchungen in der Nordmark. Von Dr. Otto Hubele. (Schriften zur politischen Geschichte u. Rassenkunde Schleswig-Holsteins. Hrsg. von Prof. Dr. Otto Scheel, Bd. 2) gr. 8° (VIII u. 157 S.) Leipzig 1939, S. Hirzel. Kart. M 10.—

Die Schrift ist besonders wertvoll durch ihre methodologischen Darlegungen über familienstatistische Untersuchungen. Nach der von ihm angegebenen Methode hat der Verfasser seine Untersuchung über zwei Bevölkerungsgruppen verschiedener Konfession in der Nordmark mit größter Gewissenhaftigkeit durchgeführt. Fast möchte man bedauern, daß so viel Fleiß auf ein Objekt verwendet worden ist, das seiner Kleinheit wegen zu allgemeingültigen Schlußfolgerungen gar nicht führen kann. Der Verfasser hat das gefühlt und warnt vor zu weitgehenden Schlußfolgerungen; aber besonders in dem zusammenfassenden Schlußkapitel verfällt er doch in diesen Fehler. Vor allem beweist die Untersuchung nichts für oder gegen die sogenannte „Konfessionstheorie". Klarheit über den Einfluß der Konfession auf die eheliche Fruchtbarkeit können nur einerseits zeitlich und räumlich möglichst umfassende Untersuchungen herbeiführen, bei denen sich die Einwirkungen anderer Faktoren einigermaßen kompensieren, anderseits Gegenüberstellungen ausgewählter — nicht zu kleiner — Gruppen, bei denen die äußern Lebensverhältnisse möglichst gleichwertig sind und nur die Konfession verschieden ist. (Die konfessionsverschiedenen Ehen müssen dabei selbstverständlich stets gesondert untersucht werden.) Eine solche Untersuchung ist z. B. die vom Verfasser erwähnte von Schmidt-Kehl über die Fruchtbarkeit mittel- und süddeutscher bäuerlicher Ehen. Der Untersuchung von Leclerc über die Kinderzahl der Ehen, aus denen katholische Theologen stammen, könnte — mit einem gewissen Vorbehalt — die umfassende Untersuchung über die evangelischen Pfarrerfamilien gegenübergestellt werden. Auf einige Irrtümer des Verfassers kann hier nicht eingegangen werden. Wir würden es aber begrüßen, wenn der Verfasser seine wissenschaftliche Gründlichkeit zu einer weiteren Untersuchung auf dem gleichen Gebiete, aber auf breiterer Grundlage, benützen wollte.

H. A. Krose S. J.

„Buschi". Vom Orangsäugling zum Backenwülster. Von Prof. Brandes. 8° (132 S. mit 155 Abb.) Leipzig 1939, Quelle & Meyer. Geb. M 4.80

Ein Leiter eines zoologischen Gartens kann getrost einen Fachbericht zusammenstellen: es wird ein für die Allgemeinheit bedeutsames Buch zustande kommen. Brandes hat große Erfolge in der Pflege der Orangs gehabt, und ein Höhepunkt seiner Leistung war es, einen Orangsäugling, eben „Buschi", durch zwölf Jahre bis zur Erwachsenenstufe hindurchzubringen. So kann er vieles von der richtigen Tierhaltung mitteilen, aber besonders viele Einzelbeobachtungen über die körperliche und seelische Entwicklung des Orangs. Man freut sich, daß er die Tiere nicht dressiert noch verkleidet, aber durch kluges Einfühlen sie an sich gewöhnt und das Märchen von der bissig-grimmigen Wildheit des Orangs zerstört. Blick, Haltung, Gewohnheit der Affen haben wegen ihrer Menschenähnlichkeit für den Beschauer etwas Suggestives und veranlassen zur Stellungnahme. Brandes weiß das ganz genau, und es ist ergötzlich zu sehen, wie nüchtern er sich von den Vermenschlichungen des lieben Publikums entfernt. Er ist überhaupt sehr kritisch und höchst selbständig in seinen Urteilen und Hypothesen. Gegenüber der Tendenz, den Orang aus der näheren Verwandtschaft mit dem Menschen zu entfernen und den Schimpansen dafür heranzuziehen, findet man hier manche gute Gegen-

gründe. Natürlich ist eine Buchanzeige nicht der Ort, wo man die strittigen Spezialfragen behandelt. Das Buch ist sowieso keine Kinderlektüre, und der Standpunkt des Beurteilers spricht hier eine selbstverständlich beeinflussende Rolle. Sehr angenehm empfindet man den verständnisvollen Ton, mit dem auf die Meinungen und Gründe anderer eingegangen wird.

F. Heselhaus S. J.

LITERATUR

1. *Trost der Dinge.* Von Johannes Kirschweng. 8° (272 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M 3.80
2. *Lieder der Zuversicht.* Von Johannes Kirschweng. 8° (53 S.) München 1940, K. Alber. Geb. M 2.—
3. *Preis der guten Mächte.* Besinnung und Erinnerung. Von Friedrich Ernst Peters. 8° (190 S.) Göttingen 1940, Deuerlich. Geb. M 6.50
4. *Der Herr Ober.* Roman von Paul Fechter. 8° (333 S.) Stuttgart-Berlin 1940, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 5.50
5. *Die Erben der lockeren Jeanette.* Eine schöne Geschichte einer wahren Begebenheit des Lebens nacherzählt von Leo Weismantel. 8° (222 S.) Wien 1940, A. Gallus. Geb. M 4.80
6. *Das flüchtige Spiel.* Wege und Umwege einer Frau. Von Emmy Ball-Hennings. 8° (288 S.) Einsiedeln-Köln 1940, Benziger. Geb. M 4.90

1. u. 2. „Wenn ich zwischen den Weizen- und Roggenfeldern meiner Heimat dahergehe, dann überkommt mich immer wieder die tröstende und wärmende Gewißheit, daß Gott uns noch nicht verlassen hat, wie sehr es auch manchmal den Anschein hat und wieviel wir auch dazu getan haben" (213). Dieser Gedanke ist wie ein Motto für die gütigen, fröhlichen und frommen Plaudereien, die Kirschweng über die Dinge des Alltags anstellt. Sie sind Boten Gottes, erzählen von der Vergangenheit, bewahren unsere eigenen Erinnerungen, zeugen von der Geborgenheit in Gottes Gegenwart. Keiner wird ungetröstet das Buch aus der Hand legen, keiner ohne den innern Anruf bleiben, Frieden mit Gott zu machen, der um uns so menschlich liebenswürdig wirkt. — Ähnlich spricht aus den gültig geformten „Liedern der Zuversicht" das Glück und die Kraft, die aus den Dingen der Erde strömen und auch das leidvollste Herz verwandeln.

3. Ähnlich wie Kirschweng ruft auch Peters die frühen Eindrücke seiner schleswigschen Heimat zurück und berichtet, wie in Haus und Hof, Flur und Feld gute Mächte sein eigenes Leben formten. Die schwerblütige, dunkel bleibende Art erinnert an Hebbel, dessen Heimat nicht weit von der des Verfassers entfernt liegt. Den Unterschied zu Kirschweng erklärt aber nicht allein dessen formgewandteres, beschwingteres, saarfränkisches Wesen. Die christliche Frömmigkeit schaut die Dinge der Welt tiefer als eine undeutlich spürbare Hinneigung zu einem Gefühlspantheismus.

4. Die wirklichkeitsnahe Schilderung dieses Berliner Romans ist außerordentlich stark. Der Kellner Gotthold Neumann bei Lensch & Co. an der Potsdamer Brücke versucht das Leben anderer zurechtzurücken und gerät selbst dabei in eine Verirrung, aus der ihn ein Berufsunfall wieder herausrettet. Die Umwelt ist mit ihren heiteren und ernsten, schneidend scharfen und weich-verschwimmenden Zügen ganz Gestalt geworden, die Geschlossenheit der Erzählung bedeutend größer als in den ‚Gärten des Lebens'. Fechter meinte vor einigen Jahren einmal, daß das Christentum gegenwärtig trotz aller äußern Niederlagen immer größere moralische Eroberungen zu machen anfange. Davon merkt man in diesem Roman nichts. Hier bleibt alles Erde, nur Pan wird einmal bemüht. Nicht als ob nun jeder Roman christlich getränkt sein müßte, wie Jochen Klepper fordert, aber irgendwie muß doch die geheime Einordnung fühlbar sein. Das ist denn auch das Unbehagen, das der Roman trotz des versöhnenden Schlusses im Sinn der Treue zurückläßt: Das ist deine Welt! Das heißt eine Welt!

5. Jeanette wird von ihren äußerlich ehrenwerten, innerlich von Selbstsucht, Stolz, Feigheit, Geiz und Sinnlichkeit vergifteten Verwandten verstoßen. Das Schicksal fügt es, daß sie, die eine übergroße Liebe aus der bürgerlichen Bahn warf, aber zugleich vor dem Bösen behütete, die Verwandten vermittels ihrer Erbschaft entlarvt und heilt. Weismantel bedauert, die so schöne Geschichte nicht selbst erfunden zu haben und nur nacherzählen zu können. Er begeht aber dabei den großen Mißgriff, den Stoff satirisch zu wenden, und bringt so den aufrüttelnden Vorwurf um seine Wirkung. Die Alten hatten eben doch recht, daß nur die kleinen Schwächen dem Dichter zur Satire dienen sollen. Was hier das Leben geschehen ließ, kann nur aus ernster Einsamkeit, nach innerster Ergründung mit stockender Feder geschrieben werden, nicht aber mit der lockeren Hand dessen, der nie um das Wort verlegen ist.

6. Da ist doch das neue Buch von Emmy Ball-Hennings, in der ihre Lebenserinnerungen fortgeführt werden, eine ganz andere Dichtung. Mehr als bei der lockeren Jeanette handelt es sich hier wirklich um ein Schmetterlingsleben: in die Ehe, ins Wandertheater, auf die Landstraße, ins Varieté, ins Gefängnis.... Auch die Form des Sagens ist spielerisch und locker. „Ein Vöglein, das zirpt und zwitschert, und dennoch, das überall den ganzen Ernst des Lebens und die Liebe des gütigen Gottes spürt, bis sie den Mann findet, mit dem sie beten konnte" (275). Es ist kein kleines Meisterwerk, mit restloser Aufrichtigkeit von vielen Umwegen berichten, das ursprüngliche Kindlich-Unbeschwerte bewahren, die letzte Gottverbundenheit erleben und das alles so munter und anspruchslos erzählen zu können! Die Barmherzigkeit Gottes will ich preisen, denn seine Wege sind wunderbar, das ist der Ausklang des schönen Buches.

H. Becher S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Bacmeister, E., Theseus. 8° (109 S.) Berlin 1940, Langen u. Müller. In Pappe 3 M.

Bruyn-Ouwehand, M., Dr. Heldrings großer Konflikt. 8° (224 S.) Dülmen 1941, Laumann. Geb. 4.25 M.

Castelle, Fr., Geschichten aus dem Schneckenhaus. 8° (206 S.) Dülmen 1941, Laumann. Geb. 3.80 M.

De Jonge, Ludovicus, et Petrus Pirri S. J., Epistolae Ioannis Phil. Roothaan. Vol. I; Vol. III 2. Romae 1940, Borgo Santo Spirito 5.

Fröhling, Fr., Feldgraue Wanderschaft. 8° (120 S.) Dülmen 1941, Laumann. Geb. 2.20 M.

Grote, M., An den Ufern der Weltstadt. Ein Gedenkblatt an Dr. Carl Sonnenschein. 8° (393 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. 6.40 M.

Hilpisch, St., Heilige Jungfrauen. 8° (103 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Kart. 1.80 M.

Hoffmann, H., Bernard Overberg. 8° (308 S.) München 1941, Kösel-Pustet. Geb. 6.80 M.

Hoffmann, R., Hindelang im Allgäu. (48 S.) München 1940, Schnell u. Steiner. 1.80 M.

Holzner, J., Der Völkerapostel Paulus. 8° (80 S.) München 1940, Schnell u. Steiner. Geb. 2.20 M.

Hugelmann, K. G., Volk und Staat im Wandel deutschen Schicksals. gr. 8° (256 S.) Essen 1941, Essener Verlagsanstalt. 7 M.; geb. 9.80 M.

Kirchhoff, K., Über Dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen. 8° (192 S.) Münster 1940, Regensberg. Kart. 4 M.

Klein, J., Tertullian, christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen. 8° (392 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. Kart. 8 M.; geb. 10 M.

Kömstedt, R., Das Münster zu Aachen, die Pfalzkapelle Karls des Großen. gr. 8° (33 S.) München 1940, Die Kunst dem Volke. 1.10 M.

Kramp, J., Briefe der Kirche. 8° (415 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. 5.80 M.

Kuhaupt, H., Die Formalursache der Gotteskindschaft. gr. 8° (130 S.) Münster 1940, Regensberg. Kart. 3.20 M.

Ljesskow, N., Die Gerechten. 8° (282 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 4.80 M.

v. Martin, A., Nietzsche und Burckhardt. (250 S.) München 1941, Reinhardt. 5 M.; geb. 6.40 M.

Müller, G. E., Hegel über Sittlichkeit und Geschichte. 8° (100 S.) München 1940, Reinhardt. 2.50 M.

Nagl, M. A., Der heilige Ambrosius. 8° (108 S.) Münster 1940, Regensberg. Kart. 2.40 M.

Naumann, H., Altdeutsches Volkskönigstum. gr. 8° (256 S.) Stuttgart 1940, Metzler. Kart. 8.50 M.

Peil, R., Werkhefte der katholischen Religion I/II. gr. 8° (108/104 S.) Freiburg 1941, Herder. Je 1.50 M.

Pfandl, L., Karl II. Das Ende der spanischen Machtstellung in Europa. gr. 8° (540 S.) München 1941, Callwey. Geb. 12.50 M.

Plachte, K., Die Wiederentdeckung der Kirche. 8° (160 S.) Göttingen 1940, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. 3.80 M.

Rüssel, H. W., Das Lob der rechten Einsamkeit. 8° (98 S.) Amsterdam 1940, Pantheon. Geb. 4 M.

Schaller, H., Die europäische Kulturphilosophie. (128 S.) München 1940, Reinhardt. 5.80 M.

Schlemmer, H., Die Technik und das Evangelium. 8° (30 S.) Leipzig 1941, Hinrichs. 1.20 M.

Seif, L., Wege der Erziehungshilfe. 8° (311 S.) München 1940, Lehmann. Kart. 6.80 M.; geb. 8 M.

Soiron, Th., Die Bergpredigt Jesu. gr. 8° (488 S.) Freiburg 1941, Herder. 9.40 M.; geb. 11.20 M.

Spranger, E., Weltfrömmigkeit. 8° (48 S.) Leipzig 1941, Klotz. 1.20 M.

v. Stach, I., Der Petrus-Segen. 8° (290 S.) Münster 1940, Regensberg. Geb. 5 M.

Wünsch, G., Evangelische Ethik des Politischen. 8° (668 S.) Tübingen 1936, Mohr. 19 M.; geb. 21.50 M.

Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen

Nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder S. J.

Herausgegeben von Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

Ausgabe A: *Text des Exerzitienbüchleins. 7. u. 8., verbesserte Auflage. 12°. 192 Seiten. 0.90 M.; kart. 1.20 M.; in Leinwand 1.80 M.*

Der heilige Ignatius von Loyola wollte mit seinem Buche der Exerzitien nur einen Leitfaden für die Zeit der Geistlichen Übungen geben. Diese Schrift rückte aber mit der Regel des heiligen Benedikt und den Schriften des heiligen Franziskus von Assisi zu den klassischen Werken der religiösen Weltliteratur auf und brachte eine Wende in der Pflege des christlich-religiösen Innenlebens. Unaussprechlich groß ist der Segen, der sich von Anfang an aus dem kleinen Büchlein über die Seelen ergossen hat. Diese neuen Auflagen sollen die bewährte Ausgabe des Exerzitienbuches durch A. Feder fortführen und vorläufig abschließen.

Ausgabe B: *Text des Exerzitienbüchleins mit den Beigaben: Die Methode der Exerzitien und Exerzitienbibliographie. 9., verbesserte Auflage. 12°. 280 Seiten. 3.40 M.; kart. 3.80 M.; in Leinwand 4.40 M.*

Der Herausgeber verglich für die Übersetzung des Exerzitienbuches erneut den spanischen Urtext, nahm die Anmerkungen der kritischen Ausgabe (Madrid 1919) sowie notwendig gewordene neue auf, arbeitete in der Einleitung Aufbau und Eigenart der Ignatianischen Exerzitien kräftiger heraus.
Ausgabe A, die nur den erläuterten Text des Exerzitienbuches enthält, ist für die Teilnehmer an Exerzitien bestimmt. Ausgabe B ist vor allem für den Exerzitienleiter gedacht, auch für den Religionswissenschafter, der tiefer in das klassische Buch einzudringen wünscht.

Durch alle Buchhandlungen VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Bildbänder

leiden bei öfteren Aufführungen, verlangen eine feststehende Folge beim Vorführen der einzelnen Bilder, lassen sich nicht mit anderen Streifen verbinden.

Um diese Nachteile zu überwinden, werden sie in Gläser von 5×5 cm gefaßt — dabei ergeben sich folgende Vorteile:

1. Die einzelnen Bildfelder werden durch keine Vorführung abgenutzt oder gar beschädigt.
2. Die Vortragsfolge bleibt dem Belieben des Vortragenden überlassen.
3. Die Bilder verschiedener Serien können zu gänzlich neuen Serien zusammengestellt werden.
4. Es ergibt sich die Möglichkeit, ein eigenes Archiv von Filmbildern aufzubauen.

Auch

Farbphotos

die besonders empfindlich sind, werden von uns in Gläser gefaßt, sind damit vor jedem Schaden geschützt und können nicht verstauben.

Praktische, eigens angefertigte

Holzkästchen

zur Aufbewahrung der Diapositive (Fassungsvermögen etwa 75 Dias) werden auf Wunsch zum Preise von RM. 1.20 mitgeliefert.

Senden Sie Ihre Bildbänder und Farbphotos an den

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

der das Einfassen **Johanniterstr. 4**

zum Preise von RM. —.20 pro Bildfeld für Sie übernimmt.

Hans Urs v. Balthasar

Kosmische Liturgie

Maximus der Bekenner:
Höhe und Krise des
griechischen Weltbildes

Oktav. Etwa 340 Seiten
Erscheint im April

Maximus der Bekenner, dialektisch-mystischer Dogmatiker und eklektischer Philosoph, gilt als der erste unter den griechischen Theologen des 7. Jahrhunderts. Betrachtete man ihn bisher mehr als Kompilator, so erweist v. Balthasar ihn als den bedeutendsten Philosophen unter den Kirchenvätern, dessen Werk eine geschlossene geistige Welt von erstaunlichem Umfang bildet, in der der neuplatonisch-christliche Mystiker, der aristotelische Philosoph, der origenistische Mönch und der Vorkämpfer (Martyrer) der orthodoxen Christologie ihren Ausdruck finden v. Balthasar hat die Bedeutung des Bekenners Maximus tiefer und weiter erkannt und namentlich seinen Einfluß auf die spätere Scholastik untersucht und festgestellt. Die Art der Darstellung ist nicht fachwissenschaftlich trocken, sondern lebendig und geistvoll, sie verliert auch nie die Berührung mit der philosophischen und theologischen Arbeit der Gegenwart.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg i. Br.

Hermann Lais

Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen

gr. 8° 112 Seiten; 1 Titelbild. 4 M.

Eine historisch-kritische Untersuchung zur Klarlegung der bisher gegensätzlich beurteilten Lehre Eusebius Amorts, des bedeutendsten süddeutschen Theologen im 18. Jahrh. neben Gerbert von St Blasien, über die Privatoffenbarungen, mit der ersten umfassenden gedruckten Biographie Amorts. Die Arbeit ruft zur kritischen Besinnung und religiösen Verantwortung gegenüber visionären Offenbarungen und Weissagungen auf, bewahrt aber bei aller sachlich und geschichtlich begründeten Zurückhaltung ein gläubiges Geöffnetsein.

Heribert Schauf

Die Einwohnung des Heiligen Geistes

Die Lehre von der nicht appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader.

gr 8°. Etwa 280 Seiten. Ersch. im April

Schauf berichtet über Leben, Zusammenarbeit und Theologie der Theologen Passaglia und Schrader, untersucht die Lehre ihrer Vorgänger, vergleicht ihre Auffassung mit denen der Theologen des 19. Jahrhunderts und setzt sich mit den spekulativen Schwierigkeiten der „Inhabitatio propria" auseinander.

Dr. theol. Emmeran Scharl

Recapitulatio mundi

Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt. gr. 8°. Etwa 160 Seiten. Erscheint im April

Christus ist Sinn und Haupt des Alls. Nichts ist, was nicht durch den Logos geworden ist, und nichts ist, was nicht in dem Gottmenschen be-hauptet ist, auf daß es neu und vollkommen werde. Scharl untersucht diese Kerngedanken des Lyoner Bischofs, des getreuesten und größten Zeugen der Kirche im ausgehenden 2. Jahrhundert, und will sie, da sie auch in der voraufgehenden Überlieferung und in der Heiligen Schrift selber begründet sind, im heutigen Glaubensbewußtsein wieder erstarken lassen.

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**

Beethoven

MISSA SOLEMNIS

großartige Aufnahme

11/30 cm-Platten à 5.40

wieder lieferbar

Abgabe nur komplett

FELIX KAYSER, Breslau 1

Stimmen der Zeit, hrsg. von Th. 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. Br. — Z. Z. gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag — Herder K.G., Freiburg i. Br./Berlin. — Druck: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg i. Br.

WELTGESCHICHTE UND HEILSGESCHICHTE[1]

Von Alfred Delp S. J.

Die Frage

Der Mensch hat immer mit Geschichte zu tun. Auch wenn er nicht zu sagen vermag, was er selbst unter Geschichte versteht oder was Geschichte in sich sei, so erlebt und weiß er sein Leben doch immer einbezogen in allgemeine Ereignisse, die man gemeinhin mit Geschichte in Beziehung bringt. Krieg oder Frieden, technische Entwicklungen und kulturelle Wenden, sie alle beeinflussen den einzelnen Menschen bis in die Art seiner konkreten Lebensgestaltung.

Und so haben denn auch die Menschen viel nachgedacht über die Wirklichkeit der Geschichte. Sie wurden zu diesem Eifer der Fragestellung und der Antwortsuche gedrängt durch die Erkenntnis, daß es sich bei der Frage nach der Geschichte um die Frage nach der Wirklichkeit des eigenen Lebens handelt, um die Sehnsucht, „alle die Taten und Leiden dieses wilden, heftigen, gewaltsamen, guten, edlen, ruhigen, dieses befleckten und reinen Geschöpfes, das wir selber sind, in ihrem Geschehen und ihrer Gestalt zu verstehen und festzuhalten" (Ranke). Wie der fragende Mensch nun auch die Geschichte verstand, ob er sie begriff als den Weg des Geistes zu sich selbst, als das in der Weltgeschichte und als sie geschehende Weltgericht, als stets neu gesetzte Unmittelbarkeit zu Gott oder als Gelegenheit zum Reich Gottes, seine Aussage birgt immer einen doppelten Gehalt und dient einer doppelten Absicht. Es handelt sich zunächst immer um eine Aussage über den Sinn der Geschichte, verkündet aus der Absicht, das geschichtliche Geschehen, das den Menschen so oft wie ein wirres, undurchsichtiges Ereignis überfällt, aus einem Plan zu verstehen.

Zugleich ist aber damit immer eine zweite Aussage verbunden, eine Aussage über das letzte Schicksal, den Sinn des Menschenlebens. Dem Menschen, der einmal bewußt vor das Ereignis der Geschichte geraten ist, eignet ein ursprüngliches Gefühl für die Spannung und zugleich enge Beziehung zwischen seinen persönlichen Geschicken und dem allgemeinen Geschehen, das er Geschichte nennt. In einem tiefen Sinn, von dem noch zu sprechen ist, geht es dem Menschen in seinen Lebensvollzügen um sich selbst, um die Verwirklichung und Erfüllung seines eigenen Daseins. Das heißt, der Mensch hat ein urtümliches Wissen darum, daß es in seinem Leben um sein Heil geht, um eine wie immer formulierte Endvollendung seiner selbst. Die Absicht der Geschichte scheint sich aber so und so oft, unbekümmert um das endgültige Schicksal ihrer Menschen, um ihre persönlichen Wünsche, als Thema zu stellen und als Ereignis durchzusetzen. Aus dem Erlebnis dieser Spannung, die Bindung und Scheidung zugleich bedeutet, erhält die geschichtliche Frage den Doppelcharakter der Frage nach der Geschichte selbst und nach dem Heil des geschichtlichen Menschen.

Rein gedanklich stehen die verschiedensten Möglichkeiten einer Beziehung zwischen der Geschichte und dem persönlichen Schicksal des Menschen offen. Da wäre zunächst die Möglichkeit einer tatsächlichen Identität beider, so daß Weltgeschichte zugleich Heilsgeschichte, das heißt Weg des Menschen zu seiner Vollendung wäre. Das bedeutet entweder, daß der Mensch als einzigen Ort seiner Wirklichkeit die Geschichte kennen und anerkennen dürfte; oder aber, daß, unabhängig von der näheren Bestimmung der letzten Wirklichkeit des Menschen, das geschichtliche Schicksal, Erfolg oder Mißerfolg, Sieg oder Untergang, Macht oder Ohnmacht, zugleich Anzeige und Bewertungsgrundlage für die Endvollendung des Menschen ist. Oder es wäre die strenge Geschiedenheit und Verschiedenheit beider zu erwägen. Zwischen den beiden „Ordnungen" liegt dann der große Abgrund. Um des Heiles willen wäre möglichst bald und gründlich der Abschied aus der Geschichte zu vollziehen. Geschichte wäre grundsätzlich der Raum des Übels, der Schuld und der Sünde, der Gewalt und Verführung, des Unheils. Schließlich wäre noch ein gespanntes Zugleich von Bindung und Lösung möglich. Weltgeschichte als Gang der Welt zu einem noch unbekannten Ziel und Heilsgeschichte als Weg des Menschen zu seiner persönlichen Vollendung haben miteinander zu tun und sind doch verschiedene Ordnungen, aneinander verwiesen und doch nicht unlöslich miteinander verbunden oder gar ineinander

[1] Zum Thema sei auf folgende Literatur hingewiesen: J. Bernhart, Sinn der Geschichte, Freiburg 1931. — Ph. Dessauer, Der Anfang und das Ende, Leipzig 1939. — Th. Haecker, Der Christ und die Geschichte, Leipzig 1935. — G. Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte, München und Berlin 1926. — F. Meinecke, Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte, Leipzig 1939. — R. v. Thadden-Vahnerow, Gott und die Geschichte, Berlin 1929. — Demnächst: A. Delp, Der Mensch und die Geschichte.

aufgehoben. Jede Ordnung bedeutete für die andere Bürgschaft der Ermöglichung und zugleich Grenze und Gericht. Die Haltung zur Geschichte wäre dann die prüfende Nähe der Distanz, Bindung in Freiheit als Aufgabe und Verantwortung und zugleich dauernde Überlegenheit.

Dem Kenner ist klar, daß es sich hier nicht nur um eine unvollständige Aufzählung gedanklicher Möglichkeiten handelt, sondern um eine grobe Skizzierung tatsächlich vollzogener Lösungsversuche. Zugleich wird ersichtlich, daß eine konstruktive Lösung rein vom Gedanklichen her zu keinem tragfähigen Ergebnis führt. Die Frage ist nur nach der Mühe um eine positive Bestimmung der beiden Größen Geschichte und Heil zu beantworten.

Der Mensch im Erlebnis der Geschichte

Es gibt eine rein theoretische Kenntnis der Geschichte, die Historik. Eigentlich handelt es sich hierbei nicht um die Frage nach der Geschichte, sondern um die andere nach der genaueren Bestimmung der einzelnen Ereignisse der Vergangenheit oder Gegenwart, ihrer ursächlichen Verflechtung und Bedingung. Sowohl für die Stellung wie für die Durchführung und Auswertung der geschichtlichen Frage ist die saubere Erforschung dieser Tatsachen von größter Bedeutung. Aber die geschichtliche Frage selbst ist damit noch nicht gestellt. Sie geht nicht auf das einzelne historische Ereignis, sondern auf die geschichtliche Ordnung und Verfassung der Wirklichkeit, des Seins als solchen. Und sie ist nicht immer zuerst eine Frage des interessierten Wissens, sondern des persönlichen Lebensvollzugs.

Das persönliche Leben ist es denn auch, das, wie schon gesagt, dem denkenden Menschen die Frage nach der Geschichte und ihrer Zuständigkeit für den Einzelnen und für die Gesamtheit vor das Bewußtsein stellt. Das Erlebnis der Geschichte macht diese zur persönlichen Frage, an deren Beantwortung dem Menschen um seiner selbst willen gelegen ist.

Der Mensch steht immer vor Tatsachen, mit denen er fertig werden muß. Unschwer scheiden sich die Geschehnisse in zwei Gruppen: Tatsachen, die nur das einzelne Leben angehen, und Tatsachen, die den einzelnen hineinrufen in allgemeine Ordnungen. Es können dies Ereignisse der Stunde sein, es kann sich auch um Entscheidungen versunkener Zeiten handeln, an deren Auswirkung der Mensch heute noch gebunden ist. Die Geschichte kennt keine reine Vergangenheit, sie ist immer Gegenwart. Ihre Tatsachen haben geschichtliche Bedeutung, weil sie auf ein gegenwärtiges Bewußtsein treffen und dort Meinung, Wertung, Urteil und Entscheidung auslösen und Geltung verlangen.

Die erste wirkliche Kunde von der Wirklichkeit der Geschichte erreicht den Menschen eben in diesem gegenwärtigen Erlebnis der Geschichte, durch das er sich einbezogen erfährt in die allgemeinen Entwicklungen. Die Auswertung des Geschichtserlebnisses ergibt die ersten grundlegenden Erkenntnisse der geschichtlichen Wirklichkeit.

Ort und Anlaß des Geschichtserlebnisses ist immer das Allgemeine in seiner Begegnung mit dem Privaten, Persönlichen. Geschichte ist ein Vorgang, ein Geschehen allgemeiner Geltung und Wertung. Auch wo es sich um die Tat eines Einzelnen handelt, wird diese erst geschichtlich beachtlich durch ihre Fähigkeit, das allgemeine Leben zu beeinflussen. Das eigentliche Subjekt der Geschichte ist nicht der Einzelne, er mag als Wortführer und Beauftragter des Größeren dem Allgemeinen seinen Gedanken und sein Werk leihen, der tragende Untergrund bleibt immer die größere Wirklichkeit. Die eigentlichen Subjekte der Geschichte sind die übereinzelnen Wirklichkeiten, die echten Gruppen und Gliederungen des Menschheitsganzen, die das Ganze seinsmäßig als echte Ausgliederung repräsentieren und ihm durch den entscheidungsmäßigen Einsatz die fällige Gestalt verleihen. Die natürlichen Subjekte der Geschichte sind Völker und Staaten: die Völker als die organischen Gliederungen des Seins und die Staaten als deren Selbstbewußtsein, Handlungsfähigkeit und Entscheidungsmacht. Das Geschichtserlebnis entdeckt die Geschichte als durch ein Ereignis oder eine Tat verursachte Wende oder Verfestigung eines Zustandes, einer Ordnung, einer allgemeinen Haltung. So bietet das Erlebnis der Geschichte als letztes Ergebnis die Erkenntnis des Werdecharakters der Welt an, ihrer Wandlungsfähigkeit und ihrer Wandlungsbedürftigkeit.

Der Mensch hat immer mit Geschichte zu tun, er ist nie außerhalb ihrer, weil er nie außerhalb der sie tragenden allgemeinen Ordnungen existiert. Die Geschichte hat es umgekehrt immer mit dem Menschen zu tun. Erst mit ihm und in ihm wird Geschichte. Erst durch die Beziehung zum Menschen wird das an sich stumme Ereignis z. B. einer Naturentwicklung geschichtlich bedeutsam. Wohl sprechen die Gelehrten von einer Erdgeschichte, einer Geschichte des Tierreiches usw. Das Wort meint hier nicht den Vollsinn des Begriffes. Es meint die Tatsache von Entwicklung und Entfaltung und ursächlicher Verflechtung. Geschichte, wie sie der Mensch erlebt und nach der er fragt, ist immer Entwicklung, Geschehen in Richtung auf ihn, den Menschen. Die naturhaften Zustandsbildungen finden ihren letzten Sinn erst in der Begegnung mit dem Menschen, in seiner ordnenden Entscheidung und Tat. Der Mensch ist der eigentliche Ort der Geschichte, weil in ihm das Seinsganze sich sammelt und ins Bewußtsein erhoben wird. Geschichte ist wirklich als schöpferische Entscheidung des Menschen, die allgemeingültige

Bedeutung erlangt, oder als Ergebnis der Begegnung allgemeingültiger Entwicklungen mit der sie meisternden Entscheidungskraft der Menschen.

Auf jeden Fall mündet die geschichtliche Wandlung in die Entscheidung des Menschen: ob er nun Geschichte macht, indem er naturhaften Ansätzen die endgültige Formulierung und Gestalt gibt, oder ob er Geschichte erträgt und meistert als Auseinandersetzung und innere Bewältigung allgemeinwertiger Tatsachen. Dauernd vermittelt so die Geschichte eine Verweisung des Menschen an seine Verantwortlichkeit, an sein Gewissen. Wo immer aber der Mensch noch in seiner ganzen Würde, als Geist in Freiheit, verstanden wird, bestimmt der bewußte Vollzug der Freiheit und Verantwortlichkeit aus dem Gewissen über seinen Wert und seine letzte Vollendung. So bringt das Geschichtserlebnis den Menschen wieder vor die schon gesichtete Spannung zwischen dem Wert und Schicksal des einzelnen und dem Sinn des allgemeinen Geschehens. Das Geschichtserlebnis enthüllt Geschichte, die geschehentliche Wandlung der Welt, als Anruf an die Einsicht und Entscheidung des Menschen. Auch die erste bewußte Begegnung mit Geschichte endet mit der Heilsfrage, mit der Frage nach der Beziehung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte.

Die geschichtliche Wirklichkeit: Grundgesetze und Sinn

Die reflexe Verarbeitung des Geschichtserlebnisses wird die seinsmäßigen Verfassungen der geschichtlichen Wirklichkeit herausstellen. Geschichte hat sich vorgestellt als Wandlung, als Werden. Sie ist also eine Daseinsweise des Unfertigen. Das besagt zwei Erkenntnisse: das Unfertige, Endliche der Welt ist nicht nur Endlichkeit des Mangels weiterer Vollkommenheit, Endlichkeit der Grenze; die Endlichkeit der Welt offenbart sich als Endlichkeit des Unterwegs, des Nach-einander der Entfaltung, des Aus-einander der ursächlichen Bedingung. Zugleich aber wird ersichtlich, daß Geschichte wesentlich Daseinsweise nur eines Endlichen sein kann und diese Grenze nie übersteigen wird. Das Vollkommene, Fertige, einfachhin Seiende kennt keine Geschichte, weil es keine Wandlung verträgt. Die Wandlung der Geschichte enthüllt sich weiter als Wandlung in der Weise des Nach-einander und Neben-einander, also als Geschehen in oder als Raum und Zeit. Raum und Zeit aber sind die ursprünglichen Formen des materiellen Seins. Geschichte ist Daseinsweise materieller Wirklichkeit. Der reine Geist, auch der endliche reine, das heißt der der Materie unverbundene Geist, kennt Geschichte unserer Art nicht. Schließlich stellt sich Geschichte vor als Geschehen, das Planung und Entscheidung voraussetzt und dauernd ruft: Geschichte setzt den Geist voraus und geschieht nur durch seine Teilnahme. Geschichte ergibt sich als Daseinsweise des Menschen. Er ist Geist in Stoff, er kennt die beiden Grundkategorien des geschichtlichen Geschehens: Entscheidung und Entwicklung als Ordnungen seines Seins.

Geschichte ergibt sich als Daseinsweise des endlichen Menschen. Die menschliche, Geschichte ermöglichende Sonderform der Endlichkeit ist die Geschichtlichkeit. Sie bedeutet eine allgemeine metaphysische Verfassung des Menschen: die menschentümliche Spannung zwischen Sein und Werden. Wie alle Kreatur ist der Mensch darauf aus, zu sich selbst, zu einer vorgegebenen Vollendung seiner selbst auch innerhalb seiner Endlichkeit zu kommen. Geschichtlichkeit des Menschen besagt Besitz des Ganzen als Zielbild und Strebekraft; Willen zum Ganzen vom Ausgangspunkt der jeweils erreichten Teilverwirklichung her; Bewegung auf sich selbst zu durch Bejahung der eigenen Wirklichkeit; Bewegung auf sich selbst als Verwirklichung des gesichteten und gewollten und zielbildlich schon existenten Ganzen.

Die Seinsmomente und Gesetzlichkeiten der Geschichtlichkeit bestimmen die Eigenart der geschehenden Geschichte. Die Gesetzlichkeiten der geschichtlichen Verfassung des Menschen aber ergeben sich aus den Ordnungen der sie tragenden Wirklichkeit. Das erste Gesetz der menschlichen Grundverfassung heißt werdehafte Endlichkeit: der Mensch ist immer unterwegs auf ein Ganzes, auf sich selbst und das größere Seinsganze. Dieses Unterwegs birgt eine zweifache Bedeutung: Bewegung und Beschränkung. Deren Eigenart wird wieder bestimmt durch die seinsmäßige Verfassung der bewegten oder sich bewegenden Wirklichkeit, die umschrieben ist durch die Tatsachen: Materie, Geist, endlicher Geist, Menschengeist. Materie: das heißt eindeutige Bestimmung, verbindliche Kausalität, notwendige Entwicklung. Geist bedeutet und besagt Einsicht in das Ganze, Planung und Entscheidung aus dieser Einsicht. Endlicher Geist aber heißt eben Geist in Endlichkeit: als Möglichkeit die Sicht des Ganzen im Teil und vom Teil her; als Ergebnis den Beitrag, als Erkenntnis die Perspektive, als Tätigkeitsart den Dialog, den Austausch und Zusammenstoß der Beiträge und Perspektiven. Menschengeist schließlich bedeutet das Zusammen von endlichem Geist und Stoff, also Bindung des Geistes an die Natur (als Gesamtheit der untergeistigen Wirklichkeit) als Erkenntnisorgan und Erkenntnisquell und damit Vertiefung von Perspektive und Dialog. Einsicht und Entscheidung des Menschengeistes geschehen unter dem Einfluß der naturhaft mitgegebenen Tatsachen und aus dem Gesamtgefüge der vorliegenden oder früher vollzogenen Haltungen. Der Mensch bleibt des Ganzen fähig und bedürftig, des Ganzen als des Absoluten durch

seine transzendenten Verweise und des Ganzen als des innerweltlichen Geschehenszusammenhanges. Dialog und Tradition sind die beiden Grundkategorien der innerweltlichen Wirklichkeitsentfaltung; auch der Fortgang des Geistes, seine wechselnde Einsicht, steht unter dem Gesetz dieser Spannung, unter dem Gesetz der „dialektischen Kontinuität".

Geschichtlichkeit ist eine metaphysische Ordnung des innerweltlichen Seins, die Geschichte aber ist eine Tatsachenordnung. Die Tatsachen sind es, nicht die Möglichkeiten, die durch ihr Eigengewicht die nächste geschichtliche Situation vor- oder mitbestimmen, Tatsachen, die aus der Geschichtlichkeit erwachsen sind und der innern Ordnung der Geschichtlichkeit untertan bleiben. Die geschichtlichen Tatsachen sind deshalb immer innerlich endliche Wirklichkeitsbestände, überholbar, wandelbar. Einmal gesetzte Tatsachen aber sind nicht einfach widerrufbar, die Geschichte ist als Fortgang des innerweltlichen Wirklichen nicht umkehrbar, sie ist „Zeit", und das heißt stetiger Fluß, Nach-einander, Unterwegs als Vorwärts. Der Wirklichkeitsbestand der geschichtlichen Tatsachen entstammt der ganzen Breite des der geschichtlichen Verfassung untertanen Seins. Bedeutung für den Fortgang oder die Tatsächlichkeit von Geschichte haben sowohl die Tatsachen der Natur als die des Geistes. Wie das einzelne private Dasein durch bestimmte physische Tatbestände seines Lebens, Gesundheit, Besitz usw., in bestimmte Möglichkeiten und Ausrichtungen seines konkreten Lebens gedrängt wird, so haben die naturhaft gesetzten Tatsachen allgemeinen Wertes ihre eigene, aber wirkliche und unabdingbare geschichtliche Bedeutung. Raum und Klima, Armut und Reichtum des Bodens, offene oder geschlossene Grenzen, Meere und Ströme, gesundes oder müdes Blut, Bevölkerungsdichte oder Raum ohne Volk: das sind Tatsachen, die von der Natur beigestellt werden, und das sind zugleich Tatsachen, die das unter ihrem Einfluß geschehende Leben in bestimmte Richtungen weisen, ihm bestimmte Aufgaben zuweisen und bestimmte Entscheidungen fordern. Was als Tatsache im Menschenleben steht und irgendwie von übereinzelner Bedeutung ist, mag es auch nur der Einsturz eines Berges sein, hat sein eigenes Gewicht und setzt sich als geschichtlich bedeutsame Wirklichkeit durch. Auch die vom Geist gesetzten Tatsachen, die verkündeten Einsichten, geschehen aus dem geschichtlichen Zusammenhang und schaffen neue geschichtliche Bindungen. Die geistigen Leistungen des Menschen geschehen unter dem Gesetz der dialektischen Kontinuität, das heißt, sie entstehen als Vollendung oder als Widerspruch zu bereits vollzogenen früheren Einsichten und Leistungen. Und sie geschehen unter dem Gesetz der Natur-Bindung, das heißt in Abhängigkeit zu den vorgegebenen naturhaften Tatsachen.

Durch diese Bindung der Geschichte an geschichtlich gewordene Tatsachen, die selbst wieder Geschichte bedingen, erregt das konkrete geschichtliche Geschehen oft den Eindruck notwendiger Naturwüchsigkeit und Entwicklungsverfangenheit. Tatsächlich ist die Geschichte mehrfach entwicklungsmäßig gebunden. Durch die Bindung an den Stoff kommt ein Moment undurchdringlicher Notwendigkeit in das Menschendasein. Das Gesetz der dialektischen Kontinuität macht es dem Geist unmöglich, in freier Willkür in das allgemeine Leben einzubrechen; er braucht zu seiner Fruchtbarkeit Dialog und Tradition, also geschichtlichen Zusammenhang. Eine Unterschätzung der gesetzten Tatsachen bedingt eine sachliche Fehlentscheidung und damit die Gegnerschaft von Tendenzen, tatsächlichen Beziehungen, Strömungen und Strebungen des allgemeinen Lebens.

Hier nun stellt sich die Sinnfrage an die Wirklichkeit der Geschichte. Was soll das Ganze, wo will es hin? Liegt diesen Tatsachengebilden, die den konkreten Verlauf unter ihren Einfluß nehmen, ein innerer Plan, eine eigene Logik zu Grunde? Denn daß die Geschichte nicht auf die unbeschränkte schöpferische Freiheit des Menschengeistes gestellt ist, auf die schöpferische Willkür, dafür zeugt die Beschränkung der menschlichen Freiheit, die eine dreifache ist: eine Beschränkung durch die eigene Endlichkeit, eine Beschränkung durch die gleich zu besprechende ethische Bindung des Menschen und schließlich eine Beschränkung durch die bereits erwähnten vorethischen, sachlichen Ordnungen der Dinge. Anderseits steht aber die Geschichte auch nicht restlos auf der naturhaften Entwicklung: der Mensch steht in der Welt als der Gestalter der Dinge. Um der Dinge willen, die vom Menschen her ihre Vollendung erwarten, und um des Menschen willen, der seine Überlegenheit durchsetzen soll, ist innerhalb der Geschichte genau so ursprünglich Freiheit, Verständnis und Entscheidung gefordert. Die Spannung Notwendigkeit — Freiheit ist eine echte Kategorie der Geschichte, wenn auch nicht ihre einzige.

Die Sinnfrage an die Geschichte ist vom Sinn des Wirklichen selbst her zu beantworten. Denn Geschichte ist die Ordnung und Daseinsweise der innerweltlichen Wirklichkeit. Diese Tatsache hat eine doppelte Bedeutung: Geschichte ist die Daseinsweise des Endlichen. Natürliche Erkenntnis und positive Offenbarung Gottes verbürgen den gleichen Sachverhalt. Zugleich aber übersteigt der Mensch durch seine Geistigkeit jede endliche Grenze. Er ist des Absoluten fähig und bedürftig. Der Geist überdauert den Verfall und die Abnützung des Stoffes, der durch das Gesetz des Nach-einander und Aus-einander die Ermöglichung des

Endes bedeutet. Von unserer Fragestellung her ist auf jeden Fall die eine Antwort möglich: Sinn der Geschichte ist nicht, letzter Ort der Verwirklichung, der Vollendung des Menschen, also des Heils zu sein. Sie ist ein Raum echter Bindungen, aber sie ist nicht der Raum des Heiles. Die zweite Bedeutung der Tatsache, daß Geschichte die Daseinsweise der innerweltlichen Wirklichkeit ist, liegt darin, daß Geschichte eben die Daseinsweise eines Wirklichen ist. Sinn des Wirklichen ist aber zutiefst der seinsmäßige Nachvollzug des Absoluten. „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre...", singt der Mensch und bekennt damit die rühmende Aufgabe des reinen Daseins, der Wirklichkeit als solcher. Sie gibt als solche Zeugnis von dem hohen Sein, aus dessen Allmacht sie kam und dessen Wirklichkeit sie widerspiegelt. Die kreatürliche Darstellung des Absoluten als der erste Sinn der Kreatur geschieht aber nach den Strukturgesetzen der innerweltlichen Wirklichkeit als Darstellung in Bewegung und Entfaltung, als nach-einander und aus-einander entfaltetes Bild Gottes. In diesen Darstellungsgang der Welt ist der Mensch einbezogen, und zwar nicht nur als stummes Glied, sondern als die Instanz, die durch Einsichtsfähigkeit und Entscheidungskraft berufen ist, das jeweils fällige Bildnismoment zu verstehen und durch eigenen Einsatz zu verwirklichen. Das letzte Geheimnis der Geschichte liegt in jenem Gesamtbild der Welt verschlossen, das vor Gottes ewigen Augen stand, als er die Welt auf ihren weiten Weg durch die Geschichte entließ. Dabei ist zu beachten, daß genau so, wie die Darstellung der Gesamtbürde des göttlichen Bildnisauftrages nicht der einzelnen jeweiligen Wirklichkeit anvertraut wurde, so auch die verantwortlichen Beitragsaufträge nicht an die Menschheit als solche gehen, sondern in wechselnder Zuständigkeit an ihre natürlichen, organischen Untergliederungen und Gruppen, an die Völker als die Bluts-, Willens- und Kulturgemeinschaften der Erde und an ihre Vollzugsinstanzen, die Staaten.

Für unsere Fragestellung bleibt wieder das gleiche Ergebnis festzustellen: auch der inhaltliche Sinn der Geschichte ist nicht das Heil des Menschen als die Endvollendung des einzelnen, sondern die Entfaltung der durch das schöpferische Wort Gottes mitgegebenen Ordnung der Bildlichkeit und für den Menschen der Dienst unter dem Gesetz der Bildlichkeit. Dies aber ist eine übereinzelne Verpflichtung, eine Bindung, die unter Umständen den direkten Verzicht auf die innergeschichtliche Sicherung und Entfaltung der einzelnen Existenz einbringt.

Die „Situation"

Das Gesetz der Bildlichkeit hat für jedes Geschichtsverständnis die größte Bedeutung. Die Welt ist eine Welt unterwegs, und zwar unterwegs zu einem dem Menschen inhaltlich zwar verschlossenen, aber trotzdem tatsächlich vorgegebenen Endzustand der Wirklichkeit. Hier liegt die tiefere Begründung dafür, daß Geschichte nicht umkehrbar ist, daß die Zeit eine eindeutige Bewegungsrichtung meint, und daß die Geschichte nicht aus einer rückwärtsgerichteten Romantik, aus der Absolutsetzung eines „goldenen Zeitalters" verstanden werden darf. Hier liegt auch der echte Sinn des bekannten Wortes, daß jede Epoche unmittelbar zu Gott sei, und dieser Sinn meint, daß keine geschichtliche Stunde einer totalen Verderbnis verfallen kann. Das Gesetz der Bildlichkeit ist immer am Wirken und läßt sich nicht ganz entmachten, jede geschichtliche Ordnung bietet eine echte Möglichkeit echter Geschichte.

Es bleiben zwei Fragen: Wird die Geschichte dann nicht einem begründeten Fortschrittsoptimismus ausgeliefert, der das „goldene Zeitalter" vor sich aufleuchten sieht und gewiß ist, innerhalb der Geschichte einmal den Höhepunkt menschlicher Möglichkeiten zu erreichen? Und dann, wird der Gang der Welt nicht einer unüberwindlichen innern Logik ausgeliefert, einer Art höheren Determinismus? Welche Rolle und Mächtigkeit bleibt dann der menschlichen Entscheidung noch?

Die Antwort ergibt sich aus der Beachtung des andern geschichtlichen Grundgesetzes, das neben und in dem Gesetz der Bildlichkeit gilt, des Gesetzes der Kreatürlichkeit in seiner doppelten Bedeutung. Kreatürlichkeit besagt einmal, daß die innerweltliche Wirklichkeit innerhalb der Geschichte niemals die Ordnung der Kreatur, das heißt der Endlichkeit und Beschränkung übersteigen kann. Das „goldene Zeitalter" der tausendjährigen Zukunft versinkt vor der Nüchternheit dieser Sachlage am Horizont. Es gibt keinen Fortschrittsoptimismus zu einem absoluten Punkt oder Glück innerhalb der Geschichte, das heißt wieder: das Heil des Menschen liegt nicht innerhalb der Geschichte. Dann aber bedeutet Kreatürlichkeit gesetztes Sein und gesetztes Ziel. Die stumme Kreatur der untergeistigen Wirklichkeit trägt ihr Gesetz in sich und vollzieht es in gehorsamer Selbstentfaltung. Der Mensch als Geist weiß um seine Kreatürlichkeit und deren Folgen. Die gesetzten Ordnungen sind weithin als Anruf an seine Einsicht vor ihn gestellt und warten auf bewußte Stellungnahme. Gehorsam und Dienstbarkeit sind die daraus sich ergebenden Haltungen. Er steht neben der sachlichen in einer ethisch-religiösen Bindung zu Gott, dem Herrn der Wirklichkeit und der Geschichte.

Zweifach erfährt der Mensch seine innergeschichtliche Bindung: als formales Gesetz im Naturgesetz und im Dekalog und als inhaltliche

Seinsordnung, an die der Mensch gehalten ist, wenn er die Wirklichkeit nicht vergewaltigen will. Auch hinter dieser inhaltlichen Sachordnung steht die Garantie der Herrschaft Gottes, der seine Wirklichkeit nicht verpfuscht haben will. Die formale Bindung im Gesetz ist eine direkte Bindung zu Gott, eine transzendente Verweisung des Menschen an den Urheber seiner Wirklichkeit; die sachliche Richtigkeit der Dinge ist zunächst eine Bindung an das Wirkliche selbst, das seine Ordnung bewahren und erfüllen will. Erst über die Dinge ist auch wieder Gott der Quell auch dieser Dienstbarkeit des Menschen.

Die formalen Bindungen bringt der Mensch in jede Stunde seines Lebens mit. Die Leistung der Geschichte aber ist es, den Menschen in immer neue Lagen, „Situationen" zu stellen, in denen er seine Fähigkeit und Echtheit erweisen soll. „Situation" bedeutet ja gerade die Fügung der Umstände zum Anruf an die menschliche Entscheidung. Aus der Ordnung der Bildlichkeit entläßt die Geschichte immer neue Konstellationen des Wirklichen, und dem Menschen ist es dann aufgetragen, diesen Ansätzen durch seine Entscheidung die endgültige Form zu geben und dabei seinen eigenen Gesetzen treu zu bleiben.

Innerhalb der Geschichte ist vom Menschen eine doppelte Entscheidung gefordert: die Entscheidung zu seinen formalen Bindungen, zur transzendenten Ordnung, und die entscheidende Meisterung der Situation. Der Vollzug der ethisch-religiösen Bindung muß in der Meisterung der Situation geschehen. Damit ist der Mensch auch der Möglichkeit einer doppelten Fehlentscheidung innerhalb der Geschichte ausgesetzt. Er kann die ethische Entscheidung verfehlen, und er kann die sachliche Entscheidung falsch, unsachlich, willkürlich-gewaltsam durchführen.

Die ethische Entscheidung ist vom Menschen immer gefordert und ihm auch immer möglich. Die ethische Fehlentscheidung bedeutet den Zusammenstoß mit dem Absoluten, mit dem Herrn, und bedeutet für den entscheidenden Menschen Schuld und Sünde und innerste Unordnung seiner Wirklichkeit. Sie ist damit innerhalb der Geschichte die einzige Gefährdung des menschlichen Heiles, der Endvollendung, weil sie den Menschen von der Mitte des Seins abschneidet und die endgültige Begegnung mit dem Herrn des Seins verunmöglicht. Durch sachliche Fehlentscheidung wird der Mensch den Dingen, den Verhältnissen nicht gerecht, er ist ihnen nicht gewachsen. Die sachliche Ordnung kann der Mensch verfehlen aus Mißverständnis, Irrtum, Oberflächlichkeit oder aber auch aus anmaßender Willkür. Diese bewußte Vergewaltigung des Seins ist Anmaßung des Herrenrechtes über die Wirklichkeit und mündet zurück in die ethische Fehlentscheidung, die ihrerseits auch immer bereits eine sachliche Fehlentscheidung bedeutet, weil sie die Sache aus der echten kreatürlichen Ordnung reißt. Die sachliche Fehlentscheidung bedeutet eine Vergewaltigung des Seins und ruft die Notwehr des Wirklichen heraus. Die sachliche Fehlentscheidung bedeutet Umweg, Opfer und bedeutet fast immer den Abschied der entscheidenden Instanz aus der geschichtlichen Verantwortung. Nicht jede sachlich richtige Entscheidung ist auch ethisch-religiös in Ordnung; besonders die Art der Verwirklichung geschieht oft ethisch unzulässig und verdirbt so den echten Ansatz wieder oder betrügt ihn um seine vollen Ergebnisse. Aber auch umgekehrt: nicht jede ethisch ordentliche Entscheidung ist sachlich richtig. Der Mensch kann infolge seiner persönlichen Verhältnisse mit „gutem Gewissen" die Situation verkennen. Er ist vor dem Herrgott dann in Ordnung und vor der Geschichte im Unrecht, und es ist dann doppelt verhängnisvoll, wenn die Menschen mit dem Willen und der Fähigkeit zur ganzen Wirklichkeit in die Notwehr der Dinge geraten und aus der geschichtlichen Entscheidungsmöglichkeit ausscheiden.

Der Sinn der Geschichte ist so ein doppelter: sie geht ihren eigenen Weg in der Verwirklichung der allgemeinen Ordnungen ihrem unbekannten Ziel zu: das Vollmaß der Wirklichkeit zu werden, das Gott der Herr als Darstellung seiner selbst ihr anvertraut hat. Einmal wird ihre Last vollendet sein, und dann wird die Geschichte mit ihrer Welt abstürzen: „Himmel und Erde werden vergehen." Die Geschichte und ihre Welt werden verbrennen im Feuer der letzten Tage, bleiben wird nur, was der Mensch an ihr gewann oder verlor.

Der andere Sinn der Geschichte ist dann der Mensch. Vom Menschen her ist ihre Aufgabe, Ort der Bewährung zu sein: Bewährung der transzendenten Treue und Bewährung der sachlichen Hellsichtigkeit und Verantwortungsfreudigkeit. Daß um der Rühmung Gottes willen den Dingen die rechte Ordnung gewahrt wird: das ist der Sinn des geschichtlichen Einsatzes. Die Geschichte ist so für den Menschen immer „Situation". Die ethisch-religiöse Treue liegt immer in seiner Gewalt, wenn er entschlossen ist, um dieser innersten Echtheit willen auch den geschichtlichen Untergang zu übernehmen. Die Bewährung innerhalb der Geschichte für die Geschichte verlangt den Einsatz, der sich unter Umständen gegen den andern Einsatz stellen muß, vor allem im Reich der Wenigen, denen es anvertraut ist, die geschichtlichen Entscheidungen zu vollziehen. Der Sinn der Geschichte ist nicht zuerst das Heil des Menschen, sondern die Verwirklichung des Seins, die Rühmung des Herrn im Vollzug seines Seinsauftrages. Hier ist der Einzelne nur Beitrag, Dienstmann,

manchmal möchte man sagen Funktion. Die Geschichte geht nicht auf die Vollendung des Einzelnen, sie geht auf allgemeine Ordnungen. Sie gibt dem Einzelnen die Gelegenheit, er selbst zu werden, um dann endgültig das zu bleiben, was er in der Geschichte geworden ist. Die innergeschichtliche Lage des Menschen ist kein Anzeichen für den Endwert. Die innergeschichtlichen Situationen haben ihre innergeschichtliche Bedingung und innergeschichtliche Überwindung. Und zur Bewährung, die die Geschichte anbietet, gehört unter Umständen auch der Mut zur Ohnmacht und zur Einsamkeit, sofern diese nicht das Ergebnis einer geschichtlichen Selbstverstümmelung und Dienstverweigerung oder Situationsverfehlung sind, sondern aus der aktiven Entscheidung für das Ganze und die rechte Ordnung der Dinge stammen.

Heil und Heilsgeschichte

Ist das nun die Beantwortung unserer Frage, daß wir feststellen, die Geschichte bietet dem Menschen zu seiner Vollendung nur die Möglichkeit? Sonst aber geht die Geschichte ihren eigenen Weg, oft über die Anliegen des Einzelnen hinweg? Das war ja der Ausgangspunkt dieser Überlegungen, die ursprünglich gespürte Spannung zwischen den Wegen und Zielen der Geschichte, die rücksichtslos in das Leben des Einzelnen einbrechend, ihn sich selbst entreißend sich durchsetzt, während es dem Menschen gerade in seinen Entscheidungen als den Lebensäußerungen, die der innersten Mitte seiner Wirklichkeit entstammen, um sich selbst geht, um die eigene Höhe und Würde, um die gesteigerte Selbstverwirklichung.

Was ist nun das Heil des Menschen, die Endvollendung, um die es ihm geht? Denn nur diese letzte, aus seinem Wesen erwachsende Vollendung darf es sein, die die Sorge des Menschen um sich selbst in Anspruch nimmt. Wenn die Spannung zwischen der Geschichte als der Verwirklichung der allgemeinen Ordnungen und dem einzelnen Leben einem vordergründigen Egoismus entstammt, bedeutet dies eine illegitime Emanzipation, und die Geschichte bricht mit Recht in diese angemaßten Privaträume ein. Es wurde schon gesagt, das Heil des Menschen liegt außerhalb der Geschichte. Der Mensch ist des Absoluten fähig und bedürftig, und nur in dessen Erreichung kann das Heil des Menschen bestehen. Eine dem Menschen mögliche und seinen Fähigkeiten entsprechende Begegnung mit dem Absoluten bedeutet sein Heil. Nach der ursprünglichen Seinsverfassung hat der Mensch zur Erreichung dieses Heiles zwei Ordnungen zu bestehen: die Ordnung der Geschichte und die Ordnung des Endes. Er muß die Geschichte meistern in der transzendenten Treue und ist durch diese gebunden in die Sachtreue, und er muß die Geschichte verlassen, weil sein Heil außerhalb der Geschichte liegt. Das Verlassen der Geschichte aber und der Weg zum Heil geht durch das Tor des Todes. Das also ist die seinsmäßige Beziehung zwischen Geschichte und Heil: die Geschichte bindet den Menschen als dessen Daseinsweise in ihre Ordnungen und Aufgaben. Schließlich aber bleibt sie zurück und entläßt den Menschen in die Begegnung mit dem Absoluten. Was er in der Geschichte wurde, das ist er dann endgültig, aber jenseits und außerhalb der Geschichte. Das Verhältnis zwischen Geschichte und Heil wäre dann das der Distanznähe, der gespannten Bindung, die immer schon um den Abschied weiß, der überlegenen Treue, die an die Geschichte gebunden ist um des übergeschichtlichen Sinnes der Geschichte und des außergeschichtlichen Heiles des Menschen willen.

So könnte es sein und so wäre es, wenn die Welt und der Mensch nur auf den ursprünglichen Seinsbestand beschränkt wären. Nun aber erging an die Welt ein zweites Wort Gottes, das sie in die Ordnung der Gottunmittelbarkeit rief. Aus sich kennt die Welt und auch die Geschichte als deren Daseinsweise keine Gottunmittelbarkeit. Der Weg des Menschen zu Gott ging bis in die Vollendung hinein über die Vermittlung der Dinge. Selbst die Gottbegegnung des natürlichen Heils blieb eine vermittelte, nach der alten Sprache eine „cognitio Dei abstractiva mediata". So ist denn auch Gott nicht direkt in der Geschichte anzutreffen. Ebenso darf man in der Geschichte nicht überall den direkten Eingriff Gottes vermuten. Die Geschichte ist die natürliche Ordnung des Wirklichen; selbstverständlich bleibt Gott der Herr der Geschichte und sie seinem direkten Eingriff immer offen. Das setzt aber vonseiten Gottes den Entschluß voraus, die natürliche (das heißt jetzt hier die mit dem Seinsbestand der Schöpfung gegebene) Ordnung zu durchbrechen und übernatürliche Wirksamkeit zu vollziehen oder Wirklichkeit zu setzen.

Gerade diese Tatsache des Übernatürlichen ist es, die die früheren Überlegungen über das Verhältnis Geschichte — Heil noch einmal in Frage stellt. Dem Menschen ist von Gott her, aus seiner freien Setzung, ein neues Heil bestimmt, die Gottesbegegnung der Gottunmittelbarkeit. Die nähere Ausführung dieses neuen Zieles kann hier unterbleiben. Es muß nur gesagt werden, daß mit dieser neuen Ordnung dem Menschen neues, erhöhtes Sein und schon jetzt verhüllt die gnadenhafte Lebensgemeinschaft mit Gott zugesprochen wurden. Das nun ist das Heil, um das es dem Menschen zu gehen hat, nicht aus eigener Einsicht oder eigenem Entschluß, der eine solche Vollendung sich zuerkannt hätte, sondern im Gehorsam gegen Gottes freie Setzung.

Die Frage dieser Überlegungen weitet sich nun aus und wechselt das Thema. Wie steht es mit

dem Verhältnis zwischen der Geschichte und diesem Heil des Menschen? Ist die Geschichte nun nicht überholt? Ist die Vertiefung der Jenseitigkeit, die die neue Ordnung bedeutet, nicht das Recht und die Pflicht zum Abschied aus der Geschichte? Scheiden sich Geschichte und Heil nun nicht endgültig?

Gewiß ist die neue Ausrichtung des Menschen noch mehr übergeschichtlich, als es die aus dem reinen, unerhöhten Sein gewesen wäre. Gewiß ist die neue innere Ausrüstung des Menschen geistiges Sein und damit aus sich der Geschichte nicht fähig. Und trotzdem ist das Heil geschichtlich wirklich und wirksam, und trotzdem gibt es eine echte Heilsgeschichte.

Durch den Entschluß zur Übernatur hat Gott der Herr die Grenzen der in sich stehenden Geschichte grundsätzlich durchbrochen. Immer wieder ist sein unmittelbarer Eingriff innerhalb der Geschichte um dieses Heiles willen zu spüren. Allerdings geschieht dies nicht, um irgend welche geschichtliche Spannungen direkt zu lösen oder gar das Gesetz der Geschichte grundsätzlich aufzuheben. Um der Vorbereitung dieser neuen Heilsordnung willen durchbricht Gott von Fall zu Fall die Grenzen der Geschichte. Das ist der erste Sinn von Heilsgeschichte: die Abfolge der innerhalb der Geschichte geschehenden besondern Eingriffe Gottes zur Vorbereitung dieser neuen Heilsordnung. So lehrt das Christentum, daß Gott ein Volk über seine geschichtliche Funktion hinaus besonders erwählte und in ein unmittelbares Verhältnis zu ihm trat. So geschah es, daß immer wieder Propheten über die Erde gingen, deren Blick die Grenzen der Geschichte durchbrach und, befreit von den Gesetzen der Perspektive, der Tradition, des Dialogs, kommende Dinge sah und von außerhalb der Geschichte kommende Ereignisse ankündigte. Diese erste Heilsgeschichte bestand tatsächlich aus immer wiederholten übernatürlichen, das heißt also auch übergeschichtlichen Ereignissen innerhalb der Geschichte.

Die Träger und Objekte dieser göttlichen Sonderführung blieben außerhalb der jeweiligen göttlichen Ansprache innerhalb der Geschichte und ihr verhaftet. Was hier sich andeutete, wurde für die endgültige Heilsordnung Gesetz. Die Geschichte wurde nicht nur die Daseinsweise der jeweiligen Träger besonderer Anrufe, sie wurde die Daseinsweise der Heilsordnung selbst. Die Heilsbegründung geschah innerhalb der Geschichte und als geschichtliches Ereignis. Die Heilsverkündung geschieht innerhalb der Geschichte und als geschichtlicher Vorgang. Die Heilsvermittlung und Heilsentscheidung geschieht innerhalb der Geschichte als geschichtliches Geschehen und in geschichtlichen Kategorien.

Die neue Heilsordnung ist die Ordnung Jesu Christi. Damit ist das Unfaßbare ausgesprochen, daß sie eine Ordnung der Gottunmittelbarkeit ist und doch eine geschichtliche Ordnung, da Gott in die Geschichte einging und geschichtliche Daseinsweise auf sich nahm. Heilsgeschichte bedeutet jetzt die durch Christus begründete Zusammenhangsordnung, die sich als echte Geschichte verwirklicht. Geschichte geschieht, soweit sie Werk des Menschen ist, in Entscheidungen, die allgemein verbindliche Handlungen einzelner sind. Die Heilsbegründung geschah durch jene Entscheidung zur Erlösung und Erhöhung der Menschen, um derentwillen Christus Mensch wurde und den Gang zum Kreuz auf sich nahm. Bindung an die Tatsache Christus, an die Tatsachen seines Kreuzes, seiner damals gesprochenen Botschaft, seiner zur Heilsvermittlung und Ausbreitung gestifteten Satzungen (Kirche, Sakramente, Ämter usw.) erweist die neue Heilsgeschichte als echte Geschichte.

Aber immer noch bleibt die andere Frage: Wurde hier eine Geschichte in oder neben der Weltgeschichte gestiftet? Sind die beiden Geschichten nicht doch Fremdlinge, die sich zufällig treffen und zufällig das gleiche Kleid der geschichtlichen Daseinsweise tragen?

Es gibt nur eine Geschichte, die der Schöpfung. Die Grundtatsache der christlichen Heilsgeschichte ist die Menschwerdung Gottes, auf der die Heilsgeschichte gründet, wie die Weltgeschichte auf der Tatsache der Schöpfung beruht. Sie ist aber zugleich Anzeige und Stiftung einer Ordnung. Die ganze christliche Heilsgeschichte, die Zusammenhangsordnung mit Christus in all ihren Erscheinungsformen wird echte Geschichte sein als Incarnatio, als Einfügung in die Geschichte der geschaffenen Welt.

Ziel und Sinn des Menschenlebens ist, das Heil zu erreichen, den Anschluß an Christus zu gewinnen. Durch diese neue Ordnung sind neue Tatsachen in die Geschichte gekommen, aber die Geschichte selbst ist nicht aufgehoben worden. Die Geschichte selbst trägt nun einen dreifachen Sinn: Sie trägt die Last des darzustellenden Gottesbildes. Sie leistet die Aufgabe, durch Herausbildung immer neuer Situationen den Menschen vor die Bewährungsmöglichkeit zu stellen. Sie ist der Raum der Gottesbegegnung durch den Anschluß an die Zusammenhangsordnung, die Christus innerhalb der Geschichte gestiftet hat. Aber bedeutet dies trotz aller Behauptung nicht doch eine Relativierung der Geschichte? Was kann noch an ihr liegen, wenn es genügt, den Anschluß an Christus zu finden, um das Leben zu gewinnen?

Weltgeschichte und Heilsgeschichte

Die Weltgeschichte bietet sich oft als wirres Durcheinander an. Echte Kraft und brutale Gewalt, saubere Wirklichkeit und widerliche Entartung geschehen nebeneinander und wirken Ge-

schichte. Manche geschichtliche Situation erscheint derartig verfahren, daß die Versuchung, die Geschichte zu verlassen und sich in ein privates Dasein zurückzuziehen, gerade den aufrechten, den frommen, den sauberen Menschen immer wieder plagt. Was soll das Ganze? Sinn der Geschichte ist für den Menschen die Erreichung des Heiles, die Gottesbegegnung, und das ist eine Ausrichtung nach außerhalb der Geschichte.

Die Gewinnung des Heiles, der Anschluß an die Christusordnung unterliegt zwei Voraussetzungen: der seinsmäßigen Offenheit der Kreatur für weitere Anrufe und schöpferische Eingriffe Gottes und der Entscheidung der Kreatur zu Gott und seiner Ordnung. Die erste Voraussetzung ist Tatsache, man muß die Wirklichkeit nur stehen lassen, wie sie gestellt ist. Die zweite schließt das Ja zu Gottes gesamtem Werk und all seinen Ordnungen mit ein. Dazu gehört auch und als Voraussetzung die Anerkennung der Schöpfung und ihres geschichtlichen Ganges. Und da die Vollendung der Geschichte, die Meisterung der Situationen, die Gestaltung der Wirklichkeit auf den menschlichen Einsatz rechnen muß, gehört die geschichtliche Verantwortung mit zu den Voraussetzungen, die die Christusbegegnung verlangt. Das rechte Sein wird Gott suchen und finden, und solange der Mensch nicht durch das Tor des Todes ging, ist das rechte Sein geschichtliches Sein mit all den Unsicherheiten und Aufgaben, die dadurch gesetzt sind.

Die Geschichte selbst als Daseinsweise der endlichen Wirklichkeit wurde nie widerrufen, auch durch die Tatsache Christus und seiner neuen Ordnung nicht. Im Gegenteil: In-carnatio besagt ja gerade den Weg in die Geschichte und die Übernahme der Geschichtlichkeit. Die durch Christus geschaffenen Tatsachen sind der einen Weltgeschichte eingefügt und gehen ihren Weg mit. Die Geschichte, ihre Ordnungen und Gesetze bleiben weiterhin zuständig, und sie bleiben das Prinzip der Entwicklung. Ja die Zuständigkeit der Geschichte ist gewachsen. Sie hat das Recht, die Daseinsweise der gesamten innerweltlichen Wirklichkeit zu sein, auch der Setzungen und Aufträge, die Christus um des Heiles willen in der Welt gestiftet hat. Deshalb ist ja die christliche Heilsgeschichte niemals reine Geistesgeschichte, sondern die Entfaltung des Werkes Christi geschieht als Kirchengeschichte, die Verkündigung seiner Botschaft ist einbezogen in die Geschichte der Wort-, Begriffs- und Problementwicklung, der Vollzug des Kultus ist gebunden an die Geschichte der menschlichen Gebärden, Zeichen, Symbole, Formen.

Und da der Sinn der Heilsgeschichte nicht die Geschichte, sondern das Heil ist, und da die Absicht des kommenden Christus nicht Schöpfung, sondern das Suchen des Existenten bleibt, verbleibt die Welt und mit ihr die Geschichte in ihrer alten Zuständigkeit. Sie ist das Subjekt und das Prinzip der Entwicklung, ihre Aufgabe ist die Herausbildung der neuen Situationen, in denen dann die Bewährung geleistet und die Entscheidung für Christus vollzogen wird. Selbstverständlich haben die durch Christus innerhalb der Geschichte gesetzten Tatsachen alle Merkmale echter geschichtlicher Ereignisse und damit auch ihr geschichtliches Gewicht und ihre geschichtliche Wirksphäre. Von der Heilsordnung, das heißt konkret von der Kirche und den damit gegebenen geschichtlichen Sichtbarkeiten her können und sollen nicht neue innergeschichtliche Situationen geschaffen werden. Aus der Ordnung der Menschwerdung ist der Sinn der Heilsgeschichte geschichtliche Erlösung und Erhöhung des geschichtlichen Menschen. Das aber heißt, innergeschichtlich ist die Heilsordnung stets die suchende, die nachvollziehende Geschichte. Eigene Geschichte machen zu wollen, das heißt von sich aus auf die Schaffung neuer politischer, wirtschaftlicher, kultureller Situationen aussein zu wollen, hieße die Einheit der Geschichte und damit die Einheit der Kreatur und des Seins verkennen und sprengen, und das hieße von den Ordnungen des Heiles her Rückzug in Ghetto und Isolierung, Verzicht auf den großen Missionswillen an alle Welt; denn Welt ist Geschichte. Wohl hat die Kirche als geschichtliche Erbin Christi Recht und Pflicht, um der Ehre Gottes und der Wohlfahrt der Wirklichkeit willen für die Richtigkeit des Seins einzutreten, auf Irrwege und Vergewaltigungen aufmerksam zu machen, aber allem echten Werden gegenüber ist sie nur mitvollziehende wie jede andere geschichtliche Instanz; als solche ist sie nicht Prinzip und Subjekt der neuen Entfaltungen, sondern, wenn sie im Ganzen lebt, mitvollziehende, und wenn sie außerhalb geraten ist, zum Suchen und Nachgehen verpflichtete Wirklichkeit.

Der Sinn der Geschichte ist also auch in der Ordnung des Heiles nicht das Heil, sondern die Herausbildung jeweils neuer Möglichkeiten, sich zum Heil zu bewähren, wie der Sinn der Schwangerschaft nicht die Taufe ist, sondern die Sendung eines neuen Menschen ins Dasein, das ihm die Gelegenheit zur Taufe bietet. Die Geschichte muß ehrlich bleiben und darf das Bewußtsein der Kreatürlichkeit und damit der Offenheit gegen Gott nicht verlieren. Aber so wenig wie ihre Absicht das irdische Glück des Einzelnen ist, sondern die Verwirklichung allgemeiner Ordnungen, so wenig ist ihre Aufgabe an sich das Heil. Glück und Heil sind vom Menschen her auf seine Fertigkeit gestellt, die Geschichte zu begreifen, zu leisten, zu meistern und das ganze Sein zu sehen.

Damit sind diese Überlegungen am Ende. Der Christ als der Mensch, der in der Geschichte lebt und um das Heil weiß, steht oft erschüttert eben

in der Geschichte als einer Ordnung seines Lebens. Es ist alles so ganz anders. Nüchternes und sachliches Verständnis seiner selbst und der geschichtlichen Wirklichkeit werden ihm weiterhelfen. Die Geschichte ist und bleibt der verworrene und vielfach durch der Menschen Irrtum und Bosheit behinderte Weg der Welt zu ihrem Ende im Sinn von Vollendung des mitgegebenen Seinsauftrages und im Sinne von Schluß, Absturz, Aufhören. Der Mensch aber ist der Hinnehmende, der das Sein vorfindet und sich an ihm messen soll; er ist der berufene Gestalter, und er ist in all dem der zu seinem Heil Gerufene und Verpflichtete. Er bleibt immer an die Geschichte gebunden, sie ist und bleibt echter Auftrag und echte Ordnung. Gerade der Christ ist um seiner größeren Nähe zu Gott willen verpflichtet, dem Sein den strahlenden Glanz der Gottesehre zu ermöglichen durch zähen Einsatz um die rechte Ordnung. Gewalt und Furcht hat die Geschichte dem Christen gegenüber verloren. Die Möglichkeit zum Heil steht ihm immer offen. Innerhalb der Geschichte kann dem Christen nichts Endgültiges geschehen außer seiner Untreue und seiner Kleinheit, die dem Ganzen nicht gewachsen wäre. Der Weg zum Heil ist aber niemals der Weg aus der Geschichte vor dem endgültigen Abruf im Tod, sondern die Bewährung innerhalb der Geschichte. Geschichte ist eine echte Kategorie des Wirklichen, und das ganze Wirkliche ist es, das dem Herrn begegnen soll, nicht eine verlassene oder verratene oder verstümmelte oder vergessene Wirklichkeit.

Von Gott her hat die Geschichte den Auftrag, seine Schöpfung zu vollenden. Von ihm her hat sie auch die Sendung, der Ort der Entscheidung zu werden. Nach dem Ausweis der heiligen Bücher wird dieses Heilsthema im Lauf der Geschichte immer härter herausgestellt werden, je näher die Geschichte ihrem Ende kommt. In diesem und keinem andern Sinn ist das Heil das Thema und die Absicht der Geschichte, daß sie der Ort zur Entscheidung ist. Und diese Absicht kann in jeder Stunde und „Situation" geleistet werden, sie ist nicht ein Ergebnis der Geschichte als solcher, der Umstände, Ordnungen, Wirklichkeitsverfassungen, sondern ein Ergebnis der Menschen in der Geschichte. Geschichte wird so zur Frage an die Menschen, ob sie ihrem Heil gewachsen, ob sie den übergeschichtlichen Sinn der Geschichte und die innergeschichtliche Leistung des Heils begriffen haben, ob sie groß genug sind für das Ganze.

ÜBER DEN SINN DER CHRISTLICHEN KUNST

Von Dr. Heinrich Lützeler

Anmerkung der Schriftleitung. Die Aufsätze von P. Kreitmaier in dieser Zeitschrift Bd. 137 (1940) „Ästhetisches Christentum" (108 ff.), „Kunst und Leben" (362 ff.) und „Religiöse Kunst und religiöses Leben" (386 ff.) haben weitgehende Auseinandersetzungen ausgelöst, zu denen Dr. Lützeler in diesem und dem nächsten Heft das Wort nimmt. Abschließend wird P. Kreitmaier auf Lützeler und seine Darlegungen zurückkommen.

I.

Die Frage nach dem Wesen der christlichen Kunst ist nicht nur ein Anliegen des um theoretische Erkenntnis Bemühten, sondern greift tief auch in das praktische Leben, in die einzelnen Entscheidungen des Tages ein. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, wie man unzulänglich-matte Kunst und Kitsch, das Motiv und die Form, die volkstümliche und die unvolkstümliche Gestaltung, das Kultbild und das Andachtsbild bewertet. Ob bewußt oder unbewußt, steht hinter jeder Beurteilung eines religiösen Werkes eine bestimmte Theorie, eine so und nichts anders geartete Überzeugung von dem Sinn und der Aufgabe christlicher Kunst. Diese theoretische Verwurzelung der Einzelaussage zu erkennen, ist aber um so nötiger, als sehr gegensätzliche Vorstellungen vom Wesen christlicher Kunst sich auswirken.

Es ist unmöglich, an dieser Stelle auch nur thematisch anzudeuten, was eine philosophische Lehre von der christlichen Kunst zu leisten hätte, zumal erst Ansätze zu einer solchen theoretischen Besinnung vorliegen. In der hier gebotenen Kürze sei lediglich versucht, zwei grundsätzliche Standpunkte hervorzuheben, die in der Deutung christlicher Kunst heute um die Herrschaft ringen[1]. Die erste Betrachtungsweise geht vom Kunsterlebnis, die zweite vom Kunstwerk aus. Die erste fragt: Wann dürfen wir von einem künstlerischen Erlebnis sprechen? Die zweite fragt: Welches Gesetz ist — über das allgemeine Gesetz der Kunst hinaus — für die christliche Kunst maßgebend, woher empfängt sie ihre Normen? Die erste führt aus, immer dann könne man von einem künstlerischen Erlebnis sprechen, wenn von einem Gebilde menschlicher Hände und menschlichen Geistes, das nicht rein praktischen Zwecken diene, eine Lebenserhöhung ausgehe. Die zweite meint dagegen, die von einem Werk ausgelösten Gefühlsregungen des Betrachters kämen erst an zweiter Stelle, seien vieldeutig und unter Umständen dem Werk gar nicht gemäß und bedürf-

[1] Vgl. die Aufsätze von J. Kreitmaier in dieser Zeitschrift 137 (1940) 108 ff., 362 ff., 386 ff.

ten der Rechtfertigung vom objektiven Sein des Gebildes selber her. Aber gerade dagegen wehrt sich die erste Theorie; im Namen des sogenannten Lebens erhebt sie gegen die objektive Bewertung von Kunst Einspruch: auf die Lebensbereicherung komme es an; wenn auch dem einen Unlust bereite, was der andere als lebenerhöhend empfinde, so müsse man doch all das gelten lassen, was irgendwo und irgendwann lebensbereichernd wirke — also auch das kitschige Heiligenbildchen, also auch das rührselige Kirchenlied, also auch die Andenken aus den Kaufständen der Wallfahrtsorte: „Es gibt keine absoluten Regeln . . ., Kunst und Kitsch sind, psychologisch und vom Leben her betrachtet, etwas Relatives. . . . Was der eine als unecht empfindet, empfindet der andere als echt, weil es ihn irgendwie innerlich beglückt." Diese Theorie charakterisiert sich selber dahin, daß die Frage nach der religiösen Kunst „nicht vom Objekt, sondern vom Subjekt her nach empirischen Gesetzen zu lösen" sei.

Man erkennt, welche praktische Bedeutung für das religiöse Leben die so oder anders getroffene theoretische Entscheidung besitzt. Darum ist es nötig, sich über die Stellung der Kunst innerhalb der christlichen Verwirklichung klar zu werden: was soll überhaupt christliche Kunst? Wie steht sie da, gemessen an der Aufgabe des Menschen, Christus in sich zu verwirklichen und das göttliche Licht in Seele und Geist zu entfachen? Abgrenzend pflegt man zunächst zu bemerken, die religiösen Künste seien nicht „wie Sakramente, Gebet usw. direkte Mittel für das religiöse Leben". Diese Abgrenzung legt den Schnitt an eine falsche Stelle. Sie trifft weder den Rang der Sakramente noch den Rang der Kunst; denn die Sakramente ordnet sie zu sehr dem Gebet und andern „Heilsmitteln" gleich, und die Kunst entfernt sie zu weit vom Gebet. Gegenüber dem Gebet und der christlichen Kunst haben die Sakramente eine einzigartige Stellung; denn indem sie die heiligmachende Gnade bewirken, indem sie den Menschen innerlich heiligen, stiften sie zwischen ihm und Gott eine unsagbare Nähe. Das Gebet hat nicht die gleiche schaffende, die gleiche verwirklichende Kraft. Im Gebet verkehrt das Geschöpf liebend, verehrend und bittend mit seinem Schöpfer. Im Sakrament wird es dem Leben der dreieinigen Gottheit verbunden und angeglichen.

Die christliche Kunst ist eine Form des Gebetes. Wie es ein Gebet in Worten und ein betrachtendes Gebet gibt, so gibt es auch ein Gebet aus dem Akt des Gestaltens (und des nachvollziehenden Werkerfassens). Das Dichten, Bilden, Singen kann zum Gebet werden. In dem Psalmwort: „Singet dem Herrn ein neues Lied!" kommt der Gebetscharakter der religiösen Kunst zum Ausdruck. Gebet ist Antwort auf die Liebe Gottes, ist Ringen um die Teilhabe am Leben Gottes, erfüllt sich in der Ehre Gottes. Genau so die christliche Kunst. Der Maßstab der christlichen Kunst ist also letztlich nicht der Mensch, sondern Gott. Darum verfehlt diejenige Betrachtungsweise den rechten Ansatzpunkt, die nach dem etwaigen Nutzeffekt der religiösen Kunst für den Menschen fragt. Die Frage muß lauten, unter welchen Umständen ein kunstmäßiges Gebilde gotteswürdig genannt werden darf. Wie das Gebet eine bestimmte Sprache und eine bestimmte Haltung fordert, wie es vor allem jegliche Verstellung, Unechtheit, Theatralik ausschließt, so ist auch von der religiösen Kunst als einer Form des Gebetes eine ganz bestimmte Haltung gefordert, die sich mit einer kitschigen Art einfach nicht verträgt.

Gott ist der Vollkommene — und so ist der Künstler gehalten, um die Vollkommenheit des Werkes zu ringen, das er Gott als Opfergabe darbieten möchte; aber die Vollkommenheit hat sehr verschiedene Gestalten: der schlichte Grashalm eine andere als der gestirnte Himmel; so ist Gott das gewaltige und das schlicht-stille Werk lieb, wofern es nur in sich ganz und echt ist. Gott ist die Wahrheit — kann ich mit Tand und Flitter, mit sentimentalem Gedudel oder mit schreienden Effekten vor seinem Angesicht bestehen? Die Unechtheit des Gefühls, jegliche Form des Kitsches, mag er nun süß oder sauer, geleckt wie eine Seifenreklame oder seelenlos-übersteigert sein, ist ein Greuel und eine Lästerung vor seinem Antlitz.

Daß die christliche Kunst ihr Gesetz aus Gott, nicht aber aus dem erlebenden Subjekt empfängt, ist in den Zeiten einer schöpferischen christlichen Kunst noch immer bewußt gewesen. Auch der heilige Thomas sieht die Kunst wesentlich vom Objektiven her. Wenn man ihn zum subjektivistischen Psychologen zu machen versucht hat, indem man seine Definition des Schönen anführte: „Pulchra sunt, quae visa placent", schön sei das, dessen Anschauung in uns Wohlgefallen hervorrufe, so versäumt man, diese vorläufige Abgrenzung mit den genaueren Bestimmungen einer andern Stelle zusammenzunehmen, an der die objektiven Gesetzlichkeiten des Schönen deutlich hervortreten: die „integritas sive perfectio", die „debita proportio" und die „claritas", vollkommene, in sich ruhende Ganzheit, ein richtiges Ebenmaß und ein gewisser Glanz, der, über das Ganze harmonisch ausgegossen, das Werk als Abglanz des göttlichen Lichtes erkennen läßt. Diese innere Ganzheit, diese Einheit in der Mannigfaltigkeit und diese transzendentale Helle fehlt aber gewiß den Gebilden, die eine subjektivistische Theorie als lebenerhöhende noch verteidigen möchte; der Heiligenbilder-Schund und die aufgeweichte Gefühligkeit mancher Kirchenlieder dürfen nicht den heiligen Thomas zur Rechtfertigung ihrer Existenz

beanspruchen. Daß es bei der Schöpfung christlicher Kunst um die Ehre Gottes geht, drückt herrlich die „Schedula diversarum artium", der alte deutsche Kunsttraktat aus dem 11.—12. Jahrhundert, aus. Der Verfasser der Schedula entwirft ein ergreifendes Bild des echten Künstlers: Gott blicke nieder „auf den demütigen, ruhigen, mit Schweigen in des Herrn Namen Arbeitenden"; der innere Beweggrund des Künstlers ist nicht der Ruhm und nicht der artistische Spieltrieb; er arbeitet vielmehr „in augmentum honoris et gloriae nominis eius", um Gottes Ruhm und Ehre willen. „Und er machte die Ikone nur an Sonnabenden, und am Sonntag empfing er die Nahrung in großer Inbrunst und Wachsamkeit des Gebetes, in großer Stille vollzog sich das", heißt es in der Handschrift vom Berg Athos. Als erstes ist vom Maler eine ausreichende Begabung gefordert, „sodann bete er unter Tränen, Gott möge seine Seele erleuchten", so liest man in einer alten russischen Chronik. Man darf den Begriff der „Erleuchtung" nicht bagatellisieren, als ob damit lediglich gesagt sei, der Künstler müsse in subjektiv guter Meinung handeln. „Erleuchtet" ist ein Werk nur dann, wenn es das Licht des Heiligen Geistes objektiv an sich trägt, wenn sich durch das Werk ein Fenster in die Ewigkeit öffnet. Das Buch des Konzils der hundert Kapitel (1511) schließt um der Ehre Gottes willen nicht nur den unerleuchteten, aus der eigenen Seelendumpfheit und Enge schaffenden Künstler aus, sondern auch den zwar frommen, aber untüchtigen Mann: „Es darf nie geschehen, daß die Ungeschicklichkeit des Künstlers zur Beleidigung Gottes werde."[2] Sehr deutlich tritt an dieser Stelle Gott als der Maßstab der christlichen Kunst hervor.

Diese Anschauung hat in der konkreten christlichen Kunst sehr bezeichnende Auswirkungen gehabt. Gewisse Einzelzüge der christlichen Kunst erklären sich einzig aus ihrem übersubjektiven Charakter. Wenn wir auf unsern Gerüsten oder mit den weitreichenden Linsen unserer Photoapparate jenen Bereich einer gotischen Kathedrale uns erschließen, zu dem das menschliche Auge ohne Hilfsmittel nicht mehr hingelangt, so finden wir auch in der Höhe die gleiche tadellose Feinheit der Ausführung und viele Werke von geradezu genialem Rang. Man durchblättere etwa Houvets Bände über die Kathedrale von Chartres oder betrachte die herrlichen Bildtafeln in dem zweibändigen Tafelwerk über die Kathedrale von Reims, das Paul Vitry herausgegeben hat — welche zarten, erschütternden, vom Sturm des Pneuma durchwehten Gebilde leben irgendwo an einem steilen Bogen oder gar in der Turmzone, wo das menschliche Auge nur noch einen Schatten, niemals aber die ganze, feine Arbeit, die Sprache der Hände und der Gewandfalten, den leisen Schimmer auf den Gesichtern wahrnimmt! Diese Werke sind dem menschlichen Subjekt völlig entzogen. Sie können — unter den noch nicht durch die optische Technik veränderten Umständen, mit denen die Schöpfer dieser Plastiken rechneten — überhaupt nicht auf irgend einen Menschen „lebenerhöhend" wirken. Wäre die subjektivistische Theorie von der christlichen Kunst als Heilsmittel richtig, bei dem der Effekt, nicht der Gehalt das Entscheidende sei, so wäre eine Anbringung solcher Kunstwerke in der Höhe schlichter Unsinn, Kraftvergeudung, bestenfalls eine liebenswürdige Don Quichoterie. Aber die christliche Kunst ist Opfergabe, ist für die Augen Gottes bestimmt und vermag dadurch den Menschen zu Gott hin zu bilden, daß sie vor Ihm bestehen kann. Die Wirkung der christlichen Kunst auf den Menschen ist nicht das Erste, sondern das Zweite. Sie wirkt von Gott her auf den Menschen. Durch ihren Bezug auf Gott und durch die innere Verbundenheit mit ihm wird sie fruchtbar für den Weg des Menschen zu Gott. Vor 26 Jahren hat Josef Kreitmaier in seiner Schrift über die Beuroner Kunst die objektive Verwurzelung der christlichen Kunst klar erkannt: „Hätte das Mittelalter bloß auf den praktischen Wert gesehen, dann hätte es nicht die kleinsten Bauglieder auf den Höhen der Türme ebenso fein ausgeführt wie die dem Auge zugänglichen"; Gott war als der ideale Beschauer und Empfänger dieser Kunst gedacht.

Ebenso verhält es sich mit dem Maßstab an mittelalterlichen Kathedralen. Sie gehen über die Bedürfnisse weit hinaus; sie bieten oft mehr Raum als die Stadt, in der sie stehen, Menschen hat. Sie sammeln gewaltige Steinmassen und tragen sie in die Höhe, um den Abstand zwischen dem Menschen und dem Hause Gottes zu betonen. Sie wollen Sinnbild Gottes sein — seiner Größe und Erhabenheit, seines unendlichen und abgründigen Seins. Am Münster zu Straßburg hat die große Rose der Westfassade einen Durchmesser von 14 m. Man mache sich klar, was das bedeutet: es entspricht der Höhe eines fünfstöckigen modernen Wohnhauses. Eine weit geringere Öffnung hätte zur Beleuchtung des Innern genügt, und mit viel bescheideneren Mitteln hätte man dem Außenbau im Westen eine sammelnde Mitte geben können. Aber man dachte überhaupt nicht an den Menschen und seine Bedürfnisse und dachte nicht ausschließlich an die Baugesetze der Architektur. Die Rose beglückt durch ihr vollkommenes Rund; sie ist in sich geschlossen und zugleich in sich bewegt; sie treibt von jedem Rosenblatt her das Auge weiter und gibt dem Blick zugleich Frieden durch eine Form, die nicht über sich hinausweist, sondern wahrhaft in sich selber steht. Darum konnte

[2] Vgl. Fritz Nemitz: Die Kunst Rußlands. Berlin 1940, S. 62.

die Rose zum Sinnbild Gottes werden, der unendlich in sich lebt und zugleich der schlechthin Seiende, der in sich Ruhende ist. Die Rose führt im Innern durch den übersinnlichen Glanz ihrer Fenster den Menschen über die stumpfe Alltäglichkeit und auch über den schönsten Reichtum der farbigen Natur hinaus; sie ist übernatürliche Glut; sie brennt von einem Feuer, wie es nur aus der Fülle lauterster Liebe kommt. Eine Rose wäre am griechischen Tempel unmöglich, so wie der hohen Frömmigkeit der Griechen die Erkenntnis des Johannesevangeliums noch nicht geschenkt war, daß Gott die Liebe ist. Verzagend sucht der Mensch nach einem Sinnbild jener Liebe, die die drei göttlichen Personen miteinander verbindet und ihr inneres Leben ausmacht; um alle Unzulänglichkeit wissend, findet er das Symbol der Rose, das, wie begrenzt es auch sei, dennoch gewaltig den Erlebnis- und Anschauungsbereich des Menschen sprengt. Der „Dialogus miraculorum" des Caesarius von Heisterbach (Anf. 13. Jahrh.) schildert ein Erlebnis Peters des Einäugigen, des Abtes von Clairvaux, im Dom zu Speyer. Im Anblick der Architektur verharrt er im Gebet: „Er bedachte und genoß nicht die vergängliche Architektur, sondern den Bau des himmlischen Jerusalem." Es kommt darauf an, daß ein Bau kraft seiner Strukturen, kraft des in ihm wirksamen Geistes ein Sinnbild des himmlischen Jerusalem werden kann.

Man würde den Begriff des Sinnbildes unstatthaft erweichen, wenn man übersähe, daß zwischen dem Sinnbild und dem von ihm Versinnbildeten ein realer Bezug, irgend eine seinsmäßige Berührung, ja Gleichheit bestehen muß. Eine Kirche, die nur noch einen seinsmäßigen Bezug zu einem Kino oder zu Großmutters guter Stube hat, deren Strukturen in wesentlichen Zügen mit einer Fabrik oder mit einem Museum der Geschmacksverirrungen übereinstimmen, kann füglich nicht beanspruchen, Sinnbild des himmlischen Jerusalem zu sein. Diese seinshafte Auffassung des Sinnbildes spielt z. B. in der mittelalterlichen Musikästhetik eine bedeutsame Rolle. Amalar etwa begreift den Alleluja-Gesang nicht psychologisch, sondern metaphysisch-religiös, wenn er sagt: „Diese Jubilatio führt uns jenen Zustand vor den Geist, in welchem wir uns nicht mehr der Worte der Sprache bedienen, sondern ein Geist sich dem andern frei mitteilen kann."[3] Es muß also in dem Jubilus des Alleluja etwas wirksam sein, das nicht mehr in Worte einzugehen vermag, das aber nicht unter die Grenze der Sprache absinkt und nicht wie das Gestammel der Leidenschaft oder der wilde Schrei vorsprachlich bleibt, sondern das über die Sprache hinausgeht und unmittelbare Verständigung ohne die Schwere, Eingeengtheit und Vieldeutigkeit des Wortes ist. Aber der geistlichen Musik wird nicht nur ontologisch ein eigener Ort, eben der der Übersprachlichkeit, zugewiesen; sie wird auch im einzelnen, in ihrer Kompositionsgesetzlichkeit sinnbildlich verstanden: die Musik erscheint als eine Vorahnung des Himmels, wenn Augustinus die geordnete Harmonie der Töne als eine ahnungsvolle Vorausbildung der idealen Einheit des Gottesstaates empfindet[4].

Solche Anschauungen wären unsinnig, wenn nicht das Sinnbild die Sache selbst, auf die es hindeutet, irgendwie enthielte. Wenn aber in ihm die Sache wirkt, die es bedeutet, dann muß man im Einzelfall entscheiden, ob ein Kirchenlied die himmlische Freude vorausbildet oder — als „Marienwalzer" — ein mäßiges bürgerliches Tanzvergnügen nachbildet, ob an einem Fastenlied der Lärm von Klageweibern oder die Erschütterung des reuigen Petrus Anteil hat, ob eine Meßkomposition die geordnete Harmonie des Gottesstaates erlauschen läßt oder ob ihre Ordnung mit der Ordnung eines Büros oder eines Kramladens oder einer hochrationell konstruierten Brücke verwandt bleibt.

Wir sahen: der eigentliche Gegenstand der christlichen Kunst ist nicht der Mensch, sondern Gott. Sie ist Opfergabe des Menschen an Gott und muß als solche gotteswürdig sein. Gotteswürdig ist sie dann, wenn sie mit ihrem ganzen Sein das Sein Gottes und der ihm Verbundenen sinnbildlich, und das heißt in ehrfürchtigem Abstand und immer im Letzten unzulänglich (heroisch-unzulänglich!) ausprägt.

[3] Peter Wagner: Einführung in die gregorianischen Melodien. Bd. 1., 3. Aufl. Leipzig 1911, S. 94.

[4] Augustinus: De civitate Dei. Buch 17, Kap. 14. Vgl. Rudolf Schäfke: Geschichte der Musikästhetik in Umrissen. Berlin-Schöneberg 1934, S. 198 u. 232.

DAS SPANISCHE WESEN

Von Hubert Becher S. J.

Auf dem Eucharistischen Kongreß in Budapest im Mai 1938 meinte der jüngst verstorbene Kardinal-Primas von Toledo, Gomá, der Christ stehe in dieser Welt in der absoluten Tragik. So sehr stand er unter dem Eindruck der Greuel der Revolution. 1913 schrieb der unruhige religiöse Sucher Unamuno seine Aufsätze vom tragischen Lebensgefühl, in dem sich die Seele widerspiegele. Reinhold Schneider

betrachtet ebenfalls das spanische Volk als wesensmäßig zur Tragik vorherbestimmt[1]. Tragik nennen es manche Beurteiler, daß der spanische Katholik seine Aufgabe nicht erkannt habe[2], Tragik auch, daß die spanische Linke, zur Macht gekommen, ihrem „fanatischen und antiquierten Antiklerikalismus" habe freien Lauf lassen müssen[3]. So soll das Tragische die Erklärung bieten für die Formen der jüngsten spanischen Revolution. Denn trotz allem, was als Ursache für den heiß emporschießenden Haß, die abgründige Bosheit, die entsetzlichen Leidenschaften beigebracht wurde, blieb die unbefriedigte Frage, warum in einem sich seiner katholischen Gläubigkeit so sehr rühmendem Volk die Entwicklung dahin führen konnte. Nun hat man zwar weithin gelernt, von dem, was Menschen ersinnen und tun können, richtiger zu denken als in einer humanitätstrunkenen Zeit. Aber auch so bleiben die spanischen Ereignisse ein Rätsel. Man kann an das heiße Blut des Südländers erinnern; aber das ist zu allgemein und unbestimmt. Fremder Einfluß hatte zwar großen Anteil am Geschehen, aber er war mehr Hilfe als Ursprung, brachte Formen der Verfolgung, weniger die stachelnde Leidenschaft. Zweifellos wird der Christ auf das Dämonische zurückgreifen müssen, das in dieser Welt erscheint und auch in Spanien wirksam wurde; aber die Unterwelt paßt sich den Menschen an und entfesselt, was in ihnen vorhanden ist, setzt auch das Ja voraus. Da bietet sich als Hilfe und Ausflucht das Wort vom tragischen Zusammenstoß, vom dunklen, notwendigen Verhängnis, dem das spanische Volk in Vergangenheit und Gegenwart unterliegt. Tragik soll hier den furchtbaren Eindruck bezeichnen, den wir haben, wenn wir sehen, wie ein ganzes Volk furchtbare Tage durchlebt, die den unschuldigen Einzelnen wehr- und hilflos leiden lassen. Etwas anderes ist es, einen sachlichen tragischen Gegensatz zu behaupten, der im Wesen des Volkes beschlossen ist, und jenen seelischen Eindruck begründet.

So mag das Wort von der Tragik anspornen, nach dem Wesen des Spaniers zu fragen. Persönlichkeiten, auch Völker können nicht durch allgemeine Begriffe erfaßt, erklärt und umschrieben werden. Wir können sie nur anschaulich zu machen suchen in lebendigen Symbolen, wie sie der Volksgeist oder die Schöpferkraft des Dichters geschaffen haben. Kaum ist der Gedanke ausgesprochen, tauchen vor unserem geistigen Auge der scharfsinnige Edle Don Quijote von der Mancha, der Ritter von der traurigen Gestalt, auf der hochbeinigen Mähre Rocinante und sein kurzleibiger, rundlicher Knappe Sancho Pansa mit seinem langohrigen Grautier auf, Gestalten, in die Cervantes für immer das spanische Wesen gebannt hat. Daß dieses gültigste Buch spanischer Dichtkunst keine Tragödie, sondern ein satirischer Roman ist, nicht bitter anklagend und mit scharfen Worten geißelnd, sondern trotz der vielen knochenzermalmenden Prügel voller Güte, belebend und versöhnend, mag eine erste Antwort auf die Frage nach der spanischen Tragik sein. Es gibt wohl kein anderes Volk der Erde, das in solcher Form sein Wesen verkörperte und enthüllte, indem es sich selbst lächelnd überwindet und doch wieder liebend umfängt. Ein so tiefer Mensch wie Cervantes, der durch die herbsten Enttäuschungen seines so ganz spanischen Lebens gegangen war, blieb nicht vor tragischer Unauflöslichkeit stehen, sondern stieß durch die Schwächen seines Volkes hindurch und pries seinen seelischen Reichtum.

Hineingebunden in seine Zeit und doch zu überzeitlicher Gültigkeit gefaßt, vermag der sich als einzelner fühlende Edle und sein im breiten Volk verwurzelter Begleiter auch heute noch den Spanier darzustellen. Die rassische Zusammensetzung von Kelten und Iberern, die punisch-römischen Einflüsse, das Christentum, die Goteneinwanderung, der acht Jahrhunderte dauernde Kampf mit den Arabern, die Eroberung Amerikas haben die spanische Nation geformt. Trotz der verschiedenen landschaftlichen Unterschiede, groß in der Natur wie in den Menschen, ist der „Spanier" eine Einheit, bedeutet Hispanität — ein Wort, das Marcelino Menéndez y Pelayo geprägt, Ramiro de Maeztu in den Jahren der Republik emporgehoben, der neue Staat seinem Gesetzeswerk einverleibt hat — den Inbegriff eines einheitlichen, geschlossenen Volkscharakters. Sein Kern ist das Ritterliche, wie es Manuel García Morente auseinandersetzt[4]. Die großen Gestalten der spanischen Geschichte sind Kämpfer, der Waffen oder des Geistes, von Viriathus über Pelayo, Cid Campeador, den heiligen Eroberer von Sevilla Ferdinand, Cisneros, Isabela die Katholische, Ignatius von Loyola, Teresa, Philipp II. bis Franco. „Der christliche Ritter ist seinem Wesen nach ein Kämpe gegen Beleidigungen und Ungerechtigkeiten, der durch die Welt fährt, um jede Wirklichkeit — Dinge und Menschen — dem Gesetz seiner höchsten und absoluten Werte be-

[1] Macht und Gnade (Leipzig 1940, Inselverlag) S. 227 ff.

[2] M. Schlüter-Hermkes, Von der spanischen Seele, in: Hochland 35 II (1938) 14.

[3] Edmund Schramm, Über das Schicksal der spanischen Kirche, in: Hochland 34 II (1937) 266.

[4] Idea de la Hispanidad, Buenos Aires 1938, Espasa-Calpe. García Morente war vor der Revolution Dekan der philosophischen Fakultät an der Zentraluniversität Madrid und Anhänger der linksrepublikanischen Gedanken. Die Schrecken der Revolution bewirkten in ihm eine vollständige Umkehr. Er entschloß sich, Priester zu werden, und feierte am 1. Jan. 1941 sein erstes heiliges Meßopfer, wobei er, verwitwet, seinen beiden Töchtern die heilige Kommunion spendete.

dingungslos zu unterwerfen. Was ihn auszeichnet und ihm als Kämpfer besonders eignet, ist nicht bloß seine Art, für das Gute entschlossen einzutreten, sondern darüber hinaus die unmittelbare Weise, mit der er dabei vorgeht. Er glaubt blind an die Kraft und den unmittelbaren Erfolg seines Willens und der mutigen Entschlossenheit, die Dinge umzuwandeln. Andere Menschen sind langsamer, denken weniger an die Tat, neigen mehr dazu, die natürlichen Gesetze zu beachten. Sie glauben, daß jede Änderung der Wirklichkeit durch den Menschen Zeit kostet, zuerst eine scheinbare Unterordnung unter die natürlich vorhandenen Verhältnisse verlangt, bis man allmählich die Bedingungen entdeckt, durch die man die Natur dazu bringen kann, jene Form anzunehmen und jene Leistung zu vollbringen, die ihr das menschliche Streben nach Aufstieg bestimmt. Das verlangt notwendig die Kunst, warten zu können, und bringt folgerichtig den Gedanken einer langsamen Entwicklung für den Gang der menschlichen Betätigung mit sich. Diese Art geduldigen Zuwartens und formenden Einflusses auf die Wirklichkeit widerstrebt dem Spanier. Er will jetzt und ohne Zögern, auf den gebieterischen Befehl seines Willens und seiner Macht hin, daß das Böse verschwinde und das Gute sei, daß sich alles der runden Formel seines Befehls unterwerfe. In seinem Geist wohnen zugleich Optimismus und Ungeduld, Optimismus als ein unbeschränkter Glaube an die geistige Kraft des Willens, Ungeduld als Forderung der augenblicklichen und vollständigen Änderung, nicht eines stufenmäßigen und fortschreitenden Werdens. Mit einem Wort, für ihn ist das sittliche Ideal nicht eine Norm, nach der sich ein langsam wachsender Umwandlungsvorgang vollzieht, sondern der Befehl zu einer unmittelbaren, vollständigen und vollkommenen Tatsetzung" (69 f.). Das schließt natürlich eine große Verachtung einer Gesinnung ein, die genau die Wahrheit prüft, ehe man handelt. Ob die Windmühlen wirklich Giganten, die Schaf- und Rinderherde wirklich feindliche Truppen sind oder nicht, das untersucht Don Quijote nicht. Es kommt ihm so vor, er kämpft, zersprengt die Schafe, wird aber von den Flügeln zu Boden geworfen und von den vorstürmenden Ochsen niedergetrampelt. Das Körperliche ist dem Geist untertan. Fügt es sich nicht, so braucht der Spanier Gewalt, auch gegen sich selbst in heroischer Buße. Seine Überzeugung, sei sie philosophischer oder theologischer Art, geht über alles. Er siegt oder stirbt.

Darin liegt ein Zug von Größe. Der Spanier ist nicht knauserig und hausbacken. „Stolz will ich den Spanier", sagt Philipp II. im Don Carlos. Hochfahrende Großtuerei ist die Kehrseite, aber ebenso Verfolgungswut bis zum äußersten, bis in die letzte Zerstörung. Der Haß führte während der jüngst vergangenen Ereignisse in einem Fall dazu, daß einem Vater das Fleisch des eigenen Sohnes als Gericht vorgesetzt wurde und man ihm nachher den verstümmelten Leichnam zeigte. Aber derselbe Henker konnte kurz darauf einen eingebrachten Geistlichen freilassen, um ihm damit wegen seines unerschrockenen Bekenntnisses zu huldigen. Das sind äußerste Fälle, sie kommen aber aus echt spanischer Seele.

„Kühner Zugriff bei Gefahren, Unbeugsamkeit bei Widerstand, Standhaftigkeit im Unglück", nennt Don Quijote eine andere Eigenschaft, die aus derselben Grundhaltung des Spaniers fließt und sich jeder Feigheit und Halbheit entgegensetzt. Nicht umsonst hat schon das antike Spanien den Römern seinen größten Stoiker, Seneca, geschenkt. Damit hängt sowohl eine gewisse Hartnäckigkeit, Unbelehr- und Unbekehrbarkeit wie auch eine gewisse Trägkeit und Gleichgültigkeit zusammen, die der Angriffslust fast zu widersprechen scheinen. Jenes fast sture Vorangehen ist kein Fatalismus, sondern folgt dem unbedingten Vertrauen auf die Überzeugung, etwa den Willen und die Lehre Gottes. Die schlimmste Beleidigung ist es, Feigling genannt zu werden. „Eine Erzählung aus den letzten Kriegsmonaten sagt dazu: Einem spanischen Fallschirmabspringer wurde das Zeichen zum ‚Aussteigen' gegeben. Er rührt sich nicht, erwidert auch auf die Widerholung des Befehls nicht mehr als das von früher Jugend an geübte ‚no me da la gana!' (mag nicht!) Böse wird ihm darauf das Wort ‚Feigling' ins Gesicht geschleudert. Wie von einem schmerzhaften Schlag getroffen, wendet sich der Säumige zu seinem Beleidiger, blitzt ihn mit Zornesaugen an, wirft seinen Fallschirm weg und — springt ab . . ."[5]

Von der Trägheit schreibt Angel Ayala: Unser größter Fehler ist nicht der Wortschwall, obwohl er bei allen, die sich für Redner halten, so groß ist; auch nicht das phantastische Donquijotetum, in dem wir jenseits der Wirklichkeit leben, unsere Freunde bekämpfen und die eigentlichen Feinde in Ruhe lassen; nicht die grobe Sancho-Pansa-Art, in der so viele Politiker für ihren Eigennutz alles opfern, was man opfern kann; nicht der Neid, der den Aufsteigenden an den Füßen herunterzieht; nicht die böse Nachrede und die Klatschsucht bei unsern Zusammenkünften und im Café. Der spanische Hauptfehler, der aus unserem Charakter kommt, ist die Trägheit. Die des Arbeiters, der essen will, ohne zu schaffen; des verspielten Studenten, der durch Schiebung seine Prüfung bestehen will; des Angestellten, der sein Gehalt wünscht, ohne aufs Büro gehen zu müssen; des Rentners, der sich begnügt, die Zinsscheine abzuschneiden; des Großgrundbesitzers, dem es genug

[5] Köln. Volkszeitung Nr. 4 vom 4. Jan. 1941.

ist, wenn andere sein Land bebauen; der Leute der Ordnung, die von der Wahl fernbleiben, wo die gewählt werden, die die Ordnung sichern; der Katholiken, die über die Mißstände in der Kirche schimpfen, aber nicht den kleinen Finger rühren, sie abzustellen; des Priesters und Ordensmannes, der das Studium und die Lösung der großen Sozialfragen verabsäumt, die die Religion zu zerstören drohen. Das ist der große Fehler der spanischen Rasse, und solange er nicht verschwindet, warten wir vergebens auf den Retter des Vaterlandes [6].

Das Selbstvertrauen auf sich und seine Überzeugung, die sich in Hochfahrenheit und Verachtung aller Dinge äußert, die unter der Persönlichkeit liegen, etwa den Armen seine Armseligkeit stolz zur Schau tragen heißt, wird zur innersten persönlichen Form, die mehr dem Gefühlsantrieb als der Überlegung folgt. Der Spanier braucht die Welt nicht zur Ergänzung; er ist fähig und bereit, die Welt zu erobern wie die Einsamkeit zu wählen. Wie Don Quijote kann ihn ein Mißerfolg, eine Enttäuschung ob der Mangelhaftigkeit dieses Lebens bewegen, ein Arkadien zu suchen und in der Einsamkeit eines kahlen Felsengewirrs sein Ideal geistig zu erleben [7].

Dies alles besagt, daß die Persönlichkeit das höchste Glück des spanischen Erdenkindes ist. In sich stehend, folgt er dem innern Gesetz. Von jedem verlangt er die Anerkennung dieses seines innern Wertes. Das ist seine Ehre! Auch sein Leben in der Gemeinschaft und im Staat trägt darum den Charakter der persönlichen Beziehung. Er erfüllt weniger das allgemeine Gesetz, die sachliche Ordnung; die persönliche Ergebenheit, der treue Gehorsam gegenüber dem geachteten Führer kennzeichnen ihn. Ein Cid kämpft gegen den Staat, aber er weiß sich trotzdem der Person des Herrschers innerlich verbunden, den er sozusagen durch seine Angriffe auf sich aufmerksam machen will, damit er ihn und seine persönliche Ehre anerkenne. Das erklärt manche Mißstände im öffentlichen Leben. Die persönliche Beziehung ist alles; der Spanier nützt für seinen Freund alle Möglichkeiten aus; die Sachwerte sind für ihn da, nicht für eine allgemeine Ordnung.

Auf religiösem Gebiet ergibt sich daraus, daß die Person Jesu Christi als König im Mittelpunkt steht [8], die Kirche als sein persönliches Werk gilt, dem Papst, dem Stellvertreter Christi, das ganze Ich in persönlichem Dienst zur Verfügung steht, der Gehorsam Christus in jedem Oberen unbedingt geleistet wird. Die höchste Ehre des christlichen Streiters aber ist es, für seinen himmlischen König Verachtung und Verkennung zu tragen. Da der christliche Glaube den Menschen im Jenseits vollendet, folgt daraus die Geringschätzung des Irdischen, so daß die heilige Teresa ihr „Ich sterbe, weil ich nicht sterbe" sprechen kann. Der Jesuit Baltasar Gracián kann seinen geistigen Vater Ignatius sagen lassen:

> Wenn heute Gott mir Sicherheit gewährte
> und in sein Reich mich wollt' erheben,
> dabei mir aber zu verstehen geben,
> daß besser doch mein Erdendienst ihn ehrte,
> Und daß durch mich sein Ruhm sich mehrte,
> so wollt' ich gerne in Gefahren schweben,
> in Todesabenteuern beben,
> daß seine Herrlichkeit sich hier verklärte.
> Und sollte gar es etwa dienlich sein,
> daß ich zur Hölle führ' und dorten büßte,
> auf daß man hier den Herrn verteidigte:
> Ich tät's, und größer wäre meine Pein,
> wenn einer ihn nur kurz beleidigte,
> als wenn ich ew'ges Feuer dulden müßte [9].

Mit Recht kann Morente das Versagen des spanischen Menschen im parlamentarischen und demokratischen 19. Jahrhundert darauf zurückführen, daß in der Demokratie die spanische Neigung zur Übertreibung des Persönlichen hemmungslos ausartete, damit aber die wahre Führerpersönlichkeit vor der namenlosen Masse abdankte. Zugleich aber spricht er die stolze Behauptung aus, daß in einer

[6] Angel Ayala S. J., Formación de selectos (Madrid 1940, Atenas) S. 245.

[7] Der Sehnsucht nach der Einsamkeit geht Karl Voßler nach in „Poesie der Einsamkeit in Spanien" (8° [425 S. u. 4 Tafeln.] München 1940, C. H. Beck. Broschiert M 10.—; geb. M 13.50). Aus reicher Kenntnis der Literatur zeigt er die literarischen (Italien) und landschaftlichen Ursprünge des Motivs, doch ohne die religiöse Quelle des frühmittelalterlichen Ordenswesens zu berücksichtigen. Die humanistischen, ritterlichen (Minnedienst), religiösen Äußerungen sind mannigfaltig; Zauberei, Enttäuschung und Aufklärung bringen neue Formen. Reich an Anregungen, farbig in Abschattungen erscheint diese Seite des spanischen Geisteslebens in hellem Licht. Doch bedeutet sie beim gesunden und vollblütigen Spanier immer nur etwas Vorübergehendes, einen Durchgang. Ignatius von Loyola hat die Versenkung in das betrachtende Gebet an den Anfang seiner und seiner Schüler Tätigkeit gesetzt. Mit ihm gewinnt die Betrachtung für die gesamte Kirche neue und entscheidende Bedeutung. Die Erneuerin der Beschaulichkeit im Karmeliterorden, Teresa von Jesus, steht in ihrer Tätigkeit nach außen einzig da.

[8] Eine Stimme der Gegenwart: „In dem großen Fragenkreis, den das Christentum stellt und in übervernünftigem und göttlichem Sinn löst, ist alles persönlich geformt; aber die Person, um die sich alles ordnet, übersteigt die rein menschliche und natürliche Ordnung. Es handelt sich darum, wer, durch wen und für wen im christlichen Leben gelebt wird. Diese Person ist Christus" (Juan Zaragüeta, El cristianismo como doctrina de vida y como vida [Madrid 1939, Espasa-Calpe] S. 196).

[9] Übersetzt von K. Voßler a. a. O. S. 331.

andern Zeit der Spanier und das „spanische Lebensgefühl wiederum der Welt ihre Richtung gibt" (116).

Die Geschichte hat den spanischen Charakter geschmiedet. Sie ließ ihn zugleich zum Vorkämpfer des christlichen Gedankens werden, so daß sich Spanisch und Christlich deckten. Die umfassende Geschlossenheit der christlichen Lehre hat viel dazu beigetragen, den Spanier zu formen. Doch wäre es falsch, Spaniertum und Christentum gleichzusetzen, wie Morente und andere zu tun geneigt sind. Vielmehr bedeutet das spanische Christentum nur eine Form, einen besonderen Stil christlicher Verwirklichung. Das wird eine Betrachtung der Geschichte zeigen, die zu einer Entzweiung Spaniens, nicht aber des spanischen Wesens führte.

Der spanische Sinn mit seinem Drang zum Unbedingten schritt in den Jahrhunderten der geistigen und äußern Eroberung des eigenen Bodens, in den Jahrzehnten der Kolonisation und ihres Ausbaues unter Philipp II. von Triumph zu Triumph. Aber schon Cervantes beklagt es, daß über den großen Fernzielen und in der Selbstschätzung nicht mehr die nüchterne Wirklichkeit gesehen wurde. Sein geistiges Erlebnis war der Illusionismus und der desengaño (Enttäuschung)[10], neben die die krasse Gewinnsucht tritt. Er läßt Don Quijote sagen: Schon triumphiert die Trägheit über den Eifer, der Müßiggang über die Arbeit, das Laster über die Tugend, die Anmaßung über die Kraft, die Theorie über die Übung im Waffenkampf. Um diesem Unheil zu steuern, reitet der Ritter zum zweiten Mal aus, damit er wie im goldenen Zeitalter das Reich verteidige, die Jungfrauen schütze, den Waisen und Verlassenen Hilfe bringe, die Stolzen züchtige und die Demütigen erhebe (II 1). Cervantes schrieb um 1615 noch mit gütigem Humor (vgl. II 3). Um 1650 ist daraus bei dem freilich geringeren Baltasar Gracián beißende Satire geworden. Selbstverständlich ist das christliche Weltbild noch gültig. Gracián wollte „die Ganzheit eines bewußt erkennenden und nach dieser Erkenntnis sein ganzes Leben formenden, Wissen und Leben weiter tragenden, kündenden Menschen" (St. v. Dunin Borkowski S. J.), also die Verwirklichung der christlichen Grundsätze. Aber seine Aufmerksamkeit gilt mehr den Ausstrahlungen des Lebens, nicht dem religiösen Kern. Damit ist er Zeuge der geistigen Weiterentwicklung, die sich auch schon vor dem französischen aufklärerischen Einfluß dem philosophischen Jahrhundert nähert. Er sieht den einheitlichen Sinn des Lebens bedroht und sucht durch Spott gegen den Geist der Zeit zu kämpfen. Aber die Satire weckt kein Leben; sie kann höchstens vernichten, und auch dies nur, wo es sich um nebensächliche Schwächen handelt, wie es dem Ordensbruder Graciáns, Franz de Isla, ein Jahrhundert später (1758) gelang, als er den Schwulst der barocken Predigt unsterblich lächerlich machte und für immer erledigte.

Wir können und wollen nicht die geistige Geschichte Spaniens bis ins 19. Jahrhundert verfolgen, nicht schildern, wie die gebildete Schicht vor allem durch Aufnahme französischer Gedanken sich vom beharrenden Volk trennte und schnell eine neue weltliche Schau entwickelte, die dem herkömmlichen religiösen Bild entgegentrat. Die Ansätze eines sich mit dem Neuen ehrlich auseinandersetzenden Christentums wurden von Aranda und und seinen Gesinnungsgenossen vernichtet, so daß, unterbrochen nur vom Kampf des geeinten Volkes gegen die Fremdherrschaft Napoleons, in der ersten Hälfte des Jahrhunderts sich in echt spanischer Starrheit und Unbedingtheit zwei Fronten gegenüberstanden. Das breite Volk, wirtschaftlich verarmt und vom großen politischen, europäischen Leben ausgeschlossen, bewahrte die alten Anschauungen und Lebensformen auch auf religiösem Gebiet. Aufs neue triumphiert die Gewohnheit und damit „die Trägheit über den Eifer, der Müßiggang über die Arbeit, die hochfahrende Selbstüberschätzung über die Kraft, die Theorie über die Übung im Waffendienst". Neue Anfänge religiösen Aufbaues bleiben bei der Form des stehengebliebenen Volkes. Eine dünne liberale Oberschicht schwankte eigentlich ohne innern Schwerpunkt und ohne Ziel hin und her, bis sie um die Mitte des Jahrhunderts einen Propheten und ein Lehrsystem fand.

Die neue Weltanschauung ist der „Krausismus". Im Jahr 1831 mußte der junge Privatdozent Heinrich Ahrens (1808—1874), Schüler K. Chr. Krauses (1781—1832) wegen Teilnahme an einem politischen Aufstand aus Göttingen fliehen und kam nach Brüssel, wo er die Gesellschaftslehre Saint-Simons kennen lernte. Seine krausistische Philosophie schien ihm am besten zur Vertiefung dieser Gedanken geeignet, und er gab sich, von seinem Freund v. Leonhardi unterstützt, daran, diese Lehre der romanischen Welt bekannt zu machen. In Paris, wo schon Victor Cousin die deutsche Philosophie, insbesondere die Hegels, verbreitet hatte, hielt er im Winter 1833 Vorträge. Paris war seit dem 18. Jahrhundert das Mekka der spanischen und südamerikanischen Studenten. Sie brauchten nun auch die neue Philosophie als kostbaren Erwerb in ihre Heimat. Schon 1841 wurde der Ahrenssche „Cours de droit" von Navarro Zamorano ins Spanische übersetzt[11], und in Madrid bildete sich eine Gruppe

[10] Vgl. L. Pfandl, Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit (Freiburg 1929), unter desengaño.

[11] Aus dieser und andern Übersetzungen lernte auch Balmes den Krausismus kennen, mit dem er sich in seiner „Geschichte der Philosophie" auseinandersetzte.

der neuen Schule. Aus ihrer Unbedeutendheit trat sie heraus, als 1843 der liberale Innenminister Pedro Gómez de la Serna den jungen Julián Sanz del Río (1814—1869) zum Studium nach Paris schickte. Victor Cousin behagte ihm nicht, und darum zog er zu Ahrens nach Brüssel, wo dieser seit 1834 großen Einfluß auf das belgische Geistesleben ausübte. Ahrens wies den Spanier später nach Heidelberg, wo Leonhardi[12] und Roeder[13] ihn vollständig in die Krauseschen Anschauungen einführten. Auch mit Gervinus, der die Wissenschaft und das nationale Leben einen wollte, und mit dem mehr kosmopolitisch gerichteten Fr. Chr. Schlosser pflegte er dort regen Umgang.

Julián Sanz del Río wird der Apostel der neuen Lehre in Spanien. Größer und bedeutender in der breiten Wirksamkeit wurde sein Schüler Francisco Giner de los Ríos (1839—1915), der ebenfalls Heidelberg aufsuchte, die Professoren seines Lehrers hörte und die pädagogischen Gedanken Fröbels nach Spanien brachte. Er gründete 1876 das vom Staat unabhängige Instituto libre de enseñanza (das freie Erziehungsinstitut), in dem das Lehrgebäude des Krausismus sich in eine „Sekte" verwandelte, wie die konservativen Spanier sagten. Wegen christentumsfeindlicher Gesinnung mit einigen Freunden aus der Universität ausgestoßen, erzog er sich hier aus der Erkenntnis heraus, daß nicht Gesetze und Programme von oben ein Volk zu ändern vermögen, eine Jüngerschaft, die den empfangenen Geist weitertragen und so auf die Dauer Universität und Staat, Kultur und Wissenschaft, Literatur und Presse erobern sollten. Im Wechsel konservativer und liberaler Regierungen, im Auf und Ab der Gunst der Monarchie beharrten er und seine Freunde in ihrer zurückgezogenen Tätigkeit, eng verbunden mit der Freimaurerei, bis die Niederlage im amerikanischen Krieg sie als Generation von 1898 emporhob und ihnen von da an Zug um Zug die Herrschaft über das Bildungswesen Spaniens zufiel. Die Albornoz, Castillejo, Amerigo Castro, Cossío, Costa, Ganivet, Menéndez Pidal, Negrín, Ortega y Gasset, Feranando de los Ríos, Unamuno sind die geistigen Väter der Republik und, mit Ausnahme derer, die wie Menéndez Pidal und Ortega y Gasset[14] vor den anarchischen Früchten ihres Geistes zurückschreckten, auch die geistigen und zum Teil die tatsächlichen Leiter der Revolution gewesen. In einer immer zahlreicheren Reihe von Schulungseinrichtungen, angefangen von der Junta para ampliación de Estudios e Investigaciones científicas (1910), die von der staatlichen Beeinflussung frei, aber mit reichen staatlichen Geldmitteln ausgestattet waren, und durch den Studentenbund (FUE) waren sie die Herren des spanischen Geisteslebens und des Erziehungsministeriums. Immer mehr trat die philosophische Lehre zurück, und nicht mit Unrecht nannte man die ganze Institución libre eine Organisation zur gegenseitigen Förderung bei der Stellenbewerbung. Trotz aller dabei vorkommenden Mißbräuche darf nicht verkannt werden, daß das Unternehmen Giners viele Köpfe förderte, in das wissenschaftliche Leben Schwung brachte und in einer Art, die in schlauer Weise Toleranz mit Tarnung mischte, auch Katholiken voranhalf, wenn sie nur bereit waren, selbst „tolerant" zu sein[15].

Noch in der neuesten Darstellung des Krausismus und seiner Gefolgschaft (s. Anm. 15) wird kein Versuch gemacht, zu erklären, warum gerade dieses Denksystem in Spanien Wurzeln faßte. Es gilt als Zufall, daß nicht ein durch Cousin vermittelter Hegel, sondern ein mit St-Simon durch Ahrens usw. vermischter Krause dem „Patriarchen" Sanz del Río begegnete. Schon allein die Mißhandlung der Sprache durch diesen Philosophen im Deutschen und in der Übersetzung mußte den formliebenden Südländer empören. Dies scheint dem echten Spanier eine schwere Sünde wider den Volksgeist zu sein und wurde darum auch weidlich verspottet. Menéndez y Pelayo bildete das schreckliche „krausistizarse" für „Krause-Schüler-werden", und der Dichter Campoamor redete von den Krausisten als von den Linsenrittern (vgl. Cervantes' Spiegelritter usw.), da die Linsenfrucht nach Sanz del Río ein Bild der Menschheit ist. Aber dennoch eroberte sich diese Philosophie die Lehrstühle der Universitäten. Unser Versuch, das spanische Wesen deutlich

[12] Allgemeine deutsche Biographie 18, 311 f.

[13] Ebd. 55, 590 f.

[14] Besonderes Aufsehen erregte der öffentliche Abschied Ortegas vom politischen Leben in einem Aufsatz des Jahre 1935: „No es eso" (Das ist es nicht), desselben Ortega, der mit seinem Artikel „Delenda est Monarchia" (Nieder mit der Monarchie), vom 15. Nov. 1930, dem Königtum die Todeswunde schlug.

[15] Ein Schulbeispiel dieser Art war die Ernennung des 1936 ermordeten Kirchenhistorikers Z. García Villada S. J. zum Mitglied der Akademie der Geschichte. Zum Teil ließ er sich offenbar täuschen, zum Teil auch beugte er sich vorübergehend der Allgewalt der Institución libre. — Eine allseits befriedigende Geschichte dieser Bildungsbewegung gibt es noch nicht. Menéndez y Pelayo in seinen „Heterodoxos españoles" und neuestens „Una poderosa fuerza secreta, la institución libre de enseñanza", hrsg. von M. Artigas, F. Martín-Sánchez Juliá u. a. (San Sebastián 1940, Editorial Española), geben ein sachlich richtiges, in manchen Angaben überraschendes Bild. Doch scheint uns Deutschen die Sprache oft zu leidenschaftlich und wünschen wir mehr Belege und Zusammenschau. Der betriebsame Generalsekretär der Junta para ampliación de estudios, J. Castillejo, schreibt von seiner Seite über „Neuzeitliche Bildungsbestrebungen in Spanien" in Minerva-Zeitschrift 4 (1928) S. 210—217. Für den Kenner der Verhältnisse ist der Aufsatz ein Muster des selbstbewußten und zugleich verschlagenen wissenschaftlichen Strebens des Kreises, dessen Weltanschauung überall durchschimmert.

zu machen, kann vielleicht verständlich werden lassen, daß nicht der für den Spanier allzu rationalistische Hegel bodenständig wurde, sondern der mystische oder harmonische „totale" Krausismus.

Das Denken Krauses war nicht so sehr vom Willen zur Wahrheit als von einem sittlichen Antrieb befeuert. Sein Ziel ist die Religion, die in einem Innewerden Gottes und der Gottinnigkeit besteht. Sie wird von Gott geschenkt, der das Leben des Einzelmenschen und der Menschheit in sich aufnimmt. Der Mensch soll seinerseits das Gute wollen und tun und sich im Bund mit andern, schließlich im Menschheitsbund der Nachahmung Gottes widmen. Dieser Menschheitsbund ist vom Recht getragen; Recht aber „ist der Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingnisse des innern Selblebens Gottes und in und durch selbiges auch des wesensgemäßen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott"[16]. Der Menschheitbund oder „der Urlebenbund der Menschheit" soll im Staat verwirklicht werden; die Freimaurerei, der Krause 1803 beitrat, ist seiner Meinung nach auf dem Weg, das Ziel in die Tat umzusetzen. Krauses Buch „Urbild der Menschheit" (1811) wurde 1860 von Sanz del Río übersetzt. In seinem Titel „Ideal de la humanidad para la vida, der Einführung und den Ergänzungen wird das Lebens- und Erziehungsziel hervorgehoben. Trotz der Vertracktheit der Sprache sind der sittliche Ernst dieses Panentheismus, das Kämpferische, der Zusammenschluß der Persönlichkeiten zur Erneuerung der Staatsgemeinschaft, die Lehre vom Fortschritt, das Großartige eines umfassenden, unbedingt geltenden Neubaues, die stolze Überzeugung und das pseudomystische Streben unverkennbare Eigenschaften der Lehre, die den Spanier ansprechen. Dieser Geist formte denn auch die Männer um Sanz del Río und Giner de los Ríos, die übereinstimmend in ihrer Mehrheit als sittlich ernst, streng und unnahbar, in der Pose des Weisen geschildert werden. In ihrer Verbindung mit der Freimaurerei stimmten sie ebenfalls mit Krause überein. Ahrens hatte dem Krausismus noch einen Einschlag an Saintsimonistischen Lehren beigefügt, der die Entwicklung der Industrie und der Arbeiterfrage berücksichtigte und mit dem deutschen Philosophen darin übereinstimmte, daß die sittliche Erziehung „in die Hände eines Gelehrtenklerus" zu legen sei. Wer innerlich mit dem Christentum zerfallen war und dessen überlieferte Formen mit der „wissenschaftlichen Höhe" nicht vereinen konnte, fand hier einen Ersatz in der „Wesenverbindung mit Gott", die dem spanischen Streben nach Absolutem entsprach. Nicht zu übersehen ist endlich die Beimischung von Weltbürgertum, das nach 1898 laut und allgemein als Ruf nach „Europäisierung" in den Kreisen der Krausisten lebendig wurde.

[16] Fr. Überweg, Grundriß der Philosophie IV 17.

Dem Verehrer der spanischen Vergangenheit mußte die neue Schule als eine Verirrung erscheinen, unbegreiflich, weil man das Christentum mit dem Linsengericht eines dunklen Panentheismus vertauschte, das noch dazu in einer Geheimsprache aus dem Ausland bezogen war. Man empörte sich wegen des Verrates an der spanischen Geschichte, von der die Neuerer nur das 10. und 11. Jahrhundert gelten ließen. Wie diese ihr geschichtsloses, neues Menschenideal allen Schwierigkeiten zum Trotz verkündeten und unter Vernichtung des Alten durchzusetzen suchten, so formte sich in der Gegenpartei auch mehr und mehr ein unwirkliches Bild des „siglo de oro", des goldenen 16. Jahrhunderts[17], für dessen Erneuerung man sich in die Rolle eines Don Quijote hineinsteigerte, der in der Rüstung eines mittelalterlichen Ritters auszog, für ein durch die Träume der Dichter verklärtes Ideal zu kämpfen. Mochten die Anhänger dieser Gegenrichtung auch das echte Spanien vertreten und ihre Darlegungen — genau wie bei dem scharfsinnigen Edlen der Mancha — noch so treffend sein, ihre Art war so wirklichkeitsfremd, daß ihre Mühen zur Unfruchtbarkeit verurteilt waren. Nur den grundsätzlichen Gegensatz im Bewußtsein, ließen sie das wirkliche Leben sich unbeachtet weiterentwickeln. Während die Krausisten durch St.-Simon für die einsetzenden Industrie- und Arbeiterfragen bestimmte Gedanken bereit hatten, ihre gesellschaftlich gesunkenen Anhänger Führer der Arbeiterbewegung im marxistischen und folgerichtig im anarchistischen Sinn wurden, blieben, aufs Ganze gesehen, bei den Katholiken nicht genügend geistige Kräfte frei, um sich grundsätzlich und ernst mit den neuen Aufgaben auseinandersetzen.

Anderseits legten die staatlichen Ereignisse immer wieder den Gedanken und die Pflicht nahe, die Gegenwart zu bewältigen. Mittlere Richtungen bildeten sich, gegen die die äußersten Integralen noch mehr kämpften als gegen den gemeinsamen Gegner. In die ganze Art vermag etwa die Rede des hochbegabten Vázquez de Mella einzuführen, die er am 13. Februar 1906 „über die Einheit der Katholiken" hielt: Das Ziel sei richtig, meint er da. Aber man verlange gesetzliche und friedliche Mittel als die beste Weise der katholischen Erneuerung, so sehr, daß man mit der Einheit breche, wenn dieses Vorgehen abgelehnt werde. Das sei die Theorie des Untergangs, ein Einfall besinnlicher und geduldiger Bücherschreiber von humanitärer Salbung. Sie dächten sich die Entwicklung so: 1. Man erkenne den Gegner als tatsächliche Größe an. 2. Man reihe sich in den gemäßigten Flügel ein. 3. Man ver-

[17] Die Schwierigkeiten, die das neue Mittelschulgesetz in der Ausführung findet, rühren zum Teil auch daher, daß Sainz Rodríguez, sein Urheber, die gegenwärtige Bildungsaufgabe zu eng an jene humanistische Zeit anschließt.

lange Posten, bis man allmählich die Leitung des Staates übernehme, „wenn die Zeit reif ist". Das Ziel geheim zu halten sei aber unmöglich; nenne man es offen, sei die Aussicht auf den Erfolg vorbei. Gesetzliche und friedliche Mittel genügten nicht. Die Revolution sei in der Wurzel schlecht und verabscheuungswürdig. Darum könne man in Nichts zusammenarbeiten. Friedliche Mittel fordern, sei „eine besondere Art von Narrheit"; nur das Radikale verbürge den Sieg[18].

Ein solcher Gegensatz war geistig unfruchtbar. Die Lage änderte sich, als neue Menschen darangingen, die Fragen über die gerechte Mitte und das kleinere Übel zu begraben und statt dessen junge, echte Spanier zu erziehen. Von vielen seien hier Antonio Primo de Rivera, Franco, Serrano Suñer, Calvo Sotelo, Gil Robles, A. Herrera genannt. Sie siegten im Waffenkampf. Jetzt heißt es, das ganze Volk innerlich zu erobern.

Damit erhebt sich die Frage, wie man die geistigen Kräfte, die zweifellos in der Institución vorhanden und tätig waren, für den Aufbau verwenden könne. Ganz scharf erscheint sie und der Versuch einer Lösung in der Tatsache, daß im Januar 1941 Ortega y Gasset von Serrano Suñer in den Rat der Hispanität berufen wurde, der alle Völker spanischer Sprache kulturell zusammenfassen soll. Die Absicht geht offenbar dahin, ihn, den Erzieher vieler südamerikanischer Studenten, wieder heranzuziehen. Die Möglichkeit hierzu wurde schon in dieser Zeitschrift (134 [1938] 265) besprochen. Mit Recht sagte E. Schramm[19]: „Keiner der Männer, die heute für die Zukunft Spaniens kämpfen, wird ‚Spanien ohne Wirbelsäule' (das berühmte charakteristische Werk des Philosophen) in seinem Tornister mit sich tragen." Was indes der Berichterstatter der „Deutschen Allgemeinen Zeitung"[20] schreibt, dürfte das Wagnis nicht richtig beurteilen oder aber die Gefahr eines langsam wieder sich regenden Liberalismus anschaulich machen. Nach ihm haben Costa, Ganivet, Unamuno und Ortega y Gasset wesentliche Aufbauarbeit geleistet und bleibende Werte geschaffen. Zum Beweis führt er die Rede des Antonio Primo de Rivera zur Feier des 25jährigen Professorenjubiläums Ortegas im Dezember 1935 an. Bei aller Anerkennung des Philosophen dachte jedoch Primo de Rivera im Entscheidenden anders, nicht europäisch, sondern spanisch. Es wird bei der gegenwärtigen innern Entwicklung darauf ankommen, wessen Wesen stärker, im Volk und seiner Geschichte mehr verwurzelt ist. Der Ausgang ist nicht fraglich, wenn die Größe der Belastungsprobe erkannt und recht gewogen wird.

Der Überblick über das spanische Wesen und die geistigen Gegensätze, die sich im 19. Jahrhundert formten, zeigt also keine innere, absolute Tragik. Aus der Begrenztheit des scharfgeformten Charakters gerät der Spanier in einen Widerstreit mit der Wirklichkeit, wie ihn Cervantes schon sah und für seine Zeit verdichtete.

Aber liegt nicht darin die Tragik auch seines Lebens, daß Don Quijote am Ende seiner Fahrten von seiner Narrheit geheilt wird und seine Torheit erkennt? Will der Dichter nicht damit sagen, daß der Spanier eben sein ganzes Dasein verfehle? Heißt das nicht vielleicht, daß er sich überhaupt charaktermäßig den Träumen verschreibt und tragisch daran scheitert? Im unvermuteten Ausgang seines Romans hat der Dichter am genialsten die spanische Frage gelöst. Der Geist, der den Ritter beseelte, „den Armen beizustehen", war richtig und groß; aber daß er mit Schwert, Schild und Lanze ausritt, den Helm des Mambrinus auf dem Kopf, war Torheit. Da er nun „durch die Barmherzigkeit Gottes" geheilt wird, ist er nicht mehr Don Quijote de la Mancha, und will er nicht der einsamkeitstrunkene Hirte Quijotiz werden, sondern ist wieder Alonso Quijano der Gute. Diese Güte wird Tat. Nachdem er Gott gehuldigt und seine Treue zur Kirche bekannt hat, gibt er seine ganze Habe dem treuen Knappen und seinen Hausgenossen. Die tätige Liebe im gottgegebenen Lebenskreis ist der Ausklang der Dichtung.

Sie ist auch die Losung für die Arbeit am innern Leben des spanischen Volkes. Daß der katholische Spanier der Gegenwart dies begriffen hat, soll ein späterer Aufsatz darstellen.

[18] Ähnliche Gedanken äußert er in der Rede über den Integralismus vom 5. Dez. 1919. Siehe V. de Mella, Obras completas.

[19] Hochland 35 I (1938) 335.

[20] Nr. 39/40 vom 24. Jan. 1941.

TOMATEN — ALS WAFFEN?

Von Franz Heselhaus S. J.

Man kann der Waffen vielerlei im Kriege verwenden. Da wird erzählt von heißem Wasser und brennenden Holzscheiten, die man den Belagerern entgegenschleuderte, von Ziegeln und Balken, womit man die Festigkeit ihrer Hirnschale, und von verstunkenen Flüssigkeiten, durch die man die Abhärtung ihrer Geruchswerkzeuge auf die Probe stellte. Granaten scheinen heute die zünftige Waffe, wie einstmals die beschwingten Pfeile und der rasch hinsausende Wurfspeer. Aber Tomaten? Natürlich sind sie nicht zum Werfen zu gebrauchen, man könnte nur ein Herz mit ihnen verwunden; sie sind zum Essen bestimmt. Aber ist nicht die Ernährung des Heeres und des Volkes eine der

wichtigsten Aufgaben der Kriegführung? Aushungerung, Blockade, Rationierung, das sind uns sehr bekannte Waffen im Kriegsjahr 1941. Und es klingt recht modern, was die Memeler von ihrem Glomssack erzählen: Als König Erich von Schweden vor die Burg zog und, da er sie nicht mit Gewalt nehmen konnte, sich anschickte, sie auszuhungern, war es bald so weit. Die Lebensmittel gingen rasch zu Ende, und nichts war mehr da als ein großer litauischer Käse. Plumps, fliegt der saftige Quarkkäse mitten ins feindliche Lager. Na, müssen die aber noch fett drinsitzen, sagt der Schwede, macht ein langes Gesicht und zieht ab. So war Memel befreit, und der Glomssack wurde in Erz gegossen zum ewigen Gedächtnis. — Vielleicht lohnt sich eine kleine Überschau der Erkenntnisse aus der Ernährungslehre, die wir durch die früheren Kriege, besonders den Weltkrieg, gelernt haben oder hätten lernen sollen. Und da kann man schon mit den Tomaten beginnen.

Wir kannten sie nicht im Weltkrieg. Nun ja, Sie verstehen mich recht. Der Name stand im Botanischen Lehrbuch und im Samenverzeichnis der Erfurter Weltfirmen, aber der Durchschnittsdeutsche hatte die Liebesäpfel kaum je gesehen. Und heute kennt sie jeder, und das kam durch den Krieg. Da gab es so eigentümliche Erkrankungen, die man auch früher gekannt, aber nicht so recht beachtet hatte. Das war der Skorbut, die Seefahrerkrankheit. Man wußte, daß sie verschwand, sobald die Schiffer an Land kamen und frische Nahrung genossen. Berühmt wurde der Fall einer englischen Truppe, die bei Kut el-Amara am Tigris abgeschnitten und durch Von der Goltz-Pascha gefangen genommen wurde, nachdem die Hälfte der Mannschaft trotz ausgezeichneter Verpflegung am Skorbut gestorben war. Man brachte diese Erfahrungen in Zusammenhang mit einer eigentümlichen Augenkrankheit der Kriegskinder in Dänemark, die man durch Butter und Milch vermeiden konnte, sowie mit einer eigentümlichen Krankheit der Reisesser, der Beriberi. Sie zeigt sich bei den Menschen, die ausschließlich geschälten Reis bei ihren Mahlzeiten verwenden, und kann durch Zufügung der Reiskleie sofort behoben werden. Es waren zunächst amerikanische Forscher — sie hatten damals am ehesten Zeit —, die der Frage nachgingen, auch im Tierversuch die geheimnisvollen Krankheiten herbeiführten und als Mangelkrankheiten kennzeichneten. Es mußte bestimmte Stoffe geben, die zur Vollbetätigung des Lebens notwendig waren und die man bis dahin nicht kannte. Mehr wußte man im Augenblick nicht von ihnen und bewies es auch sofort durch die Namengebung. Denn die Vitamine (Lebens-Amine) sind gar keine Amine (zu Ammoniak — Stickstoff — gehörig), wie sich später zeigte; aber den Namen behalten sie. Im Deutschen spricht man wohl von Ergänzungsstoffen. Man hat sie inzwischen recht genau kennen gelernt, sie zum Teil sogar rein dargestellt und kann sie im Handel haben. Ihre Bezeichnung erhielten sie nach dem Alphabet in der Reihenfolge, wie sie sich der Wissenschaft vorstellten. So ist Vitamin A jener Stoff, dessen Fehlen die dänischen Kinder blind machte, Vitamin B hat es mit der Beriberi zu tun, Vitamin C mit dem Skorbut und Vitamin D mit der bekannten Rachitis der Kinder. Das waren die ersten Ergebnisse. Sie mußten sich später Ergänzungen und Verbesserungen gefallen lassen. In dem B-Vitamin steckt eine ganze Reihe von Sondernummern, und die Buchstabenreihe von E bis K ist inzwischen auch belegt, aber es waren doch jene die wichtigsten, die sich von Anfang an vorgestellt hatten. Als Vitaminquellen wurden bald Naturbutter und Lebertran (für A und D), Vollkornbrot und Hefe (für B), Möhren (für D und A), Spinat, frisches Obst, Gemüse (besonders für C, aber auch für A und B) angegeben. Dabei zeigt sich eine Bevorzugung von Pflanzenstoffen, und das hat schon seine Richtigkeit. Denn der Vitamingehalt etwa der Milch oder Butter hängt davon ab, ob die Kuh ausreichend frisches Grün als Futter erhält oder nur Heu und Häcksel. Bald wurde es auch verständlich, daß die Menschheit so lange an diesen Ergänzungsstoffen vorbeigelaufen war. Wir brauchen sie nur in winzigen Mengen, und diese Mengen sind fast immer in den gewöhnlichen Nahrungsmitteln enthalten. Aber durch langes Kochen, Dörren, Trocknen und Einwecken kann man die Vitamine zum Teil zerstören. Das gilt besonders vom Vitamin C, und gerade für dieses ist die Bedarfszahl zehnmal so hoch wie bei den andern Vitaminen. Natürlich suchte man nach Pflanzenstoffen, die möglichst reich an dem Antiskorbutmittel, der Ascorbinsäure, waren. Bei dem Wettbewerb hat nun unsere Tomate neben der Paprika und der Hagebutte besonders gut abgeschnitten. Es traf sich gut, daß die Gartentechnik neue, frühreifende Tomatensorten in den Handel bringen konnte, während wir die Paprika den wärmeren Strichen überlassen müssen, wo der Tokayer reift. Es wird ja nun wohl keiner meiner Leser auf den Gedanken kommen, sein ganzes Rittergut mit Tomaten zu bestellen, aber es ist vielleicht doch gut, darauf hinzuweisen, daß wir nur von Ergänzungsstoffen redeten, und daß die Tomate nicht gerade als die Idealnahrung vorgestellt wurde. Daß man auch zu viel Tomaten essen kann, braucht nicht eigens betont zu werden. Man kann alles übertreiben. Sogar der Name Ergänzungsstoff ist eigentlich eine Übertreibung. Das klingt so, als ob zu den bisher bekannten Nahrungsmitteln noch eine neue Gruppe hinzugekommen sei. Besser würde man von Schlüsselstoffen reden, weil sie dem

Körper die Ausnützung der eigentlichen Nahrung ermöglichen.

Diese besteht aus Fett, Eiweiß und Kohlehydraten und bildet zunächst die Quelle für die Körperwärme und Muskelkraft, sie liefert also die Kalorien und wird vielfach in Kalorien gewertet. Eigentlich gehört auch der Luftsauerstoff zu den Nahrungsmitteln und Kalorienlieferanten, aber da er nichts kostet und nicht mit Löffeln gegessen wird, hat der Sprachgebrauch ihn nicht dazugerechnet. Wasser und Salze werden eher anerkannt, aber sie verschaffen uns keine Kalorien. Es sind Betriebsstoffe, Werkzeugstoffe, die eben auch da sein müssen.

Wir brauchen täglich rund 500 g Kohlehydrate (Stärke und Zucker), rund 100 g Fett und 100 g Eiweiß, Schwerarbeiter viel mehr und bettlägerige Kranke viel weniger. Die Stärke erhalten wir in Mehlspeisen, Brot, Reis, Kartoffeln, das Fett in Butter, Speck und Öl, das Eiweiß in Fleisch (Fisch), Käse, Eiern, Hülsenfrüchten. Eiweiß ist nicht zu entbehren und nicht zu ersetzen, doch ist die notwendige Menge sehr gering und kann oft ohne Schaden bis auf 20 g herabgesetzt werden, auch bei Schwerarbeit, der man natürlich durch größere Stärkegaben Rechnung tragen muß. Fett kann auch zum Teil durch Kohlehydrate ersetzt werden. Neben dem Gehalt an den wichtigen Nahrungsstoffen ist nun aber für die einzelnen Lebensmittel die Frage ihrer Ausnutzbarkeit von Bedeutung. Zum Beispiel kann das Reh in der Wintersnot sich von Baumrinde richtig ernähren, während Rinde und Leder in Hungerjahren für Menschenmägen wahre Elendskost darstellten. Holz ist eine vollwertige Nahrung für Bockkäfer und Termiten, nicht für uns. Aber es ist möglich, Holz in Zukker zu verwandeln, der dann als Nahrung für Tiere oder für Hefezellen gebraucht werden kann und so für uns eine verwendbare Eiweißquelle darstellt. Auf diese eigentlichen Nahrungsmittel bezieht sich nun die Hauptsorge der Verantwortlichen in Krieg und Frieden. Da gibt es die Brotfrage, die Butterfrage, die Fleischfrage usw. Die Regelung der Erzeugung, Lagerung, Sicherung, Zumessung, Verteilung sorgt dafür, daß alle das Notwendige bekommen. Kein Zweifel, daß die Erfahrungen des Weltkrieges in jeder Hinsicht ausgenützt wurden. Freilich ist die strategische Lage eine andere und die Blockade nicht geschlossen. Das macht die Lösung wesentlich leichter. Gegenüber früheren Jahrhunderten mit ihren Hungergefahren ist besonders auf die Verbesserung des Verkehrs und der Austauschmöglichkeiten hinzuweisen. Man hat schon oft auf den großen Nutzen aufmerksam gemacht, den wir Europäer durch die Einführung der Kartoffel gewonnen haben. Seitdem ist keine rechte Hungersnot mehr in Europa zu verzeichnen, da in Dürrejahren die Kartoffel meist recht gute Erträge liefert. Bekanntlich hat es damals dem Alten Fritz einige Mühe gemacht, seine Untertanen von dem Wert der Erdäpfel zu überzeugen. Aber der Wert ist unbestreitbar, und er geht sogar mit billigem Preis zusammen, Kartoffeln sind preiswert. Sie enthalten die ausgezeichnete Kartoffelstärke, aber nur sehr wenig Eiweiß und Fett. Das kann mißlich sein, wenn sie die ausschließliche Nahrung armer Irländer bilden sollen. Um die nötige Eiweißmenge zu gewinnen, muß solch ein Spezialist bis zu 12 Pfund täglich in seinem „Kartoffelbauch" unterbringen. Dieses Übel ist aber mit einer kleinen Zutat, und sei es auch nur ein Häring, mit Leichtigkeit zu beheben. Und es sagt nichts gegen den Wert der Kartoffel. Jetzt erfahren wir auch noch, daß die Kartoffel so nebenbei die wichtigsten Vitamine in ansehnlicher Menge enthält. Eine darauf bezügliche Strophe fehlt noch im berühmten Kartoffellied. Dafür enthält es die recht fragwürdige Lobrede auf den Seeräuber Franz Drake.

Aber was haben die armen Leute denn vor der schönen Kartoffelzeit gemacht? Nun, die Grundlage der Mahlzeiten hieß damals Brot und Brei. Daß die beiden Worte denselben Anlaut haben, ist gar nicht zufällig. Beide haben was mit brauen und brodeln zu tun, und Brot ist der Name für flache Kuchen. Was wir heute Brot nennen, hieß früher Leib. Der Leibwart, der Lord, verdankte sein Ansehen dem Umstand, daß er über den Brotkorb zu verfügen hatte. Wes Brot ich schlinge, des Lied ich singe. Man sieht, Brot steht einfach für die Nahrung überhaupt. So beten wir ja auch um das tägliche Brot.

Das Brot im engeren Sinn, wie wir das Wort gewöhnlich gebrauchen, ist nun freilich auch heutzutage von der größten Bedeutung. Es hat den Vorteil, daß es neben der vorwiegenden Grundmasse, die aus Stärke besteht, ansehnliche Mengen von Eiweiß enthält und dazu vitaminreich ist, wenn es Grobbrot ist. Da lacht Pan einmal wieder über die schlauen Menschen. Wir hatten es richtig herausbekommen, daß die Getreidehüllen, die Kleie, schwerverdaulich sind. Also siebt uns der Müller diese Kleie sorgfältig aus dem Mehl heraus, so daß der Bäckermeister ein feinstes Weißbrot oder gar Brötchen auf den Frühstückstisch bringen kann. Aber da hätten wir besser sofort eine Kartoffel genommen, denn das Brötchen ist ebenso arm an Eiweiß wie an Vitaminen. Die guten Sachen stecken in der Kleie und wandern in den Schweinetrog. Das schadet nicht, sagt die kluge Wirtsfrau nach Prof. Rubner, dann erhalten wir diese Werte als Rippenstückchen und Schinken wieder. Gut gegeben, aber wissen Sie auch, in welchem Prozentsatz? Man ist sich darüber noch nicht ganz einig. Aber der günstigste Wert, den ich gelesen habe, sagte, daß auf diesem Weg ein Fünftel gerettet

würde. Also wenn's aufs Ausnützen ankommt, schauen wir uns nochmals die Kleie in der Mühle an. Wenn der Müller seine Walzen enger stellt, kann er das Korn noch ganz anders „ausmahlen". Dann kommen jene wertvollen Bestandteile mit ins Mehl. Das Brot wird dann nicht so schneeweiß, aber gehaltvoll und bleibt gut verdaulich. Das ist im wesentlichen das Geheimnis der Vollkornbrote. Aber selbst die gröbere Kleie ist nicht einmal immer so unerwünscht. Man könnte einen starken Mann mit Dextroenergen und andern leichtverdaulichen Sächelchen mit Glanz zu Tod füttern, weil der Verdauungsapparat, da er eben ein Universalapparat ist, geradezu nach unverdaulichen Ballaststoffen schreit. So ist es auch wohl zu erklären, daß bei aller Hochschätzung der Milch, zumal der Muttermilch, als Kindernahrung doch der kleine Weltbürger nach etwa einem halben Jahr langsam an Manneskost zu gewöhnen ist. Man ist ja zunächst überrascht und findet es doch bald ganz entsprechend, daß solch ein Guckindiewelt auch mit Sauermilch ausgezeichnet gedeiht. Stellen Sie sich aber einmal vor, die Frau Rat Goethe hätte ihren kleinen Wolfgang mit saurer Milch und rohem Möhrensaft behandeln wollen. Als Rabenmutter wäre sie in die Geschichte eingezogen. Und unsere Zeit hätte sie dann als besonders erleuchtet preisen müssen.

Man kann die Moral von der Geschichte wohl so ausdrücken: Seid nicht zu ängstlich, und lauft nicht blind jedem guten Rezept nach. Das führt leicht zu Einseitigkeiten. Das gilt z. B. von der reinen Pflanzenkost und der Rohkost. Man kann vieles dafür sagen. Wir verbrauchten vor dem Kriege durchschnittlich dreimal so viel Fleisch wie unsere Vorfahren vor hundert Jahren. Fleisch ist im allgemeinen leichtverdaulich und wohlschmekkend und läßt sich durch Würzen und Braten noch verlockender gestalten. Da sind die 100 g Eiweißbedarf leicht überschritten, auch wo gar keine besondere Arbeitsleistung vorgesehen war. Daß gewisse Krankheiten, wie Gicht und Herzleiden, auf solch „gute Lebensweise" zurückzuführen sind, ist allbekannt. Dem entgeht man einfach durch ausschließliche Pflanzenkost. Sie enthält im allgemeinen nicht zu viel Eiweiß, dafür aber mehr Ballast, sie beansprucht die Zähne und den Speichel, da man gezwungen wird, ausgiebiger zu kauen, endlich bleiben die Vitamine eher erhalten. Das letztere gilt besonders von der Rohkost. Aber als ausschließliche Ernährungsform ist sie doch zu einseitig. Als Krankendiät mag sie gegebenenfalls Wunder wirken. Bei ausgiebiger körperlicher Bewegung ließe sich über den Nutzen der Sache reden, aber welcher Beruf bietet diese in unserer Zeit? Der Bauer aber hat die Folgen des „Wohllebens" ohnehin wenig zu fürchten.

Es geht sicher zu weit, wenn man den Fleischgenuß im ganzen als schädlich bezeichnet. Der Eskimo nährt sich ja fast ausschließlich von Fleisch. Freilich ist die Sterblichkeit bei diesen Nordlandleuten auch recht betrüblich. Aber das merkwürdigste in diesem Zusammenhang ist die Beobachtung, daß diese Naturkinder sich Vitamine zu versorgen wissen, sei es auch auf Eskimoart. Der Mageninhalt des Rentieres, das sich vorwiegend von bitteren Flechten ernährt, wird von ihnen als Frischgemüse geschätzt. So erklärt man sich auch die Vorliebe der Raubtiere für die Eingeweide der Beute mit Inhalt. Unser Haushund verleugnet in diesem Punkt seine Abstammung keineswegs, oft zum Entsetzen seiner Gebieterin, wenn er dem Dreck nachgeht.

Dieser etwas anrüchige Ausflug in die Polargegenden hat uns nun wieder zu den Vitaminen zurückgebracht. Man fragt sich, ob nicht bei uns der Mangel in bedrohlicher Weise bemerkbar werden kann. Die Rachitis der Kleinkinder war früher gar nicht selten und wird heute bei der Ernährung der Kleinen wohl stets berücksichtigt, indem man Möhrensaft, bestrahlte Milch, Lebertran oder ein Reinpräparat verwendet. Von den andern Vitaminen gilt glücklicherweise die Regel, daß wir sie fast von selbst in ausreichendem Maß erhalten, und von vielen, daß sie auch durch Kochen und Trocknen nicht beeinträchtigt werden. Gewisse Nahrungsmittel, wie Hefe, Kleie und Graubrot, Leber, Fisch und Früchte, auch die Kartoffel, stehen wegen des Vitaminreichtums hoch im Ansehen.

Wenn wir uns hier auch nicht in Einzelheiten verlieren wollen, so ist doch auf das C-Vitamin noch etwas einzugehen, weil es am ehesten fehlen und zu einer Mangelkrankheit Anlaß geben kann. Unser Tagesbedarf wird auf etwa 10 mg angegeben. Das ist sicher wenig, soviel wie ein kleiner Stecknadelknopf, aber für ein Vitamin ist das viel. Es ist in frischen Pflanzenteilen im allgemeinen reichlich vorhanden, aber es zerfällt von selbst beim Lagern, besonders rasch bei höherer Temperatur und an der Luft. In kühl gelagertem Gemüse hält es sich lange, stark geschädigt wird es durch andauerndes Kochen, deshalb fehlt es auch in Gemüsekonserven alter Form, während es in der Kartoffel sich auch beim Kochen ziemlich erhält. Unter den verschiedenen Zeiten des Jahres sind nun die ersten Monate dadurch benachteiligt, daß sie wenig frische Gemüse in die Küche liefern. Da mag es sich empfehlen, auf dieses Vitamin etwas Rücksicht zu nehmen. Es ist kein Zufall, daß um diese Zeit die Agrumen, Apfelsinen und Zitronen neben unsern Äpfeln auf dem Markte erscheinen. Die Früchte haben den Vorteil, daß sie anscheinend einen Schlüssel zu den Schlüsselstoffen, eine Oxydase, gleichzeitig mitliefern. Aber man wird gewiß auch nach einem grünen Kraut Umschau halten, das

möglichst früh im Jahr erscheint und als Salat oder Gemüse Verwendung finden kann, und das neben den Vitaminen auch die erwünschten Salze und Füllstoffe bietet. Wer freilich diese kostbaren Blättchen ganz zerkocht oder gar das Kochwasser in den Rinnstein schüttet, der vergeudet die Hauptsache und wird bloß den Ballast behalten. Feldsalat, Winterkohl, Spinat sind deshalb so vielbegehrte Ersterzeugnisse des Gartens. Die warmen Quellen des Erfurter Dreienbrunnens liefern die berühmte Brunnenkresse, aber auch jedes Treibbeet beeilt sich, die ersten Salatköpfchen zu spenden. Da es nun aber auf das frische Grün in erster Linie ankommt, liegt es nahe, in der Notzeit nach andern genießbaren Pflänzchen Umschau zu halten, und das haben wir besonders im Weltkrieg auch redlich besorgt. Da wächst in unsern Wäldern ein Kraut mit kleinen runden Blättchen, das geradezu das Scharbocks- oder Skorbutkraut heißt. Ja, es ist etwas Merkwürdiges um die Volksheilkunde. Erst heute sehen wir, warum so eine weise Drude damit die verblüffenden Erfolge erreichte. Ich meine beim Scharbockskraut; bei andern sehen wir es noch nicht. Man muß schon lange sammeln, wenn man den Familientopf mit diesen Zwergblättchen füllen will. Aber Löwenzahnsalat läßt sich schon eher zusammenbringen. Man nimmt allerdings auch hier die jungen Blättchen, die eben erst die Spitze aus dem Rasen vorstrecken. Das ist erstens gesund, zweitens wohlschmeckend, drittens billig und viertens einmal etwas anderes. Das wäre dann eine Kriegsfolge, die in sich gar nicht zu bedauern wäre. Denn die Einerleiheit ist für einen Motortreibstoff vielleicht ein Lob, aber nicht für die Speisekarte. Sie merken wohl, ich sehe die Sache vom Standpunkt des Gastes an. Nicht von der Seite des Hotelbetriebes. Leiter, Gemüsehändler, Küchenmeister und Kellner sind für wenige, einheitliche, natürlich gute Nummern. Da können Sie mit Löwenzahn und ähnlichem Kleinzeug nur sofort einpacken. Und ähnlich geht es in Anstaltsküchen, Kasernen, Krankenhäusern, Klöstern. Die Arbeit drängt, man ist auf bestimmte Maschinen und Verrichtungen eingestellt, neue Versuche sind gewagt und zeitraubend. Viel günstiger ist in dieser Hinsicht die Einzelfamilie gestellt, besonders dann, wenn sie ein Gärtchen ihr eigen nennt. Was da auf einigen Quadratmetern gezogen werden kann, ist kaum zu glauben. Wurzeln, Knollen, Salate, Würz-, Riech- und Heilkräuter. Und wenn man dann noch einen Blick für die Wegraine und Brachfelder übrig hat und die Wälder nach Pilzen abstreift, mag es eher zu viel des Wechsels geben. Pastinak und Kerbel, Gundermann und Tripmadam, Nesseln und Nachtkerzen, Ziest und Kresse, Sellerie und Angelica, Radies und Meerkohl, Melde und Mangold, Wegerich und Sauerampfer, und von den Würzkräutern Melisse und Bohnenkraut, Anis und Fenchel, Liebstöckel und Rosmarin, Wacholder und Waldmeister. Um nur einiges zu nennen[1]. Man findet die erforderlichen Hinweise heute in den meisten Gärtnerpreislisten. Ich möchte mich auch nicht auf das besondere Lob dieses und jenes Wunderkrautes einlassen, ja, ich meine sogar, den Ausdruck: Das und das ist sehr gut, hassen zu sollen. Diese sehr guten Sachen werden dann durch die ewige Wiederholung Gift. Alles Übermaß ist Gift, freilich dieses Maß ist bei verschiedenen Stoffen verschieden schnell erreicht, beim Strychnin schneller als beim Kochsalz, aber die Chinesen vergiften sich mit dem letzteren, wenn sie sich zum Freitod entschlossen haben.

Es gibt einen alten Spruch: „Wir essen, um zu leben", bei dessen Aussprechen man fühlt, wie sich die aszetischen Falten um die Mundwinkel vertiefen. Aber er hat schon recht, wenn man Leben nur im Vollsinn nehmen wollte. Speise und Trank sind dazu da, die Verluste und den Verschleiß zu ersetzen, das Wachstum zu ermöglichen, einige Reserven zu sichern, aber auch die Arbeit zu belohnen, die Geselligkeit zu fördern, die Lebensfreude zu erhöhen. Man denkt bei Worten wie Familientisch, Hochzeitsmahl, Vereinsessen, erst recht bei Kaffeekränzchen und Weihnachtskarpfen gar nicht mehr an die Zuführung von Kalorien. Noch weniger bei Getränken. Jedenfalls ist die Nahrhaftigkeit von Suppen und geistigen Tränklein größtenteils frommer Betrug. Aber der Wein erfreut des Menschen Herz. Ebenso unbestreitbar ist es, daß das schöne Essen und Trinken gelegentlich zum Übermaß führt, und das gerade bei kräftigen Naturen. Da hat so ein Krieg mit seinen zwangsläufig einsetzenden Einschränkungen wieder seinen Vorteil. Man sieht einmal, es geht auch ohne die großen Mengen und die ausgesuchten Feinheiten, die man für selbstverständlich hielt. Und es geht sogar besser. Darum hat der Dichter recht: „Herr, laß mich hungern dann und wann, Sattsein macht stumpf und träge." Eine erfreuliche Folge des Weltkrieges sei hier noch erwähnt. Er zwang unsere chemische Industrie, die Stickstoffverbindungen, die wir als Salpeter vom Ausland bezogen, selbst herzustellen, da man sie in den Munitionsfabriken unbedingt braucht. Nachher standen dann diese Werke mit ihrer riesigen Erzeugung ohne weiteres zur Verfügung des deutschen Bauern, dem sie wertvolle Dünger liefern. Es gibt biologische Eiferer, die nur naturgedüngte Kartoffeln essen wollen. Bislang ist ihnen in keiner Weise der Nachweis gelungen, daß mit Mineralsalzen, dem sog. Kunstdünger, gezogene Pflanzen minderwertig

[1] Vgl. auch die billigen Büchlein: Wildgemüse und Salate, Gewürzpflanzen usw. aus dem Verlag der Franz'schen Buchdruckerei Emil Meyer, München 2.

wären. Aber wir können ja Schwärmern zulieb gar nicht mehr auf die künstliche Düngung und damit auf die Hälfte des deutschen Bodenertrages verzichten. Man kann auch da übertreiben. Schließlich steckt in jedem einfachen Bauernbetrieb ein gut Stück Unnatur, in den einheitlich bestellten Feldern, in der Haustierzucht, in der Schädlingsbekämpfung usw. Wer entschieden biologisch leben will, der muß als Neandertaler auf eine Robinsoninsel gehen, und da bringt er sich leider selbst mit. Man soll auch an die Anpassungsfähigkeit des menschlichen Organismus glauben und seinen Verstand verwenden, um zwischen Unkultur und Überkultur den Weg des edlen Menschentums zu finden. Am Ende ist der Mensch doch noch mehr als nur Biologe.

UMSCHAU

OSTKIRCHLICHE UMSCHAU

Professor Wunderle bemerkt zu Anfang eines Vortrages „Über die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien" („Das östliche Christentum" 1939, Heft 10, S. 6) über die ostkirchliche Bewegung: „Vielleicht hat sie tatsächlich an hörbarem Geräusch verloren; ihre innere Stärke jedoch dürfte sich kaum gemindert haben. Und wäre dies wirklich der Fall, dann müßte alles aufgeboten werden, um sie wieder zu erneuern und zu kräftigen." Daß diese Bewegung noch lebenskräftig ist, ja daß sie eine Wendung zu größerer Sachlichkeit und Vertiefung genommen hat, bezeugen vor allem drei neuere Veröffentlichungen innerhalb der katholischen ostkirchlichen Literatur, die unsere besondere Beachtung verdienen[1].

Die verschiedenartigsten Stimmen kommen zu Wort. Mannigfaltig ist auch die Art der Darbietung: neben Einzeldarstellungen stehen Gesamtüberblicke. Den Gegenstand bildet der christliche Osten in seiner ganzen Weite, in seiner Geschichte, seiner Lehre, seinem Gottesdienst, seinen Heiligen und seiner religiösen Kunst. Im Sammelwerk „Der christliche Osten" wurde versucht, mit einer gewissen Vollständigkeit in alle den Osten betreffenden Fragenkreise einzuführen. Das ist den Verfassern vollauf gelungen. Natürlich ergibt sich aus derart verschiedenen Bausteinchen kein einheitliches Mosaikgemälde. Wohl allgemeine Anerkennung werden die sachlich darlegenden Aufsätze finden; sie sind zum Teil mit großer Anschaulichkeit und äußerst fesselnd geschrieben; wir denken da vor allem an das, was Von Arseniew (er ist orthodoxer Christ), Von Walter, Wunderle, Engberding, Hackel ausführten. Schwieriger und in manchem Punkt fragwürdig, wenn auch voller geistreicher Anregungen für den Leser, bleiben die Sichten der Tyciak, Pfleger, Keller.

Ein Hauptanliegen der drei Ostbücher bezieht sich, wie bereits aus Titel und Widmung ersichtlich ist, auf die kirchliche Einheit. Es macht Ethos und Stellungnahme der Mitarbeiter verständlich. Es ist hier unmöglich, all das aufzuzählen, was in diesen Vorträgen und Aufsätzen an Gedanken, Durchblicken, Anregungen und Problemen geboten wird. Es sei uns gestattet, freimütig ein paar grundsätzliche Fragen zu erörtern, die sich aus der Lesung ergeben!

Die schon vorliegenden Besprechungen des Buches „Der christliche Osten" gehen in einem wichtigen Punkt auseinander, in der Frage nach der Methode. Ein Beurteiler (P. Iwan v. Kologriwof S. J., auf der innern Umschlagklappe des Buches) spricht sich aus, wie folgt: „... Welche Sorgfalt in der Bearbeitung des Materials! Welche liebevolle Einfühlung, nicht nur in den Artikeln authentischer Ostchristen, sondern auch bei allen westlichen Mitarbeitern des Buches! Möge dieses Werk endlich mit all den fehlervollen und irreführenden Schreibereien über das östliche Christentum Schluß machen, die uns so reichlich in den letzten Jahren dargeboten wurden." Die Internationale Kirchliche Zeitschrift (1940, S. 191 f.) dagegen urteilt: „Durch das ganze Buch weht ein feiner, irenischer Geist — aber die Irenik geht zu weit. Sie übersieht geschichtliche Tatsachen und überbrückt etwas allzu leicht bestehende tiefe Gegensätze. Damit ist aber im Grunde genommen dem Ziel, das sich das Buch steckt, nicht gedient." Es sei nicht verschwiegen, daß dem altkatholischen Beurteiler wenig an einer Annäherung zwischen anatolischer und römischer Kirche liegt; diese Psychologie färbt auf sein Urteil ab. Trotzdem hat er hier nicht ganz unrecht. Einige Mitarbeiter gehen in der Tat aus bester Absicht in der Irenik zu weit. Die Herausgeber haben allerdings manchem Mißverständnis dadurch vorgebeugt, daß sie den Einzelausführungen die Worte des unionserfahrenen Metropoliten Scheptyckij vorausschickten.

Wer den getrennten Bruder gewinnen will, geht gern an drei Stellen in seinem Entgegenkommen zu weit; das beobachten wir auch hier:

1. Die Problematik wird vereinfacht. Das Problem der Trennung ist doch viel schwieriger, die dogmatischen Unterschiede sind doch bei weitem größer, als es nach Otto Karrer (im Beitrag „Der christliche Osten und die Kirche Christi") den Anschein hat. Auch die Lehre der morgenländischen Väter über das Filioque ist nicht so eindeutig klar, wie Tyciak sie darstellt (S. 43).

[1] „Der christliche Osten", Geist und Gestalt, hrsg. von Julius Tyciak, Georg Wunderle, Peter Werhun. 8° (408 S.) Regensburg 1939, Pustet. Kart. M 8.50. 13 andere Mitarbeiter sind beteiligt, unter ihnen Nikolaus v. Arseniew, Odo Casel, Kilian Kirchhoff, Karl Pfleger, Reinhold v. Walter, um nur einige der bekannteren zu nennen. Das Buch ist dem Andenken des Unionspapstes Pius XI. gewidmete. — „Ut omnes unum sint." Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit, hrsg. von der Abtei St. Joseph zu Gerleve. 8° (159 S.) Münster i. W. 1939, Regensberg. Kart. M 2.40. — „Ein Leib, ein Geist." Einblicke in die Welt des christlichen Ostens, hrsg. von der Abtei St. Joseph zu Gerleve. 8° (220 S.) Münster i. W. 1940, Regensberg. Kart. M 3.40. In den beiden letzten Bändchen stammen die Beiträge zumeist von Benediktinern; aber wir finden darin auch Ausführungen von Alexej Hackel und Reinhold v. Walter, die zu den Mitarbeitern des an erster Stelle genannten Ostbuches gehören.

2. Aus dem an sich lobenswerten Bestreben, Mängel und Unzulänglichkeiten im eigenen Lager ehrlich einzugestehen, ergeben sich bisweilen schiefe, manchmal auch ungerechte Urteile über den christlichen Westen und seine Vertreter. Darüber schreibt Georg Koepgen (Die Gnosis des Christentums S. 81): „Man liebt es heute, wieder auf die Theologie des Ostens zurückzugreifen.... Es gibt sogar innerhalb der katholischen Theologie eine östlich orientierte Richtung, die einen glauben machen möchte, im Abendland sei in der Theologie so ziemlich alles falsch gemacht worden, das Heil könne nur in einer Rückkehr zum östlichen Denken bestehen. Das alles liegt uns gänzlich fern." So weit geht nun allerdings Julius Tyciak nicht. Ja man muß anerkennen, daß er an Sachlichkeit der Darstellung außerordentlich gewonnen hat und in seinem Aufsatz „Die Theologie des Ostens und das Abendland" (Der christliche Osten, S. 38 ff.) sich darum bemüht, dem katholischen Westen gerecht zu werden, was ihm aber nicht ganz gelungen ist. Setzt er doch voraus, daß die abendländische Theologie vom rechten Weg derart abgeirrt ist, daß sie erst „wieder zu sich selbst, das heißt, zu ihrer lebendigen Quelle zurückgeführt" werden muß (S. 40); auch gibt es nach seiner Meinung zwischen Thomas von Aquin und neuerdings Möhler, Newman und Scheeben — ausgenommen etwa Nikolaus von Kues und Bérulle (vgl. S. 51) — keine Theologen, die eine „lebendige Theologieauffassung" ihr eigen nannten! Haben nicht an der Wiederbelebung der christlichen Scholastik im 16. und 17. Jahrhundert hervorragende theologische Gestalten der verschiedensten Ordensschulen sich beteiligt? Kann man achtlos an den großen Kirchenlehrern dieser Periode vorübergehen? — Karl Pfleger meint in seinem Artikel „Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens" (S. 265) gegen einen verdienten Forscher wie M. Jugie Stellung nehmen und ihn maßregeln zu müssen. Denker wie Bulgakow und Berdjajew werden mit überschwenglichem Lob bedacht. Pfleger selbst scheint gemerkt zu haben, daß hier das Gleichgewicht gestört ist; so beklagt er sich denn nachträglich in einer Anmerkung (4, S. 274) über Berdjajews „mitunter unglaublich verzerrte Vorstellungen von katholischen Ideen und Anschauungen".

3. Leicht vergißt der Ireniker auch bei Darstellung der östlichen Lehre Einschränkungen oder Vorbehalte anzubringen, oder er geht in Zugeständnissen zu weit. Dafür bieten die vorliegenden Ostbücher eine Anzahl von Beispielen. Pfleger will im Hesychasmus vor allem einen Kampf um den Primat der Mystik in der Theologie sehen (S. 265), fügt aber nicht hinzu, daß die Mystik des Palamismus in sich zu schweren Bedenken Anlaß gibt. Auch läßt sich die aszetische und theologische Lehre eines Symeon des Jüngeren, des Theologen, nicht in dem Umfang rechtfertigen, wie Wunderle es versucht. Pfleger hält — mit Dom Lialin — den orthodoxen Charakter von Bulgakows Sophialehre für unbezweifelbar (S. 269) und stellt überhaupt das „neuorthodoxe" Denken als grundchristlich hin, in das doch zahlreiche nichtchristliche und außerchristliche Ströme einmünden. Zwar erfährt im neuorthodoxen Denken manch ein christlicher Gedanke Vertiefung, aber es wird auch wesentliches Glaubensgut angetastet. In Bulgakows Sophialehre treiben Phantasie und Willkür ihr Spiel. Berdjajews Philosophie und „orthodoxe" Gnosis ist im Kern modernistisch und subjektivistisch. — P. Odo Casel O. S. B. schlägt in der Epiklesenfrage einen Vergleich vor: „Wenn das Abendland von der rein juristisch-formalen Auffassung, daß die Einsetzungsworte allein maßgebend seien (was die kirchliche Praxis nicht anerkannt hat), abgeht und wieder in dem ganzen Meßkanon den wesentlichen Bestandteil des Konsekrationsgebetes sieht, wenn anderseits der Orient zu der alten Auffassung von der wirkenden Kraft der Herrenworte zurückkehrt, dann werden beide Teile sich in der gemeinsamen Wahrheit finden" (S. 69). Recht hat Casel darin, daß die konkrete Ganzheit und Fülle der vielgestaltigen Liturgien Grundlage der theologischen Spekulation sein soll, daß der Theologe sich nicht damit begnügen darf, abstrakt die Frage nach dem absolut Wesentlichen aufzuwerfen, wie das Vertreter des Abendlandes gerne taten. Aber in Casels Worten, wie sie liegen, werden doch drei Fragenkreise, der historische, dogmatische und praktische, nicht genau auseinandergehalten. Mag auch die Ansicht, daß die Einsetzungsworte allein Konsekrationsform sind, von der Kirche nicht definiert sein, sie wird doch seit Jahrhunderten durch weitgehende Übereinstimmung der Theologen, ja durch neuere kirchliche Dekrete gestützt; eine solche Autorität darf nicht unbeachtet bleiben. — P. Hermann Keller O. S. B. (Das Dogma der Erlösung in der Auffassung der Ostkirchen, in: Ein Leib, ein Geist S. 19 21) bemerkt treffend, daß es in östlicher und westlicher Soteriologie keine „inhaltlichen Lehrverschiedenheitsgrade", sondern nur verschiedene Vorstellungskreise gibt, und daß es falsch sei, einen „vor allem in der germanischen Welt ausgebildeten und beliebten Vorstellungskreis von Erlösung der orientalischen Religiosität aufzubürden". Aber es fragt sich doch gerade, ob die Vorstellung der Erlösung als Genugtuung für die Beleidigung Gottes nur „Vorstellungskreis" der Soteriologie ist oder auch zum allgemeingültigen Lehrgehalt gehört. Nur beiläufig sei bemerkt, daß Keller in seinem andern Aufsatz „Mystik und Mysterien in den frühen Kirchen des Ostens" (Ut omnes unum sint S. 33 ff.) die Unerkennbarkeit der göttlichen Dinge übersteigert; durch die Ausführungen geht ein antirationaler und agnostizistischer Zug. — Zum Schluß noch ein anderes Beispiel! Es kann einen katholischen Leser irreführen, wenn Alexej Hackel (Ut omnes unum sint S. 147 f.) einen Ausspruch Dostojewskijs zitiert, demzufolge das russische Volk ganz in der Rechtgläubigkeit lebt, und wenn in diesem Zusammenhang auf das „Fest der Orthodoxie" hingewiesen wird. Am Fest der Orthodoxie wird alljährlich der Bannfluch gegen die Anhänger der alten Häresien, aber auch gegen die Leugner der palamitischen Lehre erneuert. Übrigens ist es sehr bezeichnend, wenn P. v. Kologriwof — in seinem vorzüglichen Überblick „Schicksal der russischen Kirche von ihren Anfängen bis zur heutigen Zeit" (Ein Leib, ein Geist S. 155 162) — in Rußland vom Geist der Rechtgläubigkeit mehr bei den Altgläubigen, also bei der Minderheit des Volkes, verwirklicht sieht.

Doch weit wichtiger als all diese kritischen Bemerkungen scheint uns die Beantwortung der Frage zu sein, was uns Westchristen der christliche Osten zu geben hat. Georg Koepgen (a. a. O.) meint: „... Wir wollen nur jenes allein ins Auge fassen, worin die einzigartige Leistung des Ostens besteht: die Überwindung des einseitigen Monotheismus durch das trinitarische Denken. Dies und sonst nichts hat uns der Osten zu geben; frei-

lich genügt es, und es eröffnen sich dadurch Perspektiven von ungeahnter Tragweite." Ist der Westen wirklich so einseitig monotheistisch? Wenig bekannt ist die Trinitätsmystik eines heiligen Ignatius von Loyola; wer kennt den Umfang ihres Einflusses? Wer weiß, daß Don Columba Marmion, ein bedeutender Lehrer des geistlichen Lebens unserer Tage, eine tiefe trinitarische Theologie vortrug? Die Zahl solcher Beispiele läßt sich vermehren. Man muß durchaus der Ansicht Tyciaks beipflichten, der „die Verschiedenheiten von ost- und westchristlicher Theologie nicht als Gegensätze, sondern als anders akzentuierte Klänge der einen Melodie des Glaubens" verstehen will (S. 40). „Erst das Schisma des Photius", so fügt er bei (S. 43), „hat aus dieser unterschiedlichen Klangform einen Widerspruch gemacht." Aber auch Koepgen hat darin recht, daß wir vom Osten an erster Stelle Anregung für eine vertiefte Kenntnis der Heiligsten Dreifaltigkeit empfangen. Tritt nicht die Wirksamkeit der drei göttlichen Personen im Aufbau der Ostliturgie weit mehr hervor, als dies im römischen Meßkanon der Fall ist? Gibt es nicht im Osten eine eigenartige, wundersam tiefe trinitarische Frömmigkeit? Man vergleiche nur die Ausführungen Wunderles über byzantinische Mystik!

Aber das ist nicht alles. Weit mehr hat uns der Osten zu geben. Wer einen Beweis dafür sucht, lese unsere drei Ostbücher! Der östliche Kirchenbau in seiner Anlage, die Bilderwand mit ihren Heiligen, der Kult und seine Zeremonien sind ebenso viele, auch für den Westchristen bedeutsame Zeichen. Viel anschaulicher als im lateinischen Ritus wird in der Ostliturgie Christi Leben und Sterben dargestellt, seine Auferstehung und Himmelfahrt, ja das ganze Heilsgeschehen. Kurz, jedes Geheimnis des Glaubens erhielt im Osten seine besondere Ausgestaltung, seine Form, seine geschichtlich gewordene Eigenart.

Wir kommen zu folgendem Ergebnis: vor allem in dreifacher Hinsicht bereichert die Beschäftigung mit dem christlichen Osten:

1. Wir lernen die zahlreichen Berührungspunkte von Ost und West kennen und freuen uns, daß es so viel Gemeinsames gibt in den Grundwahrheiten des Christentums, der Liturgie und den Sakramenten. Welch tiefes Geheimnis liegt in der Verwirklichung der christlichen Einheit; erst in letzter, feierlicher Abschiedsstunde lehrt der Herr darum beten, wie Abt Molitor unter dem Titel „Ut omnes unum sint" tiefgründig darlegt. P. Hieronymus Engberding O. S. B. zeigt in seinen lesenswerten Ausführungen „Maria in der Frömmigkeit der byzantinischen Liturgie" (Ein Leib, ein Geist S. 37—68), wie innerhalb der Liturgie gerade die Marienverehrung hüben und drüben geeignet ist, das Einheitsbewußtsein zu stärken. In einem andern Artikel (Einfluß des Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie, in: Ut omnes unum sint S. 61—89) hat der gleiche Verfasser dargetan, wie wenig der christliche Westen sich vor der Spaltung dem Einfluß des Ostens verschloß. Je schmerzlicher wir die Trennung empfinden, um so freudiger nehmen wir alles an, was die Einheit fördert[2].

2. Die Beschäftigung mit dem christlichen Osten verschafft uns auch eine höhere Wertschätzung des christlichen Westens. Lebt nicht der christliche Osten in der Mehrheit seiner Gläubigen getrennt vom Mittelpunkt der kirchlichen Einheit? Damit hängt u. a. die Aufsplitterung des Ostens in Nationalkirchen zusammen. Dazu kommt die Trennung vom Mittelpunkt des unfehlbaren Lehramtes; sie brachte es mit sich, daß die Zahl der strittigen Lehren stets zunahm und der Riß immer verhängnisvoller wurde, nicht zuletzt unter dem Einfluß einer beiderseits oft verständnislosen und lieblosen Polemik. Bestanden die Unterschiede erst nur in einzelnen Dogmen oder Gebräuchen, so machte sich der Gegensatz bald in tiefergehenden Fragen der Fundamentaltheologie, der Philosophie, ja der ganzen Denkart geltend. Es liegt uns fern, den christlichen Westen und seine Geschichte zu idealisieren. Und wir sind überzeugt, daß noch viel geschehen muß in der Erschließung des christlichen Ostens. Doch zeigt gerade die katholische Ostliteratur, wie wünschenswert auch eine vertiefte Kenntnis des christlichen Westens ist, eine Wiederentdeckung seiner reichen Schätze. Mit welcher Liebe und Einführung schreiben Vertreter des Westens über den christlichen Osten! Wie freudig müßten wir das erste Sammelwerk begrüßen, das einmal Ostchristen im gleichen Geist über den christlichen Westen zusammenstellten!

---

[2] In diesem Zusammenhang sei genannt: „Die Confessio Dositheі (Jerusalem 1672), Geschichte, Inhalt und Bedeutung." Von Curt R. A. Georgi. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, hrsg. von Friedrich Heiler.) 8° (110 S.) München 1940, E. Reinhardt. Brosch. M 4.50. Mit dem beginnenden 17. Jahrhundert machten sich protestantische Einflüsse im orthodoxen Osten geltend. Eine Bekenntnisschrift des Patriarchen von Konstantinopel, Kyrill Lukaris (1572—1638) war ganz in kalvinistischem Geist abgefaßt worden. Die Gefahr schien noch am Ende des Jahrhunderts nicht gebannt zu sein. Daher trat Dositheus, Patriarch von Jerusalem, auf den Plan und stellte seine eigene orthodoxe Bekenntnisschrift der des Lukaris entgegen. Obschon selbst Feind der römischen Kirche, machte er doch bei ihr im Kampf gegen den protestantischen Gegner bedeutende Anleihen in der Lehre. Geht nun diese Abhängigkeit so weit, daß die Confessio Dositheі nicht mehr als Ausdruck des orthodoxen Glaubens angesehen werden kann? Georgi stellt geschickt das Entstehen dieser Bekenntnisschrift in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang. Er zeigt, wie die Confessio Dositheі mitveranlaßt wurde durch den Streit, der damals in Frankreich zwischen Reformierten (Claude) und Jansenisten (Arnauld, Nicole) über die Transsubstantiationslehre im Gang war. Es bedeutete für die Jansenisten einen Triumph, die Lehre des orthodoxen Ostens gegen die reformierten Leugner der Wesensverwandlung ausspielen zu können. Bei Darbietung der Lehre des Dositheus sucht Georgi das herauszuschälen, was der römischen Doktrin entlehnt ist, und anderseits was vor und nach Dositheus als eigentlich orthodoxe Lehre angesehen werden muß. Er kommt zum Ergebnis, „die Haltung der Confessio Dositheі, die den Zenit einer Annäherung an Rom darstellt" (S. 107) sei heutzutage von der Orthodoxie völlig aufgegeben und die Confessio Dositheі sei nicht — wie viele Orthodoxe das annahmen — „normatives Symbol des Ostens". Georgis Darstellung ist fesselnd. Er rührt ein tieferes Problem an: was ist Wesen der Orthodoxie? — Nach welchen Kriterien scheidet Georgi nun Römisches vom Orthodoxen in der Lehre des Dosi-

3. Ein weiterer Gewinn der Ausrichtung nach dem Osten besteht darin, daß wir unsern Blick weiten. Wir erheben uns über uns selbst, gehen heraus aus jener Enge, die nur zu leicht geneigt ist, die Formen und Anschauungen unseres westlichen Denkens als einzig mögliche Verwirklichung des Christentums zu betrachten. Geistesart und Frömmigkeitsübung in Ost und West sind verschieden, weil die Menschen verschieden sind und weil der unendliche Reichtum der göttlichen Offenbarung sich in endlichen Formen nicht erschöpfen kann.

Der Ostchrist liebt das Einsame, Beschauliche, Göttliche, Geheimnisvolle, Endzeitliche, Mystisch-Verbundene; der Westchrist das Gesellschaftliche, Anschauliche, Menschliche, Begrifflich-Klare, Diesseitige, Organisierte. Es handelt sich hier um eine Vorliebe, die aber das Gegenteil nicht aus-, sondern vielmehr einschließt. Ist nicht Christus Gott und Mensch? Der Ostchrist nun malt vom Christuskind mit seiner Mutter eine Ikone, ein wahres Heiligenbild, erhaben und unnahbar; es mutet an wie ein Abglanz der überirdischen, göttlichen Welt: dargestellt wird das göttliche Kind. Der westliche Künstler — des Mittelalters und auch der Neuzeit — malt das Kind mit der Mutter ganz anders: er malt sehr oft ein wahres Menschenkind, ein Kind in greifbarer, natürlicher, nackter Menschlichkeit.

Die Fülle des Christentums ist aber nicht östlich und nicht westlich, sondern beides. Fülle ist die Einheit in der Vielgestaltigkeit wie der Liebe und gemeinsamen Leitung, so der Lehre und Liturgie. Osten und Westen ergänzen einander. Das griechisch-byzantinisch-slawische Christentum ist anderer Prägung als das lateinisch-germanische; nicht Absonderung führt zur Vervollkommnung, sondern nur gegenseitiges Schenken und Empfangen. Die konkreten, nationalen, örtlich und zeitlich verschiedenen Formen des Christentums sind in sich selbst nicht notwendig; doch haben sie im Plan der Vorsehung Gottes ihre Bestimmung. Die Frohbotschaft ist aus dem griechischen Osten durch die heiligen Väter nach dem Westen gekommen; aber der Hort der Einheit findet sich seit den Tagen der Urkirche im Westen. Diese Tatsachen haben ihre einmalige Bedeutung. In diesem Sinne ist die Kirche griechisch-römisch und, richtig verstanden, auch lateinisch, allerdings lateinisch oder griechisch nicht dadurch, daß von der Gesamtkirche rein äußerliche Formen dieser Kulturkreise angenommen werden, sondern dadurch, daß die Gesamtkirche stets demgegenüber aufgeschlossen bleibt, was griechischer und lateinischer Geist im Christentum für die Kirche erarbeitet haben. Denn es gibt nur eine Heilsgeschichte, nur eine Geschichte des Christentums.

Aber auch die Synthese von griechischem Osten und lateinischem Westen macht noch nicht die ganze Fülle des verwirklichten Christentums aus. Noch muß das ferne Ostasien mit seiner jahrtausendealten Kultur, noch der sich stets mehr erhellende dunkle Erdteil seinen Beitrag liefern an „Geist und Gestalt" zum Christentum der Zukunft. Die Erkenntnis, daß die Kirche Christi die ganze Weite der Welt umspannen muß, ist Gewinn der Beschäftigung mit dem christlichen Osten.

Bernhard Schultze S. J.

theus? Er legt den Maßstab seines Lehrers Friedrich Heiler an: Norm soll sein die Gedankenwelt des Frühchristentums, genauer genommen des Frühchristentums, wie es sich in der durch Chomiakow bestimmten neuen russischen Theologie eines Von Arseniew, Bulgakow, Florenskij, Berdjajew spiegelt (vgl. S. 65 f.). Heiler muß zugeben, daß sich bei diesen Theologen eine „gewisse Annäherung" an reformatorische Gedanken bemerkbar macht, „die sich freilich einer tieferen Betrachtung lediglich als eine Rückkehr zur Gedankenwelt des Frühchristentums" erweise. Nun ist es aber eine Tatsache und nicht bloßer Anschein, daß die grundlegende Lehre dieser modernen russischen Theologen über Lehramt und Hierarchie in der Kirche (Georgi S. 65 f.) mit der Auffassung des Protestantismus übereinstimmt: eine unfehlbare Lehrautorität der Hierarchie wird als „äußere" Autorität abgelehnt. Und es ist eine andere Tatsache, daß Chomiakows Standpunkt auch heute noch in der Orthodoxie vielerseits abgelehnt wird. Vom katholischen Standpunkt aus ist natürlich Georgis Fragestellung in sich verfehlt, da es in der Orthodoxie kein Glaubensgut aus urkirchlicher Überlieferung im Gegensatz zum Katholizismus geben kann.

ERDE UND GEIST

(1) Als einen „Zustand", in dem wir „Gott gegenüber ‚nein' sagen" (17), als „Jubel des sich von Gottes Gefangenschaft befreienden Menschen" (19) und doch als Erfahrung des „Göttlichen, das sich erst in der Situation der Gottentfremdung ... offenbart" (49), — so sieht der Bulgare Janko Janeff die „Dämonie des Jahrhunderts"[1]. Als „einzigartige Eingeengtheit zwischen Glaubenwollen und Nicht-Glaubenkönnen" zeichnet Martin Hieronimi[2] dieselbe Lage (Junger Deutscher vor Gott 75). — Janeff bekennt sich darum zu Nietzsche als der Erfüllung dessen, was in Luther stecken geblieben sei (103 ff.): zur „entheiligten Kainschaft, der Mystik des Protestes und des Untergangs als Möglichkeit des Hinübergehens und der Verwandlung des Gesichts des alten Gottes, durch die alle bisherigen Melodien und Schreie des Empörens, die Reformation und die Romantik des gestaltsuchenden Geistes zu ihrem gleichnishaften Abschluß gelangen" (175). Im selben unbedingten Ja zu Nietzsche preist Hieronimi die „Frevler": „Prometheus, Adam und der ‚Frevler' von Sais — sie alle sind uns näher als der vermeintliche Gott, der sie verdammt.... Diese ‚Frevler' sind die großen Ahnen alles dessen, was heute an Lebenswerten vorhanden ist. Sie sind der verkörperte ‚tiefere Sinn' des Menschen, in ihnen erschöpft sich seine Bestimmung, die nur als tragisch verstanden werden kann und die mit allen Erscheinungsformen ihrer Tragik fröhlich und traurig zugleich bejaht werden muß" (Zwischen Ende und Beginn 17).

Das aber, wogegen dieses radikale Nein gesagt wird, ist nicht mehr eine einzelne christliche Wahrheit, auch nicht Kirche als solche, auch nicht Christus als solcher, sondern Gott selbst, wie er für die „Frevler" als Gott des Christentums erscheint. Janeff spricht von der „Kluft zwischen Gott und Mensch" (73), die die „Verdammnis" ist, „unter der nicht nur die Welt, sondern

[1] Janko Janeff, Dämonie des Jahrhunderts. (360 S.) Leipzig 1939, Helingsche Verlagsanstalt. M 9.—.

[2] Martin Hieronimi, Junger Deutscher vor Gott (Frankfurt a. M. 1937) (vgl. diese Zeitschrift Sept. 1937, S. 389). Ders., Zwischen Ende und Beginn (ebd. 1940).

auch Gott selbst steht" (77): „in allen Zeiten ruft Hiob, aber Gott hört ihn nicht. Die abendländische Geschichte ist ein Nachhall dieses Rufes, ein Versuch, die gähnende Kluft zu schließen. Doch wird der Mensch ewig allein bleiben, und Gott wird ebenso ewig allein bleiben" (78). Hieronimi sieht, in derselben Richtung, den „religiösen Menschen" als den Feind: „der sein ganzes Tun und Lassen von seinem Glauben her bestimmt werden läßt, und jegliche Forderung der natürlichen Ordnung mit souveräner Überlegenheit als ‚untergeordnete' behandelt" (Zwischen Ende und Beginn 9).

Das aber soll keinen Atheismus im Sinn der früheren Jahrhunderte bedeuten. „Die Stimme des Nichtreligiösen", wie Hieronimi sagt, ist „schon Vergangenheit" (Junger Deutscher vor Gott 105), und es geht vielmehr, wie Janeff sich ausdrückt, um das „Heraufkommen des neuen, unbekannten Gottes" (11). — Es ist einmal, in der Sprache Janeffs, der Gott der „Landschaft des Absoluten": „die unerfaßliche Ganzheit von Mensch und Natur, von Herz und Kosmos, von Planet und Schicksal" (28). „Alles Irdische taucht im Unendlichen unter, und alles Unendliche steigt in den Bereich des Irdischen herab" (29), zur „Vergöttlichung des Seins und .... Verleiblichung des Göttlichen" (145), aber nicht zu einer gegensatzlosen „Identität", sondern als „Ganzheitserlebnis" (147). — Aber diese „Ganzheit" liegt entscheidend, gemäß Janeff, in der „Existenz" (22 111 155 222), und diese „Existenz" ist, gemäß Hieronimi, die „Erde", das „Ja zur Erde" als „Ja zu Gott" (Junger Deutscher 118), in „elementarer Heiligung des Irdischen und des natürlichen Menschseins" (ebd. 15). — Es ist „Existenz" und „Erde" in der Bindung einer „Ordnung", wie gerade Hieronimi betont (Junger Deutscher 77): das „‚Erzittern' vor Gott ... in (der) innern Bindung an das völkische Schicksal" (ebd. 111). Aber stärker noch ist es, wie Janeff will, „Wille des tragischen Lebens": „erdenlos und himmellos" (53), „bereit ..., unterzugehen und an seinem Ja zu zerschellen" (45). Und auch Hieronimi, bei aller Forderung der „Gebundenheit", zur „Formung ganzer Menschen" in „festen Normen" (Junger Deutscher 25 35 100), will doch den „Mut, ganz und gar aller Hilfe entblößter Mensch zu sein" (ebd. 27). — Es ist zuletzt wie zuerst die „Philosophie des Gebirges" Nietzsches, mit der guten Formel Janeffs: „Offenbarung und ... Gleichnis einer neuen kultischen Philosophie des Hochmuts" (35).

(2) Aber es ist nicht ohne Grund, daß für Janeff wie Hieronimi Luther der Hintergrund ist. — Janeff sieht das Katholische, echt mit Luther, nur in der Verzerrung: den Papst als „in Wahrheit gottlos" (327), ja als „Tier-Mensch" und „Mensch-Tier" (187). Hieronimi anerkennt als einzig konsequente christliche Form nur den „radikalen Kalvinismus" Karl Barths, demgegenüber das Katholische" eine fortschreitende Entwertung des ‚religiösen Menschen'" sei (Zwischen Ende und Beginn 11). Anderseits aber ist Luther für Janeff der Durchbruch dessen, was in Nietzsche sich erfüllt: die „Verkündigung des Rechtes des Lebendigen" (103) als „Befreiung der verschütteten göttlichen Lebenskraft" (41). — Das Christliche Luthers ist einerseits das Christentum, gegen das der Protest Janeffs und Hieronimis eigentlichst ergeht. Denn die Reformation ist es, die die grundsätzliche Kluft setzt zwischen dem heiligen Gott und einer unheiligen Welt: so in Gott zu leben, als ob es keine Welt gäbe, und so in der Welt zu leben, als ob es keinen Gott gäbe (wie Luther und Kalvin gemeinsam formulieren). Aber das menschlich Vulkanische Luthers ist es umgekehrt, dessen Pathos in eben diesem Protest Janeffs und Hieronimis gegen das Christliche Luthers eigentlich lebt: wie auch die Sprache Nietzsches aus der Sprache Luthers geboren ist. „Seit Luther gibt es keine dämonische Sprachgewalt mehr, die um Gottes wahrhafte Gestaltung ringt", betont Janeff (17).

Aber eben dieser Ursprung enthüllt auch das eigentlich Gemeinte. Die Leidenschaft Luthers stritt gewiß noch um Christliches. Aber darunter war es vielmehr das Thema, das von ihm her nun die Jahrhunderte beherrschte: Erde oder Geist. Es ist nicht eine rein philosophische Entgegensetzung: Bindung alles Geistigen in den Dienst der Erde oder Freiheit des Geistes; Geist als höchste Form der Erde oder Erde als reines Gleichnis des Geistes; Realismus oder Spiritualismus als Grundeinstellungen. Sondern gerade die Aufrufe Janeffs und Hieronimis machen deutlich, wie es hier um grundlegend Religiöses geht: Erde oder Geist als sakrales Symbol Gottes. Eben dieses Religiöse aber legt sich Grund in Luther. So absolut ist ihm eine unverklärte, nackte Erde, daß er um ihretwillen einen „sichtbaren Himmel", wie es Kirche, Kult und Liturgie sein wollen, austilgt. So absolut ist ihm aber auch der reine Geist, daß er um seinetwillen alle Sichtbarkeit Gottes in einem Außen verwirft, um Gott allein im Innern des Menschengeistes zu sehen. Das „rein geistige Christentum" des „Gewissens" und das Christentum einer „rein weltlichen Welt", reiner Geist und reine Erde, — in diesem Widerspruch steht der eigentliche Luther. Es ist gewiß noch bei Luther das alte Geheimnis der Menschwerdung: daß sie einerseits uns Gottes teilhaft macht zum Leben Seines „Geistes", anderseits aber indem Gott Selbst unseres eigenen Lebens teilhaft wird und also teilhaft der „Erde". Aber da Luther Geist und Erde in den letzten Widerspruch zueinander stellt, fällt das Geheimnis Gottes selbst auseinander in diesen Widerspruch. Das heißt an Stelle Gottes treten eigentlich diese zwei: Geist oder Erde in ihrem unaufhörlichen Kampf miteinander. Von der Aufklärung hinein in den deutschen Idealismus geht die Alleinigkeit des Geistes. In der Romantik stellt sich gegen sie die alleinige Ursprünglichkeit von Leben und Natur und Volk und Erde. Und das 20. Jahrhundert führt den Gegensatz ins Äußerste.

Noch weht vereinzelt ein letzter Traum vom „reinen Geist" in die Gegenwart: wie in der „Weltanschauung" Gustav Wynekens[3], des einstigen radikalen Anwalts einer freigeistigen Jugenderziehung. Da spricht der reine Idealismus vom „Traumcharakter" des „Daseins" (53), und daß es nur „Erwachen ... im Traum" geben könne, nicht Erwachen „vom" Traum (59). Und „Selbstbejahung des Geistes" ist darum die Wirklichkeit hinter allen Symbolen (81 ff.): die „Kirche der ‚Geistigen'" (151). Aber hinter diesem Idealismus bricht doch ein anderer Sinn hervor: der alte, gnostische, daß die Welt ein Engelssturz, ja ein Gottessturz sei: die „erstarrte, zersprungene, in Krämpfen sich neu ballende

[3] Gustav Wyneken, Weltanschauung. (399 S.) München 1940, Ernst Reinhardt. M 7.80.

Wolke einst göttlicher Wesenheit" (113). Der „reine Geist" erkennt sich als Ersatz für Gott, aber eben darum als Sturz hinab, wenngleich mit dem Traum einer „Rückverwandlung der Welt in ihre ursprüngliche und eigentliche Substanz" (380).

Aber dieses verspätete Manifest des „reinen Geistes" verweht nicht nur vor den heutigen leidenschaftlichen Manifesten der „reinen Erde", sondern hinter diesen hin und her bewegten Vorhängen ist die Philosophie der Neuzeit zu ihrer letzten Konsequenz geschritten. Diese ausgesprochene Konsequenz ist die nun vollendete große Ontologie Nikolai Hartmanns. Er ist an und für sich der letzte große Erbe des Neukantianismus, aber durch ihn hindurch derjenige, der das Erbe Hegels in die Gegenwart hinein verlebendigt, und auch noch durch Hegel hindurch derjenige, in dem die „reine Philosophie", wie sie in Descartes und Kant aufsprang, zu ihrem letzten Schluß kommt: Gott restlos als Frage auszuschalten, um an Stelle Gottes zu setzen das Zueinander von Geist und Erde. Weit umfassender und gründlicher, als es je Husserl, Scheler und Heidegger taten, greift Hartmann hierfür auf die klassische Tradition zurück und mit besonderem Ausmaß auf die aristotelisch-scholastische: bis zum Anschein, daß in ihm die Synthese zwischen Antike, Scholastik und Neuzeit sich verwirkliche, von der die Jahrzehnte nach dem Weltkrieg träumten. Aber dieser Rückgriff gilt in unheimlich kalter Rücksichtslosigkeit zuletzt der Auswurzelung aller großen Tradition, Antike wie Mittelalter wie klassische Neuzeit (von Descartes zu Hegel): weil in ihnen allen noch die Frage nach Gott irgendwie das Letzte ist. Gott aber, so will Hartmann, ist nicht einmal ein „Mythos" für das eigentlich Letzte. Das Letzte ist allein, mythenlos, die letztlich unerklärliche, ja überhaupt nicht weiter zu erklärende Schwebe zwischen Erde und Geist.

Das baut sich langsam auf: in den folgenden Stufen des Gedankens[4]. — Das erste ist die allgemeine Beziehung zwischen Erde und Geist. Nicht das reine Bewußtsein ist eins und alles, sondern umgekehrt ist die „Erkenntnissphäre" als „Teilsphäre" in die „Sphäre des Realen" einbezogen (Der Aufbau 172). Nicht das Sein des reinen Geistes ist das eigentliche Sein, sondern umgekehrt ist der Geist nur ein „Überbau" über dem „Niedern", das das eigentlich „Stärkere, Unabhängige und Fundamentale" ist (Der Aufbau 523 536). — Nicht ist darum — zweitens — ein Unendliches als Sinn über dem Endlichen, sondern „es gibt durchaus nichts, was ein Endliches über sich hinaus treiben könnte, und es gibt keinen Grund, warum das Unendliche vollkommener sein sollte als das Endliche" (ebd. 403). Nicht steht darum ein Ewiges über dem Vergänglichen sondern umgekehrt gilt das „Gesetz der Unerschütterlichkeit des Flüchtigen und Ephemeren, der Erhaltung des Unaufhaltbaren, der Unverrückbarkeit des unablässig Abrückenden" und „der Überzeitlichkeit des Zeitlichen als solchen" (Möglichkeit 133), und „alle ... Fülle haftet dem Realen an.... Sie haftet am Zeitlichen, Vergänglichen, Ephemeren" (Grundlegung 317). — Und darum gebietet —drittens — nicht eine Entschiedenheit des Geistes über das Reale, sondern umgekehrt steht der Geist unter der „Entschiedenheit des Realen" als der „Bestimmtheit und Eindeutigkeit des einen unaufhaltsamen Weltgeschehens" (Möglichkeit 151). Das Schicksal des Geistes ist das „Gewicht der Realität, dessen Unerbittlichkeit in den verschiedenen Formen des Betroffenseins erfahren wird" (Grundlegung 182), und unter dieser „Härte des Realen" (ebd. 181) ist allein die „Welt des Realen" die wahre Welt des Geistes: als „Sphäre des ontischen Radikalismus" (Möglichkeit 151). Es ist radikale „Diesseitsstellung" gegen alle „weltanschaulichen Theorien" (Grundlegung 84): in der die „Arbeit" gegen alle „Sorge" tritt (ebd. 216), und alle „ansuggerierte, selbstgemachte Pein" einer „Todesangst" untergeht in die „Gleichgültigkeit" des Todes für „den, der sich selbst in unverfälscht ontischer Einstellung als geringfügiges Individuum unter Individuen sieht, als Tropfen im Gesamtstrom des Weltgeschehens" (ebd. 197).

In dieser radikalen Bindung des Geistes in die Erde will Hartmann Gott ausgelöscht wissen in eben diese Erde. Nicht gibt es Gott als das eigentliche „notwendige" und darum alles „entscheidende" Sein, sondern die „Realität" in sich selbst ist Wirklichkeit als Notwendigkeit (Möglichkeit 138) und darum in sich selbst der „Radikalismus absoluter Entschiedenheit" (ebd. 131), während ein möglicher Gott nur als „das absolut zufällige Wesen" erscheinen könnte (ebd. 92). So vollendet Hartmann alle Botschaft der „reinen Erde": zur bisher radikalsten Philosophie einer absolut in sich geschlossenen Welt.

(3) Aug in Aug zu diesem schwebenden Zueinander zwischen Geist und Erde steht aber das Zueinander, in dem das Vierte Laterankonzil Gott und Geschöpf sieht: das Zueinander der „Analogie des Seins". An seinem geschichtlichen Ort steht die Lehre des Konzils gegen einen „reinen Geist": gegen den Spiritualismus und Pneumatizismus des Abtes Joachim von Fiori. Eben darum aber wird diese Lehre in der heutigen Gegenwart zur Grundlage einer echten Bindung zwischen Geist und Erde: sowohl gegen einen „reinen Geist" wie gegen eine „reine Erde"[5].

Das Sein selber in sich ist „analog" zwischen Gott und Geschöpf: einerseits zur „je immer größeren Unähnlichkeit" zwischen ihnen, anderseits aber zu „einem je eigenen Modus" der „Vollkommenheit" in Gott und Geschöpf. Und da der Geist als höchste Seinsform erscheint, so erscheint auch und gerade in ihm diese selbe „Analogie" in höchster Form: einerseits zur Abhebung des Eigentlichsten, was Gott ist, auch und gerade gegenüber dem Geist; anderseits aber zur wahren positiven Eigengeschlossenheit des geschöpflichen Geistes. Gott ist nicht einfach „gotthafter Geist". Und der geschöpfliche Geist ist nicht Unmittelbarkeit Gottes oder Unmittelbarkeit zu Gott, sondern gehört als Glied in das Ganze der geschöpflichen Welt und so mit Betonung zur Erde hin.

Von dieser „Analogie" her formt sich das echt katholische „Geist und Erde". Es liegt in zwei Grund-

[4] Zur Grundlegung der Ontologie (Berlin 1935) — Möglichkeit und Wirklichkeit (Berlin 1938) — Der Aufbau der realen Welt (Berlin 1940) (vgl. diese Zeitschrift Okt. 1938, S. 58.

[5] Vgl. unsere Abhandlung über die „Reichweite der Analogie usw." in der „Scholastik" (15 [1940] 339 ff., 508 ff.).

gedanken Thomas von Aquins: in denen die berühmte Formel des Vierten Laterankonzils nur ihre folgerichtige Ausdeutung hat. — Das Konzil betont die „je immer größere Unähnlichkeit" in aller „noch so großen Ähnlichkeit" zwischen Gott und Geschöpf, also in allen Inhalten ausnahmslos. Aber diese „Unähnlichkeit" hat einen positiven Sinn. Sie sagt nicht eine kalte Ferne Gottes oder kalte Distanz zu Gott. Sie sagt auch nicht ein wertloses Nichts des Geschöpfes vor Gott. Sondern sie sagt den Unterschied der „je eigenen Weise" der „Vollkommenheit" in Gott und Geschöpf. Daraus entspringt die große Formel Thomas von Aquins: daß Gottes allschaffende und allwirkende und allbestimmende und allfügende Oberhoheit Sich gerade darin als Göttliche Oberhoheit zeigt, daß Er das Geschöpf gegen Sich Selbst möglichst verselbständigt, zu eigenem Sein und eigenem Wirken und eigenem Bestimmen, bis dazu, als freies Geschöpf „gleichsam Ursache seiner selbst" zu sein. — Damit aber — zweitens — wird das Geschöpf in das Ganze der geschöpflichen Welt hineingewiesen, in das „Universum", so sehr, daß Thomas von Aquin zuletzt nicht Gott und Geschöpf, sondern Gott und „Universum" einander gegenüberstellt und also Gott und Welt. — Darin also — gipfelt nun folgerichtig der Gedanke —, ist Gott der Herr eigentlichst allumfassender Allschöpfer der Welt, daß Er Welt gegen Sich selbst verselbständigt und alle Geschöpfe in die geschlossene Ordnung dieser Welt (in den „ordo universi") einverweist. — Gerade von dem Gott her, der restlos Sich gegen die Welt unterscheidet, kommt positiv geschlossene Welt. Es ist keine Welt als „materialisierter Geist": weil sie als Welt des Ordnungs-Zueinander all ihrer Formen eigene „Vollkommenheit" hat. Es ist auch keine Welt als „profane Welt" gegenüber dem Sakralen: weil sie gerade als selbständige Welt vom allheiligen Gott gewollt ist. Es ist auch keine Welt als „kalte Welt" herausgesetzt aus Gottes Nähe und Liebe: weil es das höchste Vertrauen der Liebe Gottes ist, die Welt in ihre eigenen Kräfte und ihre eigene Verantwortung zu stellen.

Diese also echte, heilige und wahrhaft geliebte Welt wird mit besonderem Nachdruck zur „Erde" gerade in der Menschwerdung Gottes: in der „Gott so sehr die Welt geliebt hat, daß Er Seinen eingeborenen Sohn gab..." (Joh. 3, 16). Denn in der Menschwerdung wird Gott nicht nur Fleisch und Blut des Menschen, sondern in den Sakramenten der Kirche als Seines „Leibes" wird die „Gnade" Seines Göttlichen Lebens ausgeteilt in sichtbaren Zeichen der Erde, im Wasser der Taufe, im Salböl der Firmung, Priesterweihe und Letzten Ölung, und Brot und Wein des Opfers der Messe „sind" „Mein Fleisch" und „Mein Blut". Die gesamte Schöpfung wird unerhört in das Leben Gottes einbezogen, aber das tiefere Geheimnis dieses Einbezuges ist, daß Gott „herabsteigt" (descendit), d. h. „ganz Mensch" wird (totus homo) und ganz Erde, um den Gesetzen und Kräften dieser Erde Sich ganz zu überantworten, als „Weizenkorn fallend in die Erde" (Joh. 12, 24)[6].

Damit aber wendet sich die Frage um. Das wahrhaft Religiöse und wahrhaft Göttliche und wahrhaft Christliche ist so wenig „Entwertung der Welt" und eine „Entheiligung der Erde", daß umgekehrt alle Botschaft von „Wertung der Welt" und „Heiligung der Erde" nur ein schwacher Schatten der Wertung der Welt und Heiligung der Erde ist, die im wahrhaft Religiösen und wahrhaft Göttlichen und wahrhaft Christlichen enthalten ist.

Weltfeindliches Christentum und antichristliche Weltlichkeit, dieser vermeinte Gegensatz, sind vielmehr Brüder gleichen Bluts. Ein weltfeindliches Christentum wehrt sich gegen die Liebe Gottes, darin Er die „Welt liebt" und darum diejenigen, die Er liebt, zu „Strahlen" und „Wassern" dieser Seiner Liebe will. Und eine antichristliche Weltlichkeit wehrt sich dagegen, die Welt von der Liebe Gottes her zu empfangen als „Strahlen" und „Strömen" Seiner Liebe. Es ist der eine Widerstand des Alten und Neuen Bundes bis zum Ende der Zeiten (Röm. 9—11): der Widerstand gegen die Liebe, die Gott ist. Dieser Widerstand macht dann auch zuletzt aus dem Gegensatz Gott — Welt den Gegensatz Geist — Erde. Gott wird entgöttlicht zum Geist, wie umgekehrt der Mensch sich übermenschlicht zum selben Geist. Dieser Geist dient nicht mehr als Glied in der Welt, sondern wird zum gotthaften Sinn der Welt: Welt ist Erde, die dem Geist gegenübersteht oder in ihn sich zu verwandeln hat. Aber eben dann wird auch die Erde zum feindlichen Gegenpart des Geistes: ihn aus seiner angemaßten Höhe in die „fruchtbare Tiefe" hinunterzuholen. Der Widerstand gegen die Liebe, die Gott ist, mündet also in das immer neue Spiel zwischen Spiritualismus und Materialismus oder Biologismus, zwischen „Botschaft vom Geist" und „Botschaft von der Erde".

So fällt Licht auf den christlichen Gebrauch des Wortes Welt. Die Schriften des heiligen Johannes, denen dieser Gebrauch hauptsächlich entstammt, sprechen ebenso von der „Welt", die „Gott geliebt hat", wie von der „Welt", die „euch haßt", und die „ihr fliehen müßt". Die „Welt", mit der die Jünger in Kampf geraten, ist aber nur kurzer Ausdruck für das, was dieselben Schriften die „Juden" nennen. Es ist nicht die Welt schlechthin, es ist auch nicht das Volk des Alten Testamentes als solches, sondern es ist der Alte Bund im Widerstand gegen den Herrn. Es ist der Alte Bund, soweit er gegen die Menschwerdung Gottes sich auflehnt, wie sie konkret in Christo erscheint. Die „Welt" der „Juden" will nicht den Gott, der so ganz und ununterschieden und machtlos in Seine Welt und Menschheit und Erde hinein Mensch und Fleisch wird, daß Er als Kind erscheint und gewöhnlicher Mensch und Weizenkorn, das in die Erde fällt, und Brot und Wein zu Speise und Trank (wie gerade das Evangelium des heiligen Johannes um diese Geheimnisse kreist). Es ist „Welt", die sich zunächst in einem Eifer um die Unantastbarkeit Gottes wehrt: die gleichsam Gott gegen Gott schützen will. Aber da eben dies höchste Anmaßung ist, ja wahrhaft satanisches Richten und Urteilen über Gott, so demaskiert der Evangelist mit Recht diesen „Eifer für Gott" in die Realität von „Hochmut und Begierlichkeit". Die „Welt" des scheinbaren „Eifers für Gott" ist Welt, die sich gegen Gott wehrt. Sie eifert für die Entrücktheit Gottes, weil sie sich rein geschlossen für sich selbst will. So öffnet sich das Geheimnis der „geliebten Welt" in dem Ausmaß, als

[6] Vgl. als Durchführung dieser „Theologie der Welt" vom Verfasser „Deus semper maior" (Freiburg 1939/40) III 239—428 und „Crucis mysterium" (Paderborn 1940) 52—84.

anerkannt ist das Geheimnis der „Welt Gottes". — Das Grundlegende ist, daß Welt und Mensch und Erde sich restlos leben als das, was sie sind: „in Ihm leben wir und regen wir uns und sind wir", ja „Seines Geschlechts sind wir" (Apg. 17, 28) und (im vollen Geheimnis der Menschwerdung) „Seines Fleisches und Blutes" (Hebr. 2, 14). Das Vollendende dann ist, daß Welt und Mensch und Erde zu sich selbst lebendig und schaffend und liebend ja sagen, wie Gott in Schöpfung und Erlösung „so sehr" ja gesagt hat und sagt zur „Welt". — Es ist ein wahres „Sterben ins Leben". Zu sterben hat die erbsündige Welt, die sich zu Gott macht (als absoluten Geist oder als absolute Erde). Dieses Sterben aber ist bereits das Leben der „geliebten Welt" als der Welt echten Geistes und echter Erde, wie Gott ward „ein Mensch wie andere Menschen sonst" und also mit Seinem Leben selber ja sagt zu echt geschöpflicher Geistigkeit und echt geschöpflichem Erdentum. Die Weltlichkeit des Widerstandes gegen die Liebe Gottes ist die Welt, die im Kreuz dieser Liebe Gottes zu sterben hat. Aber dasselbe Kreuz der Liebe Gottes ist die Auferstehung der „geliebten Welt". Erich Przywara S. J.

BESPRECHUNGEN

MARIOLOGIE

1. *Mariengeheimnisse.* Von Julius Tyciak. 8° (124 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. M 2.30
2. *Über dich freut sich der Erdkreis* Marienhymnen der Byzantinischen Kirche. Von Kilian Kirchhoff. 8° (190 S.) Münster i. W. 1940, Regensburg. Kart. M 4.—
3. *Maria im Gottesgeheimnis der Schöpfung.* Ein Beitrag zum metaphysischen Wesen des Christentums. Von Dr. Rudolf Graber. 8° (122 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. M 2.—
4. *Lukas.* Das Evangelium des heiligen Lukas in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. Von Josef Dillersberger. Band I: Maria; Band II: Heiliger Anfang; Band III: Das Gnadenjahr des Herrn in Galiläa. 8° (Jeder Band etwa 200 S.) Salzburg 1939/40, Otto Müller. Geb. M 3.40

1. Welche Bereicherung die Beschäftigung mit der östlichen Liturgie auch uns zu geben hat, beweisen die Bücher Tyciaks. Diesesmal geht's um ein — wie der Abendländer oft meint — weniger zentrales Thema: Maria.

Und doch zeigen gerade die Ausführungen Tyciaks, die sich eng an die östlichen Väter anlehnen, wie wesentlich Marienverehrung ist für den, der die Menschwerdung Gottes zu Ende denkt. Tyciak hat auch abgewogene Worte über die Spannung, die zwischen dem Ewig-Zeitlosen und dem Geschichtlichen des Christentums besteht, wie beides ineinander zu schauen ist. Der Abendländer bevorzugt das Geschichtliche, der östliche Mensch das Übergeschichtlich-Zeitlose. Man denke etwa an die Marienbilder der Kölner Schule oder die Stuppacher Maria und anderseits an die Marien-Ikonen des Ostens auf ihrem überzeitlichen Goldgrund, welche das Geschichtlich-Sinnliche fast aufgesogen sein lassen.

2. Und dann noch das andere, was der Osten uns, die wir der Gefahr der Verbegrifflichung ausgesetzt sind, zu geben hat: die farbige Pracht und religiöse Glut des Bildes und des Symbols. Kirchhoff hat schon recht in der Einleitung zu der Übersetzung dieser herrlichen Marienkanons: „Die Sprache der Seele ist das Bild", und dazu jenes Sehnen, nicht zu erkennen, sondern zu schauen, nicht zu wissen, sondern zu glauben.

3. Nicht unbeeinflußt von östlicher Theologie und doch wieder im Ganzen sehr selbständig und in der zusammenfassenden Schau original geben sich Grabers Darlegungen, die gegenüber einer allzu männlichen, rationalen abendländischen Frömmigkeitshaltung das weithin übersehene weibliche Grundelement (natürlich im metaphysischen Sinn als mehr positive Bereithaltung und Geöffnetsein für die Gnade) ins Bewußtsein heben wollen.

In dieser Sicht geht Graber von Maria aus und läßt ihr Wesen in siebenfach gebrochenem Licht aufleuchten in den Symbolen Ecclesia, Sophia, Agape, Virgo, Anima, Neues Geschlecht, wobei freilich die Anlehnung an die „heilige" Zahl sieben, die die Ganzheit des Irdischen darstellen soll, etwas gekünstelt erscheint. Das Ganze ist nicht eine streng wissenschaftliche Darlegung, aber doch gut unterbaut aus Vätern, Theologen und heutigen Denkern.

4. In die Reihe der marianischen Literatur gehört wohl auch diese Darlegung des marianischen Evangeliums des heiligen Lukas. Über Dillersberger wurde ja schon einiges gesagt in dieser Zeitschrift (138[1941]). Dillersberger lehnt es ab, sich auf eine bestimmte Exegese festlegen zu lassen. Sie sei weder „pneumatisch" noch die „einzig richtige" noch eine „tiefe und lebendige". Insbesondere der erste Band in seiner äußerst eingehenden, vielleicht hie und da etwas eigenwilligen Art, nimmt gefangen und gibt zumal in der Gegenüberstellung der Zacharias- und Elisabeth-Perikopen und den Verkündigungsperikopen fraglos neue Einsichten. Mag man sich auch nicht ganz überzeugen lassen von allen Einzelheiten, z. B. davon, wie der Verfasser gerade hier die erste trinitalische Offenbarung sieht — das Ganze ist keine Spielerei, sondern wirklich ein Versuch, ehrfürchtig, wie geöffneter Seele das Evangelium auch in seinen sogenannten „Kleinigkeiten" wirklich ernst zu nehmen. Für seine Sicht dankt Dillersberger vor allem auch Feckes, Le Fort und Oda Schneider, während die vor einigen Jahren von Donatus Haugg vertretene Auffassung über Mariens Willen zur Jungfräulichkeit als eine allzu rein natürliche und der gesamtgläubigen Auffassung nicht entsprechende abgelehnt wird.

Th. Hoffmann S. J.

BILDENDE KUNST

Die Kunst der Völker. Von Heinrich Lützeler gr. 8° (XVI u. 388 S. mit 379 Bildern im Text und 4 farbigen Tafeln.) Freiburg 1940, Herder. M 8.20, geb. M 9.80

Idee, Form, Künstlerindividualität, Volk, soziale oder religiöse Wirkkraft sind die Gesichtspunkte, unter denen Kunst betrachtet werden kann. Lützeler hat in diesem Buch die Kunst als Ausdruck völkischer Bedingtheiten zu fassen versucht, und das ist ihm bestens gelungen. Bei der großen geistigen Spannweite, die ihm eigen ist, fallen überall Schlaglichter auch auf die andern Be-

trachtungsweisen, so daß der Leser eine einseitige Belehrung nicht zu fürchten hat. Schon die ganze Anlage des Buches und die Beschriftung der Bilder läßt erkennen, daß der Verfasser in erster Linie von kunstpädagogischen Absichten geleitet wird. Gleichwohl finden wir nirgends trockene Lehrhaftigkeit; das Buch fesselt in allen seinen Teilen und bereichert auch den, der diesen Fragen gegenüber kein Fremdling ist. Auch ihn wird überraschen, wie Lützeler z. B. die verschiedenen Blutströme in der französischen Kunst sichtet und scheidet. Kurz: das Buch ist voll von lebendigen Erkenntnissen, die sich nicht aus Büchern und von ihrem Mutterboden getrennten Kunstwerken allein gewinnen lassen, sondern nur durch persönliche Berührung mit den einzelnen Völkern und ihrer Heimatscholle. Den Titel des Buches kann man kaum als glücklich gewählt bezeichnen, da er die Beschränkung des Inhalts auf einige wenige europäische Kulturländer nicht vermuten läßt. — Mit diesem Band hat Lützeler seine „Trilogie" abgeschlossen, zu der die früher erschienenen Bände „Führer zur Kunst" und „Vom Sinn der Bauformen" als Teile gehören.

J. Kreitmaier S. J.

Caspar David Friedrich. Der Landschaftsmaler. Von Kurt Karl Eberlein. gr. 4° (71 S. mit 133 Bildern, darunter 18 farbigen.) Bielefeld u. Leipzig 1940, Velhagen & Klasing. Geb. M 12.—

Der Verfasser, durch seine Studien zur Romantik längst bekannt, schenkt uns zum 100. Todesjahr des großen deutschen Malers dieses zusammenfassende Werk, das nicht nur in den Kunstgeist des Meisters, sondern in das Wesen der deutschen Kunst überhaupt hineinleuchten will, nicht nur dem Kunstgelehrten, sondern dem ganzen deutschen Volk dienen möchte. Was unsern Maler vor allem kennzeichnet, ist sein Zug ins Unendliche. Die feierliche Ruhe ist zugleich Sehnsucht. Selbst die hintergründigen Berge bedeuten keine Abschlußwand, sondern Tore, die ins Unsichtbare führen. Natur ist ihm nicht die Wirklichkeit der Wirklichkeiten, sondern nur Gleichnis. Man erschrickt fast vor den bohrenden Augen des Selbstbildnisses (Abb. 3), die wie Röntgenstrahlen die Oberfläche der Dinge durchdringen. Es ist in dem Buch keine Seite, die nicht von Gedanken gesättigt und in funkelnder Sprache geschrieben ist. Manche Formulierungen überraschen durch ihre Kühnheit, z. B. „Die Malerei der Renaissance war kirchlich, aber nicht religiös, die Malerei der Romantik war religiös, aber nicht kirchlich, die Malerei des Expressionismus war gottlos, aber weder religiös, noch kirchlich." Oder „Der Ästhet ist immer ein Entarteter." Dringen wir tiefer in solche paradoxen Sätze, dann entschälen sich ihre Wahrheitskerne. Die Ausstattung des Buches mit seiner Fülle von noch unbekannten oder wenig bekannten Bildern ist höchsten Lobes würdig.

J. Kreitmaier S. J.

Die gotische Holzfigur. Ihr Wesen und ihre Entstehung. Von Hubert Wilm. 2. Aufl. gr. 8° (XII u. 156 S. mit 172 Abbildungen.) Stuttgart 1940, J. B. Metzler. Geb. M 16.—

Die neue Auflage hat gegenüber der vor 17 Jahren erschienenen ersten in Wort und Bild durchgreifende Verbesserungen gebracht. Nur die leidenschaftliche Liebe eines Kunstsammlers, der seine Objekte nach allen Richtungen durchforscht, konnte dieses Werk schaffen, das nicht im rein Kunsthistorischen verweilt, sondern ausgiebig über alle technischen Fragen unterrichtet, die die eigentliche Bildhauerarbeit, die farbige Fassung, die Erhaltung und Wiederherstellung beschädigter Werke aufwerfen. Das gründliche Wissen des Verfassers um diese Dinge weiß dann auch den Fälschungen mit ihren oft so genialen Methoden auf die Spur zu kommen. Er ist bescheiden genug, anzuerkennen, daß seine Arbeit noch nicht ein Letztes bedeuten kann, da das Thema bisher wenig zur Sprache kam, und daß es durch Spezialforschung noch weiter auszubauen ist. Hans Leinberger tritt immer mehr als ganz großer Bildschnitzer hervor. Die Eigenart des Buches sichert ihm einen mehr als gewöhnlichen Erfolg. J. Kreitmaier S. J.

Antonio Pisanello. Von Bernhard Degenhart. 2. Aufl. gr. 8° (66 S. mit 162 Bildern und einer farbigen Tafel.) Wien 1940, Schroll & Co. M 8.50, geb. M 9.80

Pisanello ist eine der fesselndsten Gestalten der italienischen Frührenaissance, und das vorliegende Buch versteht es, sie vor uns lebendig zu machen. Zwar sind sehr viele Werke des Meisters verloren, aber die noch vorhandenen genügen, seine große Vielseitigkeit und scharfe Naturbeobachtung erkennen zu lassen. Die Zeichnung war ihm stets wichtigstes Ausdrucksmittel, seine Bildnisse sind individuell, und seine Tierstudien gehen weit über die Versuche seiner Zeit hinaus. Als Erfasser landschaftlicher Reize wird er von Zeitgenossen gerühmt. Selbst kunstgewerbliche Entwürfe finden sich unter seinen Skizzenblättern. Vor allem aber ist er Schöpfer einer ganzen Reihe von ausgezeichneten Bildnismedaillen. Obwohl in Verona geschult, nimmt seine Kunst auch florentinische, selbst nordische Einflüsse auf.

J. Kreitmaier S. J.

Bajuwarisches und Barockes. Von Laurentius Freyberger. 8° (135 S. mit 25 ganzseitigen Bildern.) Innsbruck 1940, Rauch. M 3.50, geb. M 4.40

Der Verfasser weiß ganz köstlich zu plaudern. Er kennt sein Volk, er kennt auch dessen Kunst; er liebt beides, und aus seiner Liebe quillt ihm immer aufs neue Humor und Ernst. Ein solches Buch kann man nicht „besprechen". Man kann nur jedermann auffordern, es sich in besinnlichen Stunden — buchstäblich — zu Gemüte zu führen. J. Kreitmaier S. J.

Vom Zeichnen und Bauen. Albert Boßlet 1880—1940. Von Hugo Schnell. 4° (100 S. mit zahlreichen Abbildungen.) München 1940, Verlag Dr. Schnell und Dr. Steiner. M 6.80

Boßlet ist wohl der fruchtbarste lebende Kirchenbaumeister Deutschlands. Etwa 60 Kirchenbauten hat er geschaffen. Aus der alten Zeit in die neue hineinragend, haben seine Werke immer einfachere Züge angenommen. Ein stark entwickeltes Gefühl für edle Maßverhältnisse, für die Ausdrucksmöglichkeiten des Materials und für Zusammenklang mit der Umgebung haben den Meister nie im Stich gelassen. So konnte ihm ein so schwieriger Umbau gelingen wie der von Sankt Agatha in Aschaffenburg. Daß Boßlet auch ein guter Zeichner ist, sehen wir aus zahlreichen Reiseskizzen aus dem Ausland.

J. Kreitmaier S. J.

Deutsche Dorfkirchen. Von Siegfried Scharfe. (Die blauen Bücher.) 4° (8 S. mit Textabbildungen und 110 ganzseitigen Bildern.) Königsberg i. T. 1940, Langewiesche. M 2.40

Der Verfasser weist darauf hin, daß die Kunstgeschichte der Vergangenheit mit der Schönheit der Dorfkirchen, wie überhaupt mit der Schönheit der Volkskunst nichts anzufangen wußte. Grundsätzlich könne aber nicht eingesehen werden, warum eine unpersönliche volkstümliche Kunst minderwertig sein solle. Eine Anzahl der hier vorgeführten Dorfkirchen dürfte freilich nicht so ganz unpersönlich sein, aber ihre Schöpfer waren Männer aus dem Volke, vertraut mit dem Dialekt ihrer Stammesgenossen. So zeigt diese Überschau eine überraschende Mannigfaltigkeit von Gestaltungen, die erquickt. J. Kreitmaier S. J.

LITERATUR

1. *Aufzeichnungen, Flug und Tod des Geo Chavez.* Von Rudolf Timmermans. 8° (215 S.) München 1940, K. Alber. Geb. M 3.80
2. *Unser Freund Peregrin.* Aufzeichnungen des Jürgen Brook. Von Ina Seidel. 8° (191 S.) Stuttgart 1940, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. M 4.50
3. *Die glückhafte Schuld.* Von Hanna Stephan. 8° (158 S.) München 1940, M. Beckstein. Geb. M 3.80
4. *Die Abberufung der Jungfrau von Barby.* Erzählung von Gertrud von Le Fort. 8° (101 S.) München 1940, M. Beckstein. Geb. M 3.50

Grund, diese vier Erzählungen zusammenzustellen, ist nicht so sehr die Tatsache, daß es vier wichtige Neuerscheinungen zu Ende 1940 sind, sondern der Umstand, daß in ihnen jene Verinnerlichung wirksam ist, nach der die Dichter, die Stimme der Nation, mehr und mehr streben.

1. Bei Timmermans handelt es sich um den jungen Peruaner, der 1910 den Simplon bezwang und zu Tode kam. In dem unmittelbaren Tagebuchbericht erlebt der Leser, wie Geo Chavez die Kunst des Fliegens nach langsamer Einführung in zähem Aufstieg meistert. Dies jedoch ist nur das Sinnbild für sein inneres Reifen. In anfangs vielleicht allzu oft wiederholten Bekenntnissen gibt er sich Rechenschaft, daß sein äußerlich angefülltes Leben die Seele mehr und mehr entleert. Die innere Haltung, Bewährung und Versagen bestimmen uns mehr als das äußere Tun. Wie Chavez als Flieger geraden Wegs zur Verwirklichung aller Möglichkeiten strebt, sucht er auch als Mensch unerbittlich die letzte Klarheit. Sie wird ihm in den Erlebnissen seines Berufes. Was alle Fasern unseres Herzens erfüllt, sprengt auch die Zeit und schwebt in der klaren, unendlichen Atmosphäre der Ewigkeit. Dieser Augenblick aber bedeutet auch den Tod, in dem der Leib verfällt, aber zugleich die Seele in die Unvergänglichkeit mit hinaufnimmt (187). Nur die selbstlose Liebe ermöglicht einen solchen Augenblick, wie denn alles, was uns umgibt und wir selbst einem großen, liebenden Ja entstammen, das einer gesprochen hat und immer wieder spricht, der die Macht hat über diese Welt (208).

2. Während Timmermans in der Erkenntnis des liebenden Gottes Ursprung, Vorbild und Ziel menschlicher Vollendung sieht, führt Ina Seidel aus der handfesten Welt in ein Reich der Geister, wo sich Lebende und Tote begegnen und einen in Spiel und freundschaftlicher Liebe. Aber es ist ein Zwischenreich, in dem der Verstorbene noch rastlos danach verlangt, mit den nachkommenden Geschlechtern seelischen Austausch zu pflegen, ohne daß es der Worte bedürfte. Drei Waisen werden von alltagstüchtigen, stumpfen Verwandten aufgenommen und treten in unmittelbare Beziehung zu einem früh verstorbenen Ahnen des Hauses, dem romantischen Dichter Vitus Peregrinus. Das wird ihr eigentliches Leben. Ganz große Kunst ist es, wie Seidel uns die geisterhafte jenseitige Welt in ihren Naturzeichen sichtbar macht und im Empfindungsleben wirksam zeigt. Sie beglückt, aber — sie zerstört auch. Zwar hängt auch dieses schwebende, süße Leben an zarten Fäden des Ewigen und Unvergänglichen, doch bleibt das gefährliche Träumen und die lockende Traurigkeit des undeutlichen Geheimnisses der eigentliche Bezirk dieser Dichtung. So wird denn auch die Welt, in der die gewöhnlichen Menschen leben, nicht überwunden oder sinnvoll einbezwungen in ein höheres Leben. Man muß sie fliehen, um der wahren Werte teilhaft zu werden. Das ist aber nicht nur eine falsche Weltanschauung, sondern auch eine falsche Romantik. Bleibender Gewinn ist jedoch die Kunst der Darstellung Seidels.

3. Hanna Stephan erneut die Legende von Gregorius auf dem Stein des alten Hartmann von der Aue. Gregorius, das Kind der Sünde zweier Geschwister, wird ausgesetzt und von den barmherzigen Wellen an den Strand Britanniens getragen. Im Haus eines Fischers und dann als Klosterschüler wächst er heran. Sein adeliger Sinn treibt ihn zur Ritterschaft. Er wird der beste Ritter und erstreitet sich die Herrin von Aquitanien. Nach der Hochzeit erfährt er, daß sie seine Mutter ist. Das Ödipusschicksal! Wie er nun sein Schicksal überwindet, indem er seinem Ziehbruder, der Verkörperung der bösen Gewalt, dient und, in der Einsamkeit an den Felsen gekettet, Gott ganz sich zu ergeben lernt, ist mit einer bezwingenden Wirkkraft gestaltet. Da Gregorius jetzt von dem großen Fischer sich ganz hat fangen lassen, wird er selbst rein und entsühnt seine Mutter als Bote der Liebe Gottes. Die Welt trotz ihren Leidenschaften und Vergehen ist für das heilige Reich Gottes berufen. Wer sich ganz Gott hingab, wird nicht bloß selbst geläutert, er erhält die Macht, die der Erde Verfallenen aufzurichten und emporzuführen.

4. Wenn Hanna Stephan in den Bezirk der Führung und Erhebung aus Schuld in die Gnade Gottes als die eigentliche Heimat des Menschen vorstößt, so kann sich die dichterische Kraft und Reife der Gertrud von Le Fort daran wagen, das letzte den Menschen Sagbare zu erzählen. Die Jungfrau von Barby, eine Nonne des Agnetenklosters in Magdeburg und Schülerin der heiligen Mechthild, überwindet die Sünde derer, die wider das Heiligtum Gottes in der Reformation anstürmen und führt ihre Äbtissin zu der Erkenntnis, daß die Auserwählung nicht darin besteht, sich zu mühen, die äußere Herrlichkeit und Pracht des göttlichen Mysteriums zu feiern, sondern teilzuhaben an der Gottverlassenheit des Herrn. Ein Vergleich mit der Novelle „Die Letzte am Schafott" liegt nahe. Beide Male die Welt eines Klosters, geführt von einer kraftvollen Persönlichkeit; die Heldin eine zarte Jungfrau; dort die französische Revolution, hier die Reformation, die in den Frieden einbricht; dort die Furcht von Gethsemani, hier die Verlassenheit am Kreuz als Schule der Nachfolge Jesu Christi; beide Male im Untergang der

Triumph Christi; dort die geschlossene Form einer deutschen Sprache, die die französische Kultur des reifen 18. Jahrhunderts durchschimmern läßt, hier die prachtvolle Woge der mittelalterlichen getragenen mystischen Erzählungsweise, die in ihrem Fortgang sich beschleunigt, ohne aber die Verhaltenheit zu verlieren, die ihr die Fruchtschwere des Gehalts verleiht, also Übereinstimmung mit der jeweiligen Welt verbunden mit der immer wieder überraschenden Entdeckung der Weite der Sprachmöglichkeiten der Dichterin. Doch scheint uns, trotz entgegenstehender Auffassung anderer Kritiker, die neue Erzählung einer neuen Ebene anzugehören. „Die Letzte am Schafott" stellt dar, daß die Furcht, das Zeichen menschlicher Gebrechlichkeit, auserwählt werden kann zur Nachformung Christi, so daß der einzelne sein Lebensschicksal in der vollen demütigen Anerkennung seiner Schwäche formt, siegreich in der Gnade, die sich darin gefällt, die Gewalt der Herrschenden zu beschämen. Die neue Erzählung scheint uns bildhaft das Schicksal der ganzen Kirche zu enthüllen, in deren Leid Christus der Erstgeborene selbst wieder leidet, in deren Verlassenheit und Ohnmacht Christus selbst als der Verlassene und Ohnmächtige den Kelch der Gottverlassenheit der Sünder trinkt, um ihre Schuld zu sühnen und ihre Erlösung zu wirken. Über das Schicksal der einzelnen hinaus wird so in der Begnadung der Jungfrau von Barby das Mysterium Christi, seiner Braut und ihrer Widersacher, gestaltet und am Vorgang der Reformation die Gegenwart gedeutet. (Ein Makel soll nicht außeracht gelassen werden. Die Begnadete erkärt in ihrer Aussprache mit der Äbtissin, einen andern, höheren Befehl gehabt zu haben als den, der ihr von der Äbtissin wurde (55). Nun weiß man, wie genau die wahre mystische Begnadigung alles Außergewöhnliche in den Gehorsam hineinbettet. Zwar hat die Frau Äbtissin in der Furcht vor dem Ungewöhnlichen ihrer Untergebenen Freiheit gelassen und alles übersehen, so daß man sagen kann, die Jungfrau habe darum nichts anderes tun können als die Abberufungen zu ertragen, wie sie kamen; aber der große Minner Christus würde nie sein Geheimnis gegen den Gehorsam stellen. Hier zeigt die Darstellung eine leichte Unklarheit, die nicht allein im Geheimnis begründet ist.

H. Becher S. J.

Die Meister von Ulm. Roman von Käthe Lambert. 8° (188 S. u. 4 Bildtafeln) Stuttgart, Fleischhauer & Spohn. Kart. M 2.40, geb. M 3.20

Der Bau des Ulmer Münsters ist mit dem Geschlecht der Syrlins untrennbar verknüpft. Wie ein Traum, ein Bildnis einer andern Welt ragt das Münster empor. Und aus einem Traum ist auch sein Anfang geboren, aus dem Traum eines Mädchens, der Katharina Ehinger, der Bürgermeisterstochter. Der Straßburger Dombaumeister Ulrich von Ensingen tritt mit in diesen Kreis ein. In anspruchsloser Form, in nebeneinander gestellten Bildern wird das Schicksal der Syrlin-Generationen geschildert; bis zum letzten Träger des Namens, der vor Rom wieder im Dunkel des Traumes versinkt.

H. Fischer S. J.

Elisabeth. Eine Erzählung von Josef Magnus Wehner. 8° (123 S.) Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt. M 3.50

Es ist Romantik ausgebreitet über dieser Begegnung, wie das Mädchen Elisabeth aus tragischer Einsamkeit kommend mit dem kriegsverletzten Hans Weber in der Münchener Universität zusammenfindet. Ein Erlebnis ist beiden in der Vergangenheit gemeinsam: der erfahrene Tod. Das Ende der Mutter, die tot die Elbe hinabtrieb, umgeben von einem Kranz von Möven, verschüttete ihren Lebenswillen unter einer überstrengen, verschwommenen Opferidee. Hans Weber, der drei Tage lang draußen im Granattrichter den Tod erwartete, vermag, durch sanfte Erschließung sie dem Leben wieder zu gewinnen. Wehner weiß um die Menschen und um die Dinge, auch die hintergründigen, und es zeichnet dieses kleine Büchlein aus, daß er männlich davon zu sprechen weiß.

H. Fischer S. J.

Die kaukasische Flöte. Roman von Georg von der Vring. 8° (233 S.) Stuttgart, Franckhsche Verlagshandlung. Geb. M 4.80

Kolja Weiß erhält an seinem einundzwanzigsten Geburtstag im Februar 1918 den Auftrag, den deutschen Vormarsch in die Ukraine zu begleiten. Sie ist seine Geburtsheimat. Der Vater war als Lehrer aus Württemberg dorthin gerufen worden, und der weißblonde Kolja war drüben geboren. Aber nicht die Ausführung dieses recht spannenden Auftrages steht hier im Vordergrund. Die kaukasische Flöte, deren Klänge er einmal in der Jugend hörte, hat sich unvergeßlich seinem Innern eingeprägt, ist Bild und Stimme für alles, was aus diesen östlichen Gründen aufsteigt. In ihre Melodie ist die ganze Süße und Schwermut, die Unbegrenztheit dieses Raumes eingefangen. Als im Quartier die Balalaika ertönt, steht diese ganze Welt vor dem jungen Offizier. Und noch mehr, sie soll ihn abwendig, treulos machen gegen seinen Kaiser. Zwei Frauen treffen mit ihm zusammen, es brechen Verschwörung, Umsturz, Spionage, Leidenschaft in einem wirren Knäuel herein. Der junge Kolja steht in der Entscheidung zwischen persönlich menschlicher und soldatischer Bewährung. Von der Vring weiß dieses spannungsreiche Geschehen in seinem erregenden dramatischen Ablauf eindringlich und klar zur Darstellung zu bringen, wobei die weiche, verführerische, leidenschaftliche Musik die Begleitung bildet.

H. Fischer S. J.

Die Gewalt der Waffen. Roman von Werner Oellers. 8° (338 S.) Bonn, Verlag der Buchgemeinde. Geb. M 4.—

Schwalmenried, das Dorf am Niederrhein, erlebt den Weltkrieg. Das große Geschehen prägt der seelischen Welt, den Begegnungen der Geschlechter und Generationen seine unverkennbaren Züge auf. Das ist das Wertvolle an Oellers' lebendiger Darstellung, sie alle wachsen zur Ehrfurcht und inneren Reife heran.

H. Fischer S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Augustinus, A., Die Ordnung. Erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl. gr. 8° (111 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 3.60 M.

— Musik. Erste deutsche Übertragung von Carl Johann Perl. 2. Aufl. gr. 8° (309 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 5.80 M.

Bernhart, J., Der Cyperwein. Lieder der deutschen Mystik. 8° (176 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Geb. 3.90 M.

de Chastonay, P., Das Leben des Walliser Paters Peter Roh. Olten 1941, Walter. 2.80 Fr.

Decker, Br., Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin. gr. 8° (224 S.) Breslau 1940, Müller & Seiffert. 12 M.

Dibelius, O., Bericht von der Kirche. 8° (118 S.) Berlin 1941, Furche-Verlag. Geb. 1.80 M.

Drinck, J., Christus und die christliche Persönlichkeit. gr. 8° (270 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. 3.90 M.

Fischer, J., Geld und Gut in der Familie. 8° (16 S.) München/Freiburg 1941, Christophorus-Verlag. 0.20 M.

Grimm, L., Der katholische Christ in seiner Welt. gr. 8° Freiburg 1941, Herder.
2. (Schluß-)Bd.: Der Christ und sein Leben. (424 S.) 4.40 M.; geb. 5.80 M.

Grimschitz, Br., Maler der Ostmark im 19. Jahrhundert. 4° (26 S. u. 88 Tafeln) Wien, Schroll. Geb. 6.50 M.

Handbuch der geographischen Wissenschaft. Lfg. 178 bis 183. Lex.-8° Potsdam 1941, Akad. Verlag Athenaion. 2.40 M.

Hotz, W., König und Verschwörer. 8° (254 S.) Bremen 1940, Angelsachsen-Verlag. Geb. 6.80 M.

Hotzelt, W., Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099—1291. 8° (280 S.) Köln 1940, Bachem. 10.50 M.

Jentgens, G., Die Gewohnheitshandlung. Eine moralpsychologische, pädagogische Studie. 8° (56 S.) Essen 1940, Wibbelt.

Jungmann, J. A., Gewordene Liturgie. 8° (356 S.) Innsbruck/Leipzig 1941, Rauch. Kart. 5.80 M.; geb. 6.80 M.

Kainlah, W., Christentum und Selbstbehauptung. 8° (474 S.) Frankfurt 1941, Klostermann. Geb. 14.50 M.

Karrer, O., Gebet, Vorsehung, Wunder. 8° (160 S.) Luzern 1941, Räber. Kart. 2.80 M.; geb. 3.85 M.

Kauffmann, Fr. A., Roms ewiges Antlitz. Formschicksal einer Stadt. gr. 8° (527 S.) Berlin 1940, Riemerschmidt. 16.50 M.

Kirchhoff, K., Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen. 8° (142 S.) Münster 1941, Regensberg. Kart. 2.50 M.

Klümpen, Fr., Das Werk Gottes. 8° (302 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Kart. 4.50 M.; geb. 5.40 M.

Kuß, O., Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater. [Das Neue Testament. 6. Bd., Paulusbriefe I.] gr. 8° (288 S.) Regensburg 1941, Pustet. Kart. 6 M.; geb. 7.20 M.

Leisegang, H., Dante und das christliche Weltbild. gr. 8° (51 S.) Weimar 1941, Böhlaus Nachf. Kart. 4 M.

Loosen, J., Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor. gr. 8° (132 S.) Münster 1941, Aschendorff. 9.50 M.

Lotz, J., u. J. de Vries, Die Welt des Menschen. 8° (472 S.) Regensburg 1941, Pustet. Kart. 5.60 M.; geb. 6.80 M.

Louis, P., Kirche im nordischen Raum. Christi Reich im Umkreis des Nordpols. 8° (99 S.) Köln 1941, Bachem. 1 M.

Mattonet, A., Lebendiges Brot. (16 S.) Freiburg 1940, Christophorus-Verlag. 0.20 M.

Merkel, R. Fr., Die Mystik im Kulturleben der Völker. 8° (288 S.) Hamburg 1940, Hoffmann & Campe. 8.50 M.

Mezger, Chr., Uratome und Elektriden als letzte Grundlage der Naturerkenntnis. gr. 8° (104 S.) München 1939, Reinhardt. 3.60 M.

Morant, P., Compendium Introductionis in S. Scripturam. III. Introductio specialis in libros Novi Testamenti. 8° (392 S.) Roma 1940, Franc. Ferrari.

Müller, A., Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner. Bartholomäus Arnoldi von Usingen O. E. S. A. und Kaspar Schatzgeyer O. F. M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe. gr. 8° (174 S.) Breslau 1940, Müller & Seiffert. 8 M.

Neuberg, A., Das Weltbild der Biologie. (Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart, II. Teil) gr. 8° (167 S.) Göttingen 1941, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. 4.80 M.

Newman, J. H., Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. II. Teil. (Ausgewählte Werke, III. Bd. Hrsg. von Dr. Matth. Laros) 8° (309 S.) Mainz 1940, Grünewald. Halbleinen 9 M.; Leinen 10 M.

Ortner, E., Das Weltreich der Fugger. Die Fürsten der Kaufleute. 8° (383 S.) München 1940, Beckstein. Geb. 6.50 M.

Redslob, E., Die Welt vor hundert Jahren. gr. 8° (431 S.) Leipzig 1940, Reclam. Geb. 9 M.

Ring, Th., Der Mensch im Schicksalsfeld. 8° (561 S.) Stuttgart 1941, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 9.60 M.

Rosenmeyer, Fr., Konvertiten-Katechismus. 4. Aufl., besorgt durch P. W. Leblanc S. J. 8° (180 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2.40 M.; geb. 3 M.

Scheeben, M. J., Die Mysterien des Christentums. gr. 8° (810 S.) Freiburg 1941, Herder. 14.60 M.; geb. 16.80 M.

Schlüter, H., Der Kreuzträger. 8° (376 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. Geb. 5.25 M.

Schmid, J., Das Evangelium nach Lukas. [Das Neue Testament, 3. Bd.] gr. 8° (264 S.) Regensburg 1941, Pustet. Kart. 5.40 M.; geb. 6.50 M.

Schüller, S., Die Geschichte der christlichen Kunst in China. 8° (165 S.) Berlin 1940, Klinkhardt & Biermann. Geb. 12 M.

Seller, J., u. J. Dietz, Im Banne des Kreuzes. gr. 8° (520 S.) Würzburg 1940, Rita-Verlag. Geb. 5 M.

Sellmair, J., Weisheit unterwegs. Worte der Meister. 8° (264 S.) Regensburg 1940, Pustet. Geb. 4.20 M.

Strehler, B., Können wir heute noch fasten? (16 S.) München/Freiburg 1941, Christophorus-Verlag. 0.20 M.

Swoboda, K. M., Peter Parler. Der Baukünstler und Bildhauer. gr. 8° (42 S. Text u. 112 Tafeln) Wien 1940, Schroll. Geb. 5.50 M.

Wunderle, G., Um die Seele der heiligen Ikonen. 2., erweiterte Aufl. 8° (60 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. Kart. 2.10 M.

Zacher, Fr. X., Heinrich von Hofstätter. 8° (606 S.) Passau 1940, Egger.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Hauptschriftleiter: Theo Hoffmann S. J., München 22, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32749). — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg im Breisgau. — Zurzeit gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K. G., Freiburg im Breisgau/Berlin. — Druck: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg im Breisgau, Johanniterstraße 4

VOM DEUTEN UND DEUTELN AN GOTTES WORT

Von Gustav E. Closen S. J.

Die verschiedenen Formen neuzeitlicher Bibelbewegung sind nicht ohne Erfolg geblieben. Die Lesung der Heiligen Schrift ist in weiten Kreisen als Aufgabe des gläubigen Menschen erkannt worden. Das echte Verstehen von Gottes Wort wurde damit in gesteigertem Maß ein persönliches Anliegen des Christen. Aber zugleich mit dieser Verbreitung des Studiums der Heiligen Schrift wird auch seine Schwierigkeit, die Vielfalt und die Dunkelheiten seiner Aufgaben, zum Gemeingut all derer, die sich um das Verständnis von Gottes Wort bemühen. Mit dem bloßen Lesen ist es nicht getan. Und sobald einer sich über das Lesen hinaus um die Deutung des in der Schrift gebotenen Gotteswortes bemüht, muß die Verschiedenheit so vieler abweichender Erklärungen ihn vor ernste Fragen stellen. Welch ein Wirrwarr, ja welches Chaos scheint nicht den Bibelleser zu umgeben, sobald er seine Methode schlichter Schriftlesung verläßt und sich danach erkundigt, wie die Schriftdeuter der verschiedenen Übersetzer- und Gelehrtenschulen das Gotteswort erklärt haben.

L. Reincke[1] veröffentlichte 1855 eine Arbeit über das seltsame Wort des Propheten Jeremias (31, 22 b): „Femina circumdabit virum" (Hieronymus), „Das Weib beschirmt den Mann" (H. Menge). Reincke unterscheidet 15 Erklärungen, die vor seiner Veröffentlichung gebracht waren. Er verlängert diese Reihe durch eine 16. Auffassung, für die er sich einsetzt. — Im Jahre 1883 gab Fr. Fraidl[2] eine Studie heraus über die Geschichte der Exegese von Dan. 9, 24—27, die Prophetie von den „siebzig Jahrwochen". Er stellte fest, daß diese vier Verse schon vor der Reformation 30 verschiedene Deutungen gefunden hatten. — Wo ein neuerer Kommentar aufzählen will, wie viele Theorien man über den „Gottesknecht" in dem wunderbaren Lied von dem, „der unser aller Schuld getragen" (Is. 52, 13—53 12), versucht hat, muß er 20 voneinander abweichende Deutungen anführen[3].

Es ist klar, daß auf den folgenden Seiten die Wissenschaft von der rechten Deutung der Heiligen Schrift nicht mit all ihren Einzelheiten, auch nicht in einem vollständigen Überblick entwickelt werden kann. Aber ein paar kurze Andeutungen mögen doch zusammengetragen sein, die dem Schriftleser von heute helfen können, den rechten Weg zu finden, wenn er sich bei seiner Schriftlesung bemüht, Gottes Wort zu „verstehen".

Wir müssen das Wort der Schrift deuten: so, wie es gemeint war, — nur das, — das aber ganz, — so wie man edle Menschenworte zu deuten pflegt[4].

So, wie es gemeint war

Hat der Bibelleser durch Studium des Urtextes oder an Hand von zuverlässigen Übersetzungen Klarheit darüber erlangt, wie das wirkliche Gotteswort an einer Stelle der Heiligen Schrift lautet, so erhebt sich für ihn die Frage: Was ist damit gemeint? Das ist keine müßige Überlegung. Auch in der Unterhaltung unter Menschen kommt es vor, daß wir uns fragen, was ein anderer mit seinen Worten, so klar sie auf den ersten Eindruck hin vielleicht erschienen, eigentlich habe sagen wollen. Die Beantwortung dieser Frage ist bei der Schrift um so dringlicher, weil schon ein oberflächlicher Einblick in die Bücher des Alten und Neuen Testamentes darüber belehrt, daß hier eine bunte Mannigfaltigkeit unterschiedlichster Formen menschlicher Aussagen in Anwendung kommt. Schlichte Erzählungen, affektvolle Gebete, Gleichnisreden, allegorische Dichtungen, nüchterne Tatsachenberichte, rhetorisch geformte Ermahnungen und Predigten, lyrische Poesie, prophetische Gemälde einer fernen Zukunft, all das und noch manches andere fügt sich zusammen zu jener fesselnden Vielfalt der Darstellung, die sicher auch dazu beiträgt, dem Bibelleser die Heilige Schrift unvergeßlich und unentbehrlich zu machen.

Diese verschiedene Form hat natürlich ihren Einfluß auf den Sinn der Aussagen. Etwas anderes ist es, wenn ein Lehrbuch der Zoologie von einem Löwen spricht, und etwas anderes, wenn die Heilige Schrift das Wort vom „Löwen aus dem Stamm Juda" prägt (Offb. 5, 5). Das erste meint ein Tier, die Schrift einen Menschen, den sie mit einem Löwen vergleicht. Also schon beim einzelnen Wort müssen wir fragen, ob es im eigentlichen oder im übertragenen Sinn gebraucht ist.

Schwieriger noch wird diese Frage, wenn die Sinnübertragung nicht bei einem einzelnen Wort

[1] Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes III, 5 (Münster 1855) S. 357—406.

[2] Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der Alten und Mittleren Zeit (Graz 1883).

[3] P. Volz, Jesaia II (KAT) (Leipzig 1932) S. 188.

[4] Es ist hier also nur von einem ersten einfachen Textverständnis die Rede. Vor welch umfassenderen Aufgaben die Exegese stehen kann, darüber in einem späteren Artikel „Das Leben der Kirche als Deutung der Heiligen Schrift".

stehen bleibt, sondern die Bedeutung einer weiter ausgeführten Aussage angreift. Wo der Prophet Isaias von den Gnaden der messianischen Zukunft spricht, sagt er unter anderem: „Der Löwe frißt Stroh wie das Rind" (11, 7). Man sagt, es habe in früheren Zeiten Maler gegeben, die neben dem Messiaskind im Stall zu Bethlehem einen Löwen abbildeten, der einige Strohhalme in seinem Maul hält. Sollte auch das nur wieder Symbol sein, war es höchstens geschmacklos, aber noch keine Fälschung. Im übrigen fressen Löwen im Neuen Bund kein Stroh, werden es in der ewigen Vollendung des messianischen Reiches wohl auch nicht tun. Trotzdem hat der Prophet weder betrogen noch phantasiert. Was hatte er gemeint? Er wollte einen mit den Voraussetzungen der Natur an sich unvereinbaren Frieden für die messianische Zeit vorhersagen. Darin hat er richtig gesehen.

Wenn die Sinnübertragung noch weiter greift und die Bedeutung größerer literarischer Zusammenhänge gestalten hilft, kommen wir zur Parabel oder zur allegorischen Dichtung. Auch diese gibt es in der Heiligen Schrift. Das klassische Beispiel für die Allegorie in der Bibel war in der patristischen Zeit das „Lied vom undankbaren Weinberg" (Is. 5, 1—7). Hier war freilich durch die ausdrücklich hinzugefügte Erklärung des Propheten nicht das geringste Mißverständnis möglich: „Der Weinberg des Herrn der Himmelsheere ist Israels Geschlecht; und die Männer von Juda sind die Pflanzung seiner Freude" (V. 7a). Wenn aber eine derartige Deutung nicht eigens geboten wird, kann der Leser oder Hörer anfangs im Zweifel sein, wie die Worte aufzufassen sind. Bekannt ist die „Parabel des Propheten Nathan" (2 Sam. 12, 1—13). Der Gottesmann spricht vor David von einem übermütigen Reichen, der einem armen Mann sein einziges geliebtes Lämmlein geraubt hatte. Der König ist sogleich höchst erregt und aufgebracht, ohne zu ahnen, daß Nathan eigentlich von ihm selber und seiner Sünde mit Bethsabee sprechen wollte. Erst wo der Prophet die Deutung gibt: „Du bist der Mann!" (V. 7), fällt der Schleier von seinen Augen, und er erkennt in der Untat des Reichen die Bosheit seiner eigenen Schuld.

Es mag auch Stellen der Heiligen Schrift geben, wo der Zweifel, ob die Worte im eigentlichen oder übertragenen Sinn verstanden waren, bis in unsere Zeiten unaufgeklärt blieb. Wer heutzutage auf der neuen Autostraße von Jerusalem nach Jericho fährt, sieht, wenn er etwa die Hälfte der Strecke zurückgelegt hat, auf der Höhe linker Hand ein langgestrecktes, schadhaftes Gebäude, die „Herberge des barmherzigen Samaritan". Manch einer wird vielleicht an dieser Stelle zum ersten Mal auf die Möglichkeit aufmerksam werden, den Worten Jesu „Es zog ein Mann hinab von Jerusalem nach Jericho" (Luk. 10, 30) einen eigentlich „geschichtlichen" Sinn zu geben. Und letzten Endes werden wir zugestehen müssen, daß wir nicht wissen, welche Vorgeschichte diese Worte genau gehabt haben. War es im Mund des Herrn eine Anspielung auf ein kürzlich erfolgtes aufregendes Tagesereignis, das die Gemüter seiner Zuhörer noch beschäftigte? War es eine rein beispielhafte Erfindung? Ist es der Hinweis auf die Tatsache, daß so etwas auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho öfter geschah, ohne daß der Herr an einen bestimmten Einzelfall im besondern hätte denken wollen? All das wäre möglich. Und was wirklich vorliegt, weiß keiner mit voller Sicherheit zu sagen. Freilich sind wir uns dessen auch klar bewußt, daß solche Fragen für diesen Fall im Grund genommen vollkommen belanglos sind. Was der Herr mit seiner Erzählung hatte sagen wollen, die unsterbliche Lehre von der hingebenden Liebe zum fernsten unter unsern Nächsten, ist eindeutig klar.

Es versteht sich von selbst, daß diese Gedanken bezüglich der Heiligen Schrift keine „Ausreden" sind und keine „Ausflüchte" vorbereiten sollen. Wir stehen hier vor einer methodischen Pflicht, die in sich noch nichts mit der Deutung gerade der Heiligen Schrift zu tun hat. Sie ist bei der Erklärung von allem menschlichen Schrifttum zu leisten. Es ist die überaus sachliche und in jedem Fall unerläßlich wichtige Aufgabe, den Worten eines Verfassers den Sinn zu geben, den er tatsächlich gemeint hat. Auch bei neuzeitlichen Schriftstellern wechselt geschichtliche Form der Darstellung, die ihren Worten den eigentlichen Sinn beläßt, mit übertragener Redeweise oder allegorischer Dichtung. Auch bei ihren Werken bleiben naturnotwendig einzelne Zweifel darüber, wie sie ihre Worte verstanden haben. Daß Goethes „Mahomets Gesang" allegorische Bedeutung hat, ist allgemein zugegeben. Der Sinn der Dichtung ist nicht die Geschichte eines Flußlaufes, angefangen vom kleinen Rinnsal bis hin zum mächtigen Strom, der seine Fluten in das Meer ergießt. Der Dichter spricht unter diesem Bild sicher von etwas anderem. Aber noch heute ist man sich nicht einig darüber, ob die Reihe der geschichtlichen Ereignisse, durch die der Mohammedanismus seinen Siegeszug vollführte, geschildert werden soll[5], oder die Entwicklung des religiösen Genies im allgemeinen[6]. Daß Schillers Gedicht „Das Mädchen aus der Fremde" allegorisch gemeint ist, wird nicht bestritten. Ob es aber die schöne und wohltätige Kunst der Dichtung besingen möchte oder zunächst ganz konkret den „Musen-Almanach für das Jahr 1797" empfehlen soll, dar-

[5] A. Bielschowsky, Goethe, sein Leben und seine Werke I[35] (München 1918) S. 249 f.

[6] O. Walzel, Deutsche Dichtung von Gottsched bis zur Gegenwart I (Handb. der Litwiss.) (Wildpark-Potsdam 1927) S. 202.

über könnten noch heute die Ansichten auseinandergehen[7].

Ähnlich wird es beim Wort Gottes sein, wo es in der Schrift zum Menschenwort geworden ist. Auf die allerweitesten Strecken hin besteht kein Zweifel, in welchem Sinn die Hagiographen ihre Worte verstanden. Bei der Hauptmasse der historischen Bücher sind die Erzählungen ohne Übertragung der Wortbedeutungen im eigentlichen Sinn gemeint. Ez. 16 und sein Gegenstück im Hohenlied sind rein allegorische Dichtung. Unter dem Bild der Wechselfälle menschlicher Liebe wird das große Thema „Gott und sein Volk, die Geschichte einer Liebe" zur Darstellung gebracht. Ein Restbestand biblischer Texte wird bleiben, wo der Leser vielleicht zweifeln könnte, wie die Verfasser ihre Worte aufgefaßt haben. In den wichtigsten Fällen wird die Kirche als die berufene Hüterin der Schrift und ihrer Bedeutung belehrende und richtungweisende Entscheidungen treffen, wie sie das z. B. bezüglich des „unmythologisch geschichtlichen" Sinnes der ersten drei Genesiskapitel getan hat[8]. An andern Stellen mag es uns so ergehen wie den Jüngern des Herrn, die Johannes im zweiten Kapitel beschreibt. Sie hatten das Wort gehört: „Reißet diesen Tempel nieder, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen" (V. 19). Sprach Jesus von dem steinernen Tempel in Jerusalem oder von dem Tempel seines heiligen Leibes? „Als er von den Toten auferstanden war, da erinnerten sich seine Jünger, daß er das gesagt hatte, und sie kamen zum Glauben an die Schrift und an das Wort, das Jesus gesprochen hatte" (V. 22). Erst das Licht der Erfüllung nahm ihnen den letzten Zweifel, wie die Worte gemeint waren.

Etwas Ähnliches wird der Bibelleser beim Weltgericht erleben. Wie ist so manches dunkle Wort in den Apokalypsen der Heiligen Schrift aufzufassen? „Die Sterne werden vom Himmel fallen" (Matth. 24, 29); „Wie ein Buch soll sich der Himmel zusammenrollen" (Is. 34, 4); „Der Mond wird zu Blut" (Joel 3, 4 [2, 31]). Vieles von diesen Schilderungen ist bildhaft und symbolisch gemeint. Neben andern Überraschungen wird der Kenner der Heiligen Schrift beim Weltgericht wohl auch die erleben, daß manch ein Schriftwort, dem er früher eine wortwörtliche Deutung gab, nur den Sinn eines Bildes und Zeichens hatte, und vielleicht auch die andere, daß einiges, was er vorher immer bildhaft verstand, wortwörtlich, fast überwörtlich erfüllt wurde.

Nur das

Auch wenn über die allgemeine Bedeutungsart eines Berichtes Klarheit gewonnen ist, steht die Suche nach dem einfachen, richtigen Wortverständnis der Bibel noch vor weiteren Aufgaben. Eine erste und stets von neuem wichtige ist die, nicht mehr in die Worte eines andern hineinzulegen, als er hat sagen wollen. Wir dürfen die Worte anderer nicht „tragisch nehmen", auch nicht in der Heiligen Schrift. Keine Zusammenhänge und Andeutungen in sie hineinlesen, die ihr fremd sind.

So selbstverständlich diese Anforderung erscheint, tatsächlich wird immer wieder gegen sie gefehlt. — Was wollen die Verfasser des Neuen Testamentes mit ihrem so oft wiederholten „wie geschrieben steht" behaupten? Die Formel kann — ihrem Wortlaut entsprechend — eine ganze Stufenleiter verschiedenster Bedeutungen umfassen. Bald ist dies „so wie geschrieben steht" im strengsten Sinn verstanden. Es ist der Hinweis auf eine eigentliche Prophetie. Ein Prophet des Alten Bundes hat in mystischer Vision oder Erleuchtung ein Ereignis der Zukunft bewußt erschaut. Bald ist es ein bloßer Vergleich, eine Anspielung, Hinstellen eines Vorbildes o. dgl. m. Wer in diese Formel stets die Fülle der strengsten Bedeutung hineinlesen wollte, würde an manchen Stellen die Worte des Neuen Testamentes überdeuten. 2 Kor. 8 ermahnt Paulus zu tätiger Nächstenliebe. Er veranstaltet eine Sammlung zu Gunsten der notleidenden Christen in Jerusalem. Der Überfluß der einen soll die Not der andern lindern. In dem Zusammenhang erinnert er an ein wunderbares Ereignis, das sich beim Sammeln des Manna in der Wüste einstellte. Die einzelnen Sammler mochten sich angestrengt haben, wie sie wollten, das Ergebnis war für alle gleich. Darin sieht Paulus Symbol und Vorbild für den Ausgleich zwischen Überfluß und Not bei den Christen seiner Zeit. Deshalb sagt er: „So wie geschrieben steht: wer viel sammelte, hatte keinen Überfluß; und wer nur wenig sammelte, litt keine Not" (V. 14f.; vgl. Ex. 16, 18). Paulus behauptet hier keine prophetische Voraussage, als wenn die Mannasammler etwas von der späteren Sammlung für Jerusalem gewußt hätten. Mit den Worten „so wie geschrieben steht" zieht er an dieser Stelle lediglich einen sinnvollen Vergleich.

Die Versuchung zu einer Überdeutung kann in den verschiedensten Formen an den Schriftleser herantreten. In jeder menschlichen Unterhaltung kommt es vor, daß einer über bestimmte Dinge spricht, während er über andere, auch wenn sie tatsächlich innig mit den ersten zusammenhängen, „sich nicht äußert". A merkt z. B. im Gespräch mit B ganz deutlich, daß C den B stark beleidigt hat. Worum es geht, ob eine arge Verleumdung vorliegt, eine Eigentumsschädigung oder etwas anderes, „darüber hat B sich nicht geäußert". Was wird nun A über die Unterhaltung mit B zu berichten haben, wenn er dessen Worte sachlich deuten will? Er muß sagen: „Ich konnte aus meinem

[7] Vgl. R. Boxberger, Schillers Werke I (Berlin 1888) S. 196 Anm. 1.

[8] Denzinger 2121—2128; Neuner-Roos 198.

Gespräch mit B merken, daß C ihn stark beleidigt hat. Worum es sich des näheren handelt, darüber hat er sich nicht geäußert." Jede Behauptung, A habe von B gehört, C hätte ihn im Geschäftsleben schwer betrogen o. dgl. m., wäre unsachlich, läse aus den Worten des B mehr heraus, als er tatsächlich gesagt hat.

Dieser schlichte Sachverhalt sollte dem Bibelleser bei den Texten der Heiligen Schrift klar vor Augen stehen. Was ist es um die „Schlange" in Gen. 3, 1? Sie tritt auf als ein rätselhaftes Wesen. Irgendwie ist sie ein Tier, das den andern Tieren des Feldes zugeordnet wird. Aber sie ist zum wenigsten eng verbunden mit einem geistig verstehenden, „sprechenden", „versuchenden", gottfeindlichen Prinzip. Höchstens so weit äußert sich der Text, aber weiter nicht! Die Schlange ist eines der vielen „Rätsel" des Alten Testamentes, die erst durch die spätere Offenbarungsentwicklung gelöst werden (vgl. z. B. Weish. 2, 24; Offb. 12, 9; 20, 2).

Gewiß werden hier für gewöhnlich sehr viele Fragen gestellt, wie das denn mit der Schlange gewesen sei. War das ein wirkliches Tier, das beim Sprechen seine Kiefer bewegte, so daß es aussah, als wenn sie spräche? Wie hat der Dämon das angestellt, daß von der Schlange her Laute an das Ohr der Frau drangen, die sie für verständliche Worte halten konnte? — Solche Fragen mag stellen, wer Freude daran hat. Aber er soll nicht behaupten, das Ergebnis seiner Überlegungen sei in der Heiligen Schrift ausgesprochen. Die Schrift hat sich darüber nicht geäußert. Diese Fragen vom Standpunkt der „Textdeutung" aus ablehnen, bedeutet kein Suchen nach Ausflüchten. Es ist nur sachliches Eingehen auf den Text, wie er wirklich ist. Dem, der meint, unbedingt solche Fragen an die Bibel stellen zu müssen, kann man um des echten Verstehens der Heiligen Schrift willen keinen besseren Gefallen tun, als ihn darauf aufmerksam zu machen, daß es keinen Sinn hat, solche Dinge aus den Worten der Heiligen Schrift erfahren zu wollen. Die Fragestellung selbst ist falsch und von zahlreichen Vorurteilen belastet, genau so, als wenn bei obigem Beispiel ein vierter, D, von A um jeden Preis erfahren wollte, was denn nun B bei der betreffenden Unterhaltung im einzelnen über die Beleidigung des C gesagt habe.

Ein ähnlicher Gedanke, den wir beim Deuten menschlicher Worte nie vernachlässigen dürfen, ist die Beachtung dessen, „worauf es dem andern denn eigentlich ankam". Worauf liegt bei einer Erzählung der Akzent der Aussageabsicht? — Is. 10, 28—33 gibt der Prophet eine äußerst spannende und anschauliche Beschreibung vom bald bevorstehenden Ansturm der Assyrer gegen Jerusalem. Die einzelnen Stationen des Anmarsches werden genannt, lauter Ortschaften, die sich im Norden der Stadt befinden: „Er fällt über Ajath her, — läßt einen Troß zu Machmas, — Rama erzittert, — Gabaath Sauls flieht, — armes Anathoth! — Gabims Bewohner ergreifen die Flucht, — noch heute besetzt er Nob. — Doch siehe, da schlägt der allmächtige Herr der Heerscharen die Äste herunter mit Schreckensgewalt." Als sich diese Drohung des Propheten erfüllte (701 v. Chr.), kamen die Assyrer nicht von Norden, sondern von Westen her (Is. 36, 1—2). Was hatte der Prophet Is. 10 sagen wollen? Hatte er den Akzent seiner Aussageabsicht auf die Festlegung des geographischen Reiseweges des feindlichen Heeres legen wollen? Sehr maßvolle und ihr Urteil vorsichtig abwägende Erklärer sagen, seine Absicht sei lediglich die gewesen, das anrückende Verderben packend und den Menschen seiner Zeit verständlich vor Augen zu stellen[9].

Man wird gerade bei den Aussagen der Propheten eine doppelte Schicht in ihrer Darstellung unterscheiden müssen. Das, worauf es ihnen ankommt, und das, womit sie es anschaulich und faßlich zum Ausdruck bringen. Diese Unterscheidung wird — wie bei der Deutung von menschlichen Worten überhaupt — auch in andern Teilen der Bibel von entscheidender Bedeutung sein. G. Kuhn entwickelte in einer neueren Arbeit über Genesisfragen eine sehr beachtenswerte Auffassung des Sintflutberichtes: „Die Erzählung kann nicht als ein gewöhnlicher historischer Bericht über eine in der Vorzeit geschehene Katastrophe betrachtet werden; sondern sie bildet eine Art rückwärts gerichtetes prophetisches Gesicht."[10] Kuhn hat in keiner Weise die Absicht, die „handgreiflich irdische Realität" (ebd.) der Sintflut in Zweifel zu ziehen. Aber er legt den Gedanken nahe, daß der Verfasser des Berichtes kein Geschichtsschreiber „im gewöhnlichen Sinn" gewesen sei. Er war Prophet, ein Mensch, der kraft seiner übernatürlichen Geisterleuchtung die fernste Vergangenheit in ihrer Wirklichkeit schaute und in ihrem theologischen Sinn deutete. Und als Prophet hat er auch diesen Bericht geschrieben. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese Auffassung eine viel einleuchtendere und lebensnahere Vorstellung von der Abfassung des Berichtes liefert, als eine unbegründete und ungesunde Ausweitung des Umfangs der mündlich überlieferten „Uroffenbarung". Der Sintflutbericht, wie er in der Genesis (6—9) steht, ist als ganzer sicher nicht mit all seinen Einzelheiten Jahrtausende und Jahrzehntausende hindurch in mündlicher Überlieferung weitergereicht worden. Was hat also der Verfasser, der ihn

[9] A. Fernandez, Institutiones Biblicae I[4] (Romae 1933) S. 454.

[10] Studia Biblica, Erklärungen zu Genesis Kapitel 1—14 (Zürich 1937) S. 86. — Vgl. Besprechung (Closen) in: Biblica 21 (1940) S. 334—336.

niederschrieb, getan? Wenn ich voraussetze, daß er als Prophet ein „rückwärts gerichtetes prophetisches Gesicht" niedergeschrieben, wahre ich die Zuverlässigkeit all der Nachrichten, die er aussagen und mitteilen wollte. Aber ich gewinne zugleich eine verständliche Auffassung von der Absicht, in der er diesen oder jenen Zug in das Gesamtbild seiner Darstellung aufgenommen hat (vgl. oben zu Is. 10, 28—33). Wäre ich mir dessen nicht mehr bewußt, käme ich leicht in die Gefahr, an dieser oder jener Stelle seine Worte zu überdeuten, mehr aus ihnen herauszulesen, als er hat sagen wollen.

Das aber ganz

Die zuletzt ausgeführten Gedanken sind ihrer innern Natur nach einseitig und bedürfen notwendig einer Ergänzung. Das Streben, nicht zu viel aus den Worten der Schrift herauszuhören, kann dazu führen, daß man zu wenig in ihnen findet. Das Bemühen, die Worte der Bibel „nicht tragisch zu nehmen", kann zur Flucht vor dem Wort Gottes werden. Beide Fehler haben in der Geschichte der Exegese viel Unheil angerichtet. Erst wenn beide Richtungen vollkommen ausgeglichen werden, ist das Ideal erreicht.

Besonders unglücklich hat sich das übersteigerte Bemühen, nicht zu viel aus den Worten der Schrift herauszulesen, in den letzten Jahrzehnten bei der Deutung der messianischen Weissagungen ausgewirkt. Es ist nun einmal nicht zu leugnen, daß Isaias (9, 6) den Messias „starker Gott" genannt hat[11]. Is. 7, 14 ist wirklich von einer „Jungfrau" die Rede, die dem Immanuel das Leben schenkt. Und Matthäus, der diese Prophetie in der wunderbaren Empfängnis Jesu erfüllt sieht, „hebt sich als Ausleger [von Is. 7, 14] turmhoch über das Gewirr der Meinungen empor"[12]. Ps. 2, 7 spricht von einer Zeugung des Messias aus Gott, und alle Versuche, die Kraft dieser Aussage abzuschwächen, ihren Inhalt aufzulösen in eine bloße Inthronisation des Königs oder dergleichen, werden dem Wortlaut und den echten religionsgeschichtlichen Parallelen nicht gerecht[13]. An solchen Stellen ist die dringlichste Aufgabe des Schriftlesers, den Worten der Bibel nicht auszuweichen, sie ernst zu nehmen in ihrer ganzen Fülle und Kraft.

Viel Unsicherheit und Unbestimmtheit wäre auch in literarkritischen Fragen vermieden worden, wenn man die Aussagen der Schrift immer ernst genommen hätte. Sir. 48, 17—25 schildert ganz konkret die Zeit des Ezechias, die Arbeiten des Fürsten am Siloëkanal, Belagerung und Abzug der Assyrer. In seinen Tagen habe Isaias gelebt, „der mächtige Prophet und zuverlässige Seher". Von ihm wird gesagt: „Gewaltigen Geistes schaute er die Endzeit und tröstete die Trauernden in Sion. Die fernste Zukunft tat er kund und das Verborgene, ehe es eintrat" (V. 24f.). Die letzten Sätze geben in Stichworten geradezu eine Zusammenfassung des „Deutero-Isaias" (40—66). Was folgt daraus für die Abfassungszeit von Is. 40—66 nach der Überzeugung des Siraziden? Doch wohl, daß er den historischen Isaias, der unter Ezechias gewirkt, als den Verfasser des ganzen Buches ansah. Dabei liegt die ganze Aufmerksamkeit der Darstellung gerade darauf, die Taten der großen Männer aus der Vergangenheit des Volkes zu schildern. Die Annahme einer freieren literarischen Form läßt sich an dieser Stelle nicht überzeugend begründen.

Besonderer Gefahr, nicht ernst genommen zu werden, wird immer die „Biblische Urgeschichte" (Gen. 1—10) ausgesetzt sein. Schon im Schöpfungsbericht (1, 1 bis 2, 3) wird ein Theologe, der an neuzeitliche dogmatische Gestaltungen religiöser Gedanken gewohnt ist, das „synthetische Urteil apriori" vermissen. Es scheint ja nirgends gesagt zu werden, daß „alles, was außer Gott existiert, nur durch eine göttliche Schöpfertat ins Dasein trat". Es sind nur eine Reihe von einzelnen Beispielen aufgezählt, Tiere, Pflanzen, Bäume, Sterne usw. Aber gerade die Beachtung der literarischen Formen des Alten Orients, die an andern Stellen so viel dazu beitragen kann, die Worte der Schrift nicht zu überdeuten, wird hier dazu führen, die Aussagen des heiligen Verfassers in ihrer ganzen Kraft und Weite zu würdigen. Der Hebräer zählt Beispiele auf, wo wir allgemeine Notwendigkeitsurteile formulieren würden. Er meint dasselbe. Ein kleines, aber vielleicht anschauliches Beispiel für diese Art findet sich Joh. 4 in der Erzählung von der Samaritanerin am Jakobsbrunnen. Die Frau will sagen, ihr Stammvater Jakob habe diesen Brunnen gegraben, er habe von dem Wasser getrunken, seine ganze Familie, all sein Gesinde, seine ganzen Herden. Wie drückt sie sich aber tatsächlich aus? „Bist du größer als unser Vater Jakob, der uns diesen Brunnen gab? Er hat aus ihm getrunken und seine Söhne und die Tiere seiner Herden" (V. 12). Eine schlichte Aufzählung tritt an die Stelle unserer „umfassend allgemeinen" Aussagen. Etwas Ähnliches finden wir Gen. 1, 1 bis 2, 3. Beispiele werden genannt. Ihre Auswahl ist übrigens reichlich vollständig, um die Ganzheit der sichtbaren Schöpfung zu umfassen. Die Aussageabsicht des Verfassers will mitteilen, alles, was außer Elohim Leben und Dasein habe — um der geistigen Umwelt des heiligen Verfassers gerecht zu werden, müßten wir hinzufügen, alles, was von

[11] Eine vorzügliche Behandlung des Textes bei J. Fischer, Das Buch Isaias I (Bonner Bibel VII, 1, 1) (Bonn 1937) S. 86.

[12] O. Procksch, Jesaia I (KAT) (Leipzig 1930) S. 124.

[13] A. Vaccari, De Messia „Filio Dei" in Veteri Testamento (Ps. 2, 7), in: Verbum Domini 15 (1935) S. 48—55, 77—86.

den andern Völkern des Alten Orients als Gottheit angebetet wurde —, all das sei in Wirklichkeit Werk der Hände des Herrn, von seiner allmächtigen Schöpfertat ins Dasein gerufen.

Ein solches Beispiel kann zeigen, wie ausgerechnet in der Urgeschichte ein wirkliches Eingehen auf die literarische Art des damaligen Verfassers dazu beitragen wird, eine Fülle theologischer Bedeutung in seinen Worten zu entdecken, die wir ernst nehmen müssen, wenn wir seine Worte richtig verstehen wollen.

Wie minimistisch wird oft Gen. 3 gedeutet! Noch 1934 vertrat ein groß angelegter Genesiskommentar die Ansicht, über die Frau sei überhaupt keine „Strafe" verhängt worden. „Nichts hätte sich geändert, wenn sie die Frucht nicht gegessen hätte."[14] Man vergleiche zu dieser Aufstellung den ganzen Zusammenhang von Gen. 3, die kunstvolle Parallelität zwischen den Berichten über drei, die an der Schuld beteiligt sind, drei, die verhört werden, und drei, über die der Richter ein Urteil fällt. Der innerste Wortlaut des Textes selber zwingt dazu, anzuerkennen, daß über die Frau eine „Strafe" verhängt wurde. Irgendwie hat sich ihre Lage verändert, wenn man sie mit dem Zustand vor der Sünde vergleicht. Das eine ist freilich wahr, die theologische Erklärung dieser Strafe ist nicht leicht. Hier werden die tiefsten Probleme von Schuld, Leid und Sühne berührt.

Immer wieder viel besprochen ist die Frage, was die ersten Genesiskapitel über das Werden des ersten Menschen sagen. Findet sich hier eine theologische ernst zu nehmende Aussage z. B. über die Entstehung des ersten menschlichen Körpers? Der Verfasser dieses Artikels hat im vorigen Jahr in einer Arbeit über diese Frage folgende Auffassung vorgelegt[15]. Auch der Leib des ersten Menschen ist nicht ohne irgend ein außergewöhnliches Eingreifen vonseiten Gottes zustande gekommen (vgl. besonders Gen. 2, 7 18—25). Mag also an helfender und mitwirkender Vorbereitung in der Entwicklungsgeschichte der Natur geleistet worden sein, was will, die Genesis spricht die Ansicht aus, daß das Werden des ersten Menschenleibes auch irgend ein besonderes Einwirken Gottes voraussetzt[16]. Bei einer solch vorsichtigen Konzentration der Aussageabsicht der Genesis auf den wesentlichen theologischen Kern würde natürlich nur eine Tatsache behauptet, gegen die eine Erfahrungswissenschaft ebensowenig Einspruch erheben kann, wie sie auch nicht in Zweifel ziehen darf, daß bei der Empfängnis des Zweiten Adam über alles Mitwirken der Natur hinaus noch ein außergewöhnliches Eingreifen vonseiten Gottes vorgelegen hat[17].

Wie immer die Theologie im Gesamtverband des ganzen menschlichen Wissens und Forschens solche Einzelfragen in Zukunft einer endgültigen Erklärung zuführen mag, in jedem Fall wird gerade der Deuter der biblischen Urgeschichte sich stets von neuem vor die Aufgabe gestellt sehen, den schwierigen Ausgleich zu treffen zwischen willkürlicher Überdeutung der Texte und einem Ausweichen vor den Aussagen der Heiligen Schrift.

So, wie man edle Menschenworte zu deuten pflegt

Wenn wir die hier vorgelegten Gedanken am Schluß zusammenfassend überschauen, enthalten sie vielleicht für den Leser der Heiligen Schrift eine große Enttäuschung, nämlich die Erkenntnis, daß es für die Deutung der Bibel kein „Allheilmittel" gibt. Wir können nicht „eine" Regel aufstellen, die alle Schwierigkeiten beseitigt und alle Dunkelheiten und Zweifel klärt. Wer die Heilige Schrift verstehen will, muß sich der Mühe unterziehen, bei jedem Abschnitt und jedem Wort immer von neuem verständnisbereit zu lauschen und hinzuhorchen auf das, was dieses Schriftwort mitteilen will. Freilich ist das kein Übel, das der Deutung der Heiligen Schrift ausschließlich eigentümlich wäre. Eigentlich geht es uns genau so bei allen Werken menschlichen Schrifttums, letztlich beim Lesen eines jeden Briefes, bei jeder menschlichen Unterhaltung. Wenn es also überhaupt etwas wie eine allgemeine Deutungsregel für die Bibel gibt, dann wäre es höchstens die: Wir müssen die Worte der Schrift auffassen „wie andere edle Menschenworte auch". Gewiß ist die Heilige Schrift „Wort Gottes", aber ein Gotteswort, das zum Menschenwort geworden ist durch das Mysterium der Inspiration. Menschenworte sind in der Schrift Medium göttlicher Offenbarung. Wer die hier ausgesprochenen Gedanken Gottes berühren will, muß es auf dem Weg durch menschliche Worte tun. Er muß zunächst Menschenworte deuten, „so, wie man Menschenworte zu deuten pflegt", um Gottes Gedanken zu entdecken und zu verstehen.

Sehr gut ist diese Auffassung von der einzig möglichen „allgemeinen Deutungsregel" der Heiligen Schrift zum Ausdruck gebracht in einer kürzlich erschienenen Studie über „Neuere Arbeiten zum Problem der biblischen Chronikbücher"[18]. In dem betreffenden Zusammenhang handelt es sich um die Bewertung der Unterschiede in der Dar-

[14] B. Jakob, Das erste Buch der Tora (Berlin 1934) S. 118.

[15] De incarnatione imaginis Dei. — Notae quaedam criticae et theologicae de origine corporis humani (Gen. 2, 7 18—25), in: Verbum Domini 20 (1940) S. 105 bis 115.

[16] Sacra Scriptura opinionem excludit, corpus huius hominis adaequate praeparari potuisse in ente non intellectivo, quin intercesserit aliqua actio divina extraordinaria, a. a. O. S. 111.

[17] A. a. O. S. 115.

[18] A. Bea, in: Biblica 22 (1941) S. 57.

stellung von Ereignissen der israelitischen Geschichte zwischen Samuel- und Königsbüchern und der biblischen Chronik. „Man ist zweifellos oft viel zu schnell bei der Hand, das ‚anders Sehen' als ein ‚unrichtig Sehen' hinzustellen, ohne zu bedenken, daß sich dieser Prozeß des ‚anders Sehen' unzählige Male in Geschichte und Leben wiederholt und wir oft genug im Alltagsleben unbedenklich zugestehen, daß der von uns abweichende Beurteiler ‚von seinem Gesichtspunkt aus' recht hat, und daß man die Sache ‚unter verschiedenen Gesichtspunkten' betrachten kann." Was hier an einem einzelnen — freilich sehr wichtigen — Beispiel der biblischen Literatur als „Deutungsregel" angegeben wird, ist eben die Überzeugung, daß wir, um die Worte der Schrift zu verstehen, sie zunächst einmal so auffassen müssen, wie man „im Alltagsleben", beim Sprechen und Verstehen von Menschenworten überhaupt vorzugehen pflegt.

Damit ist natürlich in keiner Weise geleugnet, daß die Worte der Heiligen Schrift, eben weil sie nicht nur Menschenworte sind, sondern auch Gottes Wort, noch unvergleichlich andere Schätze zu bergen vermögen, als bloße Menschenworte es könnten. Licht des Glaubens und Prinzipien der Glaubenswissenschaft werden in den Worten der Schrift Höhen und Tiefen göttlicher Gedanken aufdecken, die einer bloß menschlichen Deutung der Bibel unzugänglich bleiben. Aber der Ausgangspunkt bei aller Erforschung von Gottes Wort, die erste Aufgabe bei allem Ringen um das Verstehen der Heiligen Schrift muß immer das Menschenwort sein. Dieses Menschenwort hat Gott als ein Medium seiner Offenbarung gewählt. Es ist dem Bibelleser „Weg, Wahrheit und Leben"[19].

[19] Vgl. zu diesen Fragen die ausgezeichneten Darlegungen in dem bald erscheinenden Buch „Vom Geheimnis des Gotteswortes. Eine Einführung in das allgemeine Verständnis der Heiligen Schrift". Von J. Schildenberger O. S. B. (Regensburg, Fr. Pustet).

ÜBER DEN SINN DER CHRISTLICHEN KUNST

Von Dr. Heinrich Lützeler

II.

Es gibt eine Theorie der christlichen Kunst, die die Werke nach ihrem seelsorgerlichen Nutzen abwägt. Sie argumentiert: es kommt letztlich nicht darauf an, ob ein ästhetisches Gebilde religiösen Inhalts Kunst oder nur dürftiger Versuch zur Kunst oder gar Kitsch ist. Der religiöse Sinn dieser Gebilde liegt darin, daß sie zum Gebrauch der Sakramente und zum Gebet „anreizen". Dazu könne die gekonnte Form gewiß dienlich sein; aber oft wirke die geringe oder sogar schlechte Form stärker als die vollkommene. Es wird in diesem Zusammenhang etwa an Kampflieder oder nationale Hymnen erinnert; sie wecken in breiten Massen den Kampfgeist oder die vaterländische Bewegtheit des Herzens, obwohl sie oft als Musik sehr mäßig sind. So gehe auch z. B. von einer künstlerisch äußerst fragwürdigen Wallfahrtskirche häufig ein reicheres religiöses Leben aus als von einer künstlerisch vollendeten Kathedrale, die auf die meisten wie ein Kunstmuseum wirke. Mit Recht sagt sich diese seelsorgerliche Theorie der christlichen Kunst, daß eigentlich schon der Gegenstand eines Bildes, das Motiv in seiner rohen Tatsächlichkeit, „zum Gebrauch der Heilsmittel anreizen" könne. So wird von verschiedenen Ansatzpunkten her die Form als etwas seelsorgerlich Unwichtiges hingestellt[1].

Diese Theorie enthüllt sich als ein Ausfluß des modernen Pragmatismus. Der Pragmatismus zeigt sich nicht nur im weltlichen Bereich, sondern hat auch die Christen ergriffen. Es gibt einen seelsorgerlichen Pragmatismus. Wie der pragmatistische Wahrheitsbegriff lautet: Die Wahrheit fällt zusammen mit der Lebensförderung, so behauptet die pragmatistische Ästhetik: Schön ist, was lebenerhöhend wirkt, sei es auch nur für den Schöpfer des sogenannten „ästhetischen" Gebildes. Wie der ethische Pragmatismus sagt: Erlaubt ist, was nützt, so sagt die pragmatistische Theorie der christlichen Kunst: Als christliche Kunst hat jedes sogenannte ästhetische Gebilde zu gelten, das seelsorgerlich nützt. Es ist für den gesamten Pragmatismus bezeichnend, daß er die verschiedenen Schichten der Wirklichkeit zu Mitteln der Lebensförderung macht. Indem sie Mittel werden, stehen sie nicht mehr in sich selbst: die Wahrheit ist nicht mehr in sich gültig; die Sittlichkeit richtet sich nicht an einer objektiven Wertordnung aus; was Kunst ist, bestimmt sich nicht von der Kunst, sondern von gewissen lebenfördernden Wirkungen her, die sie auszuüben vermag. Der Pragmatismus gehört in den großen Prozeß der Seinsrelativierung, der sich in der Neuzeit vollzogen hat.

In der Beweisführung hat der Pragmatismus den Vorteil, auf allgemein bekannte, zweifellos bestehende Tatsachen hinzeigen zu können. Er sagt z. B.: Das breite Volk entzündet sich religiös durchweg mehr an der Nicht-Kunst als an der Kunst. Auf das religiöse Leben aber kommt es an; „denn das Leben steht höher als die Kultur". Und glaubt

[1] Vgl. Josef Kreitmaier, Religiöse Kunst und religiöses Leben, in dieser Zeitschrift 137 (1940) 387.

doch ja nicht — fährt der Pragmatist fort —, daß die hohe Kunst immer so starkes religiöses Leben wecke: „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?" Und dann wird die Schlußfolgerung aus den angeführten Tatsachen im Sinn des Pragmatismus gezogen: Ästhetisch daseinsberechtigt ist, was religiös lebendig wirkt (z. B. in einem Satz über das Lied „Maria zu lieben": „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").

Die Tatsachen sind nicht zu leugnen: 1. Große religiöse Kunst erzeugt nicht notwendig großes religiöses Leben, und 2. Großes religiöses Leben kann sich an einem minderwertigen religiösen Werk, etwa im Gebet vor der Lourdes-Madonna, entzünden. Aber diese unleugbaren Tatsachen sind weder erstaunlich, noch tragen sie zur Beantwortung der Frage nach dem Sinn der religiösen Kunst bei. Sie sind nicht erstaunlich: Kann nicht der Mensch immer die religiöse Verkündigung ablehnen und gegen sie unempfindlich sein? Wie sogar der Priester, der täglich das Brot in den Leib des Herrn verwandelt, nicht unbedingt von der Nähe Gottes geheiligt zu werden braucht, sondern vielleicht weiter dem Laster des Stolzes oder einer bürgerlichen Bequemlichkeit anhängt, so kann vollends auch eine wahrhaft gottdurchgeistete Kathedrale auf eine ganze Gemeinde ohne Wirkung bleiben. Aber folgt nicht gerade daraus, daß es auf die religiöse Wirksamkeit, also nicht auf den Kunstcharakter, ankomme? Man weist auf Gnadenbilder hin, die oft künstlerisch minderwertig oder künstlerisch bedeutungslos oder wenigstens nicht von bester künstlerischer Qualität seien.

Der Geist Gottes weht, wo er will. Er kann auch auf eine ärmliche Materie sich niederlassen. Freilich ist man mit dem Hinweis auf die Gnadenbilder etwas leicht bei der Hand, ohne klar zu unterscheiden. Zunächst einmal ist ein Gnadenbild völlig „sui generis", und weil es Ausnahme ist, darf man von ihm nicht das Gesetz christlicher Kunst ableiten wollen. Sodann sind diejenigen religiösen Bildwerke keineswegs verächtlich, die künstlerisch bedeutungslos, matt und schwach, aber doch in sich wahrhaftig sind; man muß das Unkünstlerische vom Widerkünstlerischen, den ehrlichen Versuch und das schlichte, anspruchslose Wollen von der geschmeidigen Gefühlsverfälschung des Kitsches unterscheiden. Man darf nicht vergessen, daß eine große Zahl von Gnadenbildern schlichte, ehrliche Werke sind, und oft sogar künstlerisch mehr als nur dies. Erinnert sei z. B. an das altersschwarze Holzbild der heiligen Jungfrau auf dem Montserrat oder an den Volto Santo von Lucca oder an das Gnadenbild von Maria-Einsiedeln. Und die Madonnenstatue der Grotte von Lourdes? Bernadette Soubirous hat die Nachbildungen der Muttergotteserscheinung, die nach ihren Aussagen angefertigt wurden, bekanntlich verworfen, sie galten ihr als bloße Mißverständnisse.

Aber nicht nur ein Gnadenbild, wie immer es künstlerisch beschaffen sein mag, sondern auch irgend ein beliebiges kitschiges Heiligenbild kann religiöses Leben hervorrufen. Doch muß man hier zwischen auslösenden und bestimmenden Faktoren unterscheiden. Wenn es das religiöse Leben nur auslöst, besteht zwischen Ursache und Wirkung lediglich ein kausaler, nicht auch ein wesensmäßiger Bezug. Bei bloß auslösendem Faktor können Ursache und Wirkung innerlich weit auseinandertreten. Leonardo empfiehlt dem Maler, daß er öfters auf fleckige Mauern hinsehe; er werde dann in den Flecken Landschaften, Schlachten, fremdartige Figuren usw. erblicken. Das ist ein Beispiel für den Unterschied im Gehalt, der der Ursache und der der Wirkung zukommt, wenn die Verursachung nur in einem Auslösen besteht. Oder wie formte sich Feuerbach die Gestalt der trauernden Medea? Er sah am italienischen Strand einen Bischof im Bademantel; der äußere Umriß seiner Figur brachte das Phantasieerlebnis in ihm zur Reife. Das eigentlich Schöpferische hat hier nicht im auslösenden Objekt, sondern im aufnehmenden Subjekt seinen Grund. So kann auch von einem künstlerisch schlechten Bild echtes religiöses Leben ausgelöst werden; das liegt dann an der innern Gesundheit und Bereitschaft dessen, der von dem Bild lediglich zu sich selbst hingetrieben wird.

Wenn aber der Betrachter durch das Bild nicht zu sich selbst geführt, sondern zu den Bildinhalten verführt wird, wenn der auslösende Faktor sich in einen bestimmenden Faktor wandelt, dann dringt das verfälschte religiöse Leben, das in dem Bild sich breitmacht, in den bildgebannten Menschen ein und vergiftet sein Empfinden. So hat das Kunstwerk überhaupt die hohe und zugleich verderbliche Möglichkeit, dem innern Leben des Betrachters gegenüber „bestimmender Faktor" zu sein. Auch seelsorgerlich ist die schlimme Wirkung nicht zu unterschätzen, die von schlechten Bauten und Bildwerken ausgegangen ist. Sie haben eine seinsverschließende Art, wie echte religiöse Kunst umgekehrt Sein erschließt; sie vernebeln, verdunkeln, verfälschen. Die Scheinkunst hat keinen geringen Anteil an der modernen Verödung des religiösen Lebens. Ein Bild oder eine Statue, die in der Kirche sich befindet, verfügt eben über eine unheimliche Macht; sie übt sie auf viele Menschen

von der Kindheit bis zum Grab aus und gerade in gesteigerten Augenblicken ihres Erlebens. Ist nicht zu einem großen Teil unsere Scheinkunst schuld daran, daß sich uns die Gestalt des Engels verniedlicht hat oder daß viele kaum mehr um die kraftvolle Größe des heiligen Joseph wissen? Sind nicht durch die Scheinkunst Grundhaltungen des frommen Menschen — das Blicken, das Knieen, das Erheben der Hände — derart verweichlicht worden, daß man die Herbheit echten Frommseins geradezu wieder neu entdecken mußte? Die religiöse Scheinkunst hat eine negative Auslese religiöser Vorbilder bereitgestellt, die, wie die tägliche Erfahrung lehrt, eine verblüffend zahlreiche Nachfolge gefunden haben.

Wo diese schlimmen Folgen vermieden werden, liegt es daran, daß die Wirkung des Machwerkes an einem gewissen Punkt aufhört und statt dessen der Betrachter aus sich zu wirken beginnt. Die Schädlichkeit des Machwerkes ist dann ausgeschaltet und wird von der eigenen Produktivität des Betrachters verdrängt. Die echte religiöse Kunst aber hat die gewaltige Möglichkeit, nicht nur bloßer Ausgangspunkt zu sein, sondern durch ihre Produktivität den Betrachter schöpferisch werden zu lassen. Sie stellt eine positive Auslese von Vorbildern vor Augen. Sie erschließt religiöses Sein, und zwar in bannender Form, die wie mit Feuersglut sich dem empfindungsfähigen Menschen einzuprägen vermag.

Als seinserschließende Kraft ist die religiöse Kunst nicht Zierat und schmückendes Beiwerk, sie hat vielmehr einen innern Bezug zur Erkenntnis des Seins und zur Wahrheit. Die Quelle der christlichen Kunst ist die Offenbarung. Jedes ihrer Werke existiert vor dem Hintergrund der Offenbarung und ist überhaupt erst auf diesem Hintergrund verständlich. Aus diesem Zusammenhang gelöst, sagt das Werk rein aus sich bei weitem nicht mehr all das aus, was es sagen soll. Es ist auf die Mithilfe der Offenbarung angewiesen und ruht gleichsam auf ihrem tragenden Grund auf. Dem Nichtchristen bleibt darum der Gehalt der christlichen Kunst im wesentlichen verborgen, weil er die biblische Offenbarung nicht mitweiß, die das Einzelwerk mitdeutet. Ein Werk der christlichen Kunst steht also nie für sich allein, sondern besitzt in der Offenbarung, in dem Heilsgeschehen, das es ausschnitthaft zeigt, den ihm zugeordneten Lebensraum, aus dem heraus es überhaupt erst ganz verständlich wird. Mit andern Worten: es ist Glied einer religiösen „Welt", und es muß als „Glied" dieser Welt aufgefaßt werden.

Das Werk der christlichen Kunst, selber von der Offenbarung getragen, trägt den Betrachter hinwiederum zur Offenbarung hin. Die Offenbarung in ihrer ganzen Fülle und Tiefe zu erschließen, ist eine Aufgabe, die nur im Zusammenwirken der Völker, der Zeiten und der verschiedenen Erkenntnisweisen geleistet werden kann. Es sind immer wieder neue Wege zur Offenbarung zu gehen, und jeder von ihnen hat etwas Unersetzliches. Wie sinnvoll schließen sich die wechselnden Einsichten vom Wesen Gottes, die z. B. die altchristliche Zeit, das hohe und das späte Mittelalter in ihrer Kunst hatten, zum Kosmos zusammen, wie unersetzlich ist dabei der Beitrag der Germanen oder der Ostkirche! Die Predigt ist ein eigener Weg zur Erschließung der Offenbarung, das betrachtende Gebet ein anderer, die theologische Unterweisung ein weiterer, und alle diese Erkenntnisweisen zusammen machen hinwiederum nicht die christliche Kunst überflüssig, die einen einzigartigen Zugang zur Offenbarung als Möglichkeit in sich schließt. Die Einzigartigkeit erwächst aus der besondern Existenzweise von Kunst. Sie hat die Seinsweise des Sinnbildes und prägt die ahnende und die vergegenwärtigende Sinnbildlichkeit aus. Sie vergegenwärtigt: die Gestalt der Heiligen und die biblischen Geschehnisse ruft sie gleichsam in unsern Raum hinein; sie stellt sie uns als konkretes Leben vor Augen; sie weist nicht nur auf Vergangenes hin, sondern zeigt es als ein vor uns sich vollziehendes Ereignis. Aber sie betrachtet die Vergangenheit nicht einfach von außen, gibt nicht nur ein äußeres Abbild von ihr, sondern nimmt wissend an ihr teil, läßt ihren Sinn durch alle äußern Gegebenheiten durchscheinen; so fesselt sie am Heiligen nicht die tatsächliche Form seines Gesichts usw., sondern sie bildet, um ein Wort von Novatian anzuwenden, Leiber, die sichtbar „zur Unsterblichkeit und zur Auferstehung schreiten und die Kraft des Heiligen Geistes an sich tragen". Solche vom Pneuma durchwalteten Leiber haben die Heiligengestalten auf gotischen Glasfenstern oder auf altchristlichen Mosaiken oder die Vorfahren Christi am Westportal der Kathedrale zu Chartres. Die christliche Kunst müßte um ihres Sinnbildcharakters willen eine Photographie des Lebens Christi verschmähen, wofern sie ihr möglich wäre, die Photographie wäre nur ein Abbild, während die christliche Kunst den Sinn, die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit, die Gottheit in der Menschheit Christi offenkundig machen will.

Aber vermag sie dies? Vor dem Sein Christi muß sie notwendig unzulänglich bleiben. Damit kommen wir zu der zweiten wesentlichen Form der Sinnbildlichkeit: der ahnenden. Die Kunst findet Symbole Gottes und Symbole alles dessen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat. Das Gold der Mosaiken in Ravenna, die Farben gotischer Glasfenster, der Auferstehende von Grünewald, das Laudate Dominum Mozarts oder ein Benediktus von Bruckner lassen uns ahnen, daß es eine Wirklichkeit gibt über die diesseitige hinaus, daß uns eine unvorstellbare Fülle des Lebens er-

wartet. Gott und das ewige Leben, die wesenhaft unsere Vorstellungskraft übersteigen, sucht die christliche Kunst in kühnem, schöpferischem Entwurf, wie fragmentarisch und unzulänglich auch immer, dennoch anschaulich zu machen: im ahnenden Sinnbild, von dem wir unmittelbar wissen, daß es nicht die Sache selbst ist, aber daß es doch an der Sache teilhat.

Wenn man die christliche Kunst im Hinblick auf die Erschließung der Offenbarung ernst nimmt, muß man die höchsten Ansprüche an sie stellen. Das seichte Werk erreicht überhaupt nicht die Sphäre der Sinnbildlichkeit. Das matte Werk vermag nicht Gegenwärtigkeit zu schaffen; es bleibt kraftlos und schattenhaft. Das kitschige Werk aber stellt zwischen Gott und den Menschen einen Ersatzhimmel, einen Ersatzheiligen, ja einen Ersatzchristus, und der billige Ersatz verdeckt den Ausblick auf das wahre Sein. Die echte christliche Kunst aber erschließt die Offenbarung in einer ganz eigenen tiefen und lebendigen Form, so wie die Predigt und die Theologie wieder jeweils ihre eigene Form haben, die Offenbarung zu erschließen. Daraus ergibt sich, daß es für das religiöse Leben nicht gleichgültig ist, ob man der echten oder der scheinhaften christlichen Kunst anhängt. Oder wollen sich die Christen von den Heiden in der Bewertung der Kunst beschämen lassen? Den Griechen war es gewiß, wie sehr das Kunstwerk in den Seelen das Bild der Götter und der kanonischen Menschen zu formen vermag. Darum verwandten sie den höchsten Eifer auf die Schöpfung erhabener Typoi, die als normative Gestalten die Plätze, den heiligen Bezirk, das Theater und die Sportstätten umsäumten und dort ihre stetige wandelnde Wirkung ausübten.

Gegenüber dem geschichtlichen Leben eines Zeitalters ist das Kunstwerk oft kühner Vorausgriff einer neuen Daseinsform, Entwurf von Sein in die Zukunft. So ist auch die religiöse Kunst manchmal nicht einfach Frucht des bestehenden religiösen Lebens, sondern Entwurf einer neuen religiösen Haltung; sie ist nicht ein Zweites, sondern ein Erstes, existiert nicht hinterher, sondern voraus. Eine tiefere Geschichte der christlichen Kunst hätte festzustellen, wie sich religiöses Leben nach „vor-bildlicher" religiöser Kunst geformt hat. Vielleicht würde der Forscher dabei mitunter zu einem seltsamen Ergebnis kommen: daß nämlich in der christlichen Kunst sich bisweilen eine Art des religiösen Lebens darstellt, die in der geschichtlichen Wirklichkeit der christlichen Gemeinschaft bis heute noch nicht ausgeschöpft worden ist, sondern noch der Entdeckung und der Realisierung harrt. Die christliche Kunst hat z. B. eine eigene und, wie mir scheint, einzige Tiefe in der Auslegung des Verhältnisses von Natur und Gnade; sie weiß um den Christen in der Welt und seine Bemühung um die Gestaltung einer gotteswürdigen Welt, weiß um die christliche Ehe oder um die Beziehung von Polis und Ekklesia oder um die christliche Bewährung im Beruf des Kriegers, des Kaufmanns und des Herrschers vielleicht mehr als die theologische Literatur und die Predigt. Vorwiegend von Laien geschaffen, die in der Welt und an ihr das Opus Dei zu vollenden haben, hat sich die christliche Kunst naturgemäß gerade in die Weltaufgabe des Christen versenkt, in den Sinn dieser Erde und ihre heilsgemäßen Ordnungen — Dinge, die für die Theologie oft zurückgetreten sind. Eine solche vorausbildende Kraft hat nur die echte Kunst; der Kitsch ist gerade dadurch charakterisiert, daß er an die öffentliche Meinung und das durchschnittliche Fühlen anknüpft, daß er also immer von heute ist und damit notwendig nie von morgen sein kann. Geschichtlich gesehen, tritt der Kitsch sozusagen auf der Stelle; es wohnt ihm keine produktive, zukunftshaltige Macht inne. Wer also für das schöpferische geschichtliche Leben ist, muß eindeutig für die echte Kunst eintreten.

Wer den Kitsch zu rechtfertigen sucht, fälscht Krankheit und Krisis in Gesundheit um. Kitsch hat es stets nur dann gegeben, wenn eine Gemeinschaft seelisch erkrankt und am Ende war. Eine Periode des Kitsches hat die griechische Geschichte bezeichnenderweise erst im Zeitalter des Aristophanes: man lese seine Verspottung des schwülstigen Dichters in den „Vögeln" (Vers 900 ff.). Ein weiterer Krisenzustand des Empfindens zeigt sich im späten Minnesang, dessen Verfall sich in einem schwärmend-aufgelösten, oft geschmacklosen Fühlen enthüllt. Eine neue Verfälschung des Gefühls bringt jene Welle stilistischer Übersteigerung und Erhitzung, die im Barock durch die europäische Literatur (besonders in Spanien, England und Deutschland) geht. In der Entwicklung des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart mit ihren mannigfachen Verfallserscheinungen der christlichen Kunst treten die gleichen Wesenszüge wie bei den übrigen Perioden einer verkitschten Kunstübung hervor.

Diese geschichtlichen Zusammenhänge sind so deutlich, daß das Paktieren mit minderwertiger christlicher Kunst unverständlich wäre, wenn man es nicht eben wieder geschichtlich verstehen müßte: aus dem gegenreformatorischen Denken, das — oft weit mehr, als gemeinhin bewußt ist — Wertungen und Einstellungen des heutigen Menschen bestimmt. Seit der Gegenreformation vollzieht sich die entschiedene Wendung vom Objekt zum Subjekt; so erklärt es sich aus dem Bestreben, Seelen für die Kirche zurückzugewinnen. Zur Aufrüttelung und Bezauberung der Seelen werden alle Mittel aufgeboten: auch die theatralischen und die sentimentalen. Damit prägt sich ein neues Schema der Besinnung und der Bemühung aus: Seele und Mittel, Subjekt und Beeinflussung des Subjekts —

das sind nun die Grundanliegen geworden, sehr unterschiedlich zu der Haltung des Mittelalters, die man in gleich formelhafter Abkürzung so bestimmen könnte: objektive Darstellung des göttlichen Lebens in einer mehr Gott als dem Betrachter zugewandten Kunst.

Diese echte christliche Kunst ist freilich nicht nur liturgisch gewesen. Neben dem Kultbild gab es das Andachtsbild, so hat Romano Guardini unterschieden[2], und gewiß ist mit dieser ersten grundlegenden Abgrenzung noch nicht alles gesagt: es gibt über diese beiden Formen hinaus noch mehr Grundformen christlicher Kunst. Es gilt, allen diesen rechtmäßigen Formen christlicher Kunst ihre Ehre zu lassen: man darf nicht eine um der andern willen abwerten. Auch die schlichte bäuerliche Kunst vermag echte Opfergabe des Menschen an Gott zu sein. Gegenüber den übereifrigen „Objektivisten", gegenüber einem starren „Liturgismus" tritt Kreitmaier in dem erwähnten Aufsatz mit Recht für die volkstümlichen Formen der christlichen Kunst ein. Nur ist es vom Übel, mit dem Satz: „Es gibt keine absoluten Regeln", jegliches Gebilde, wofern es nur breiteren Kreisen gefällt, gelten zu lassen. Natürlich wird man manchmal über den Wert eines Werkes verschiedener Meinung sein; man wird sich auch oft genug in der Beurteilung seines Wertes nach oben oder nach unten irren. Aber der Irrtum löst den Wahrheitsbegriff nicht auf. Entweder ist also der Satz: „Es gibt keine absoluten Regeln", nur ein Hinweis auf mögliche Fehlurteile und damit banal, oder er folgert aus der Tatsache schwankender Werturteile die Nichtexistenz einer Wertordnung überhaupt und ordnet sich damit dem philosophischen Relativismus ein, dessen Konsequenzen bekannt sind.

Gerade in einer Zeit, da die christliche Kunst so viele Zeichen der Entstellung, der Ermattung und der innern Krisis zeigt, da sie aber auch in gesammelter Bemühung sich schon hoch über die Ratlosigkeit und den Historismus des späten 19. Jahrhunderts und der folgenden Jahrzehnte erhoben hat, gilt es, den niederziehenden Kräften zu wehren und die mit wahrhaft großer Tapferkeit kämpfenden echten Künstler dadurch zu unterstützen, daß man in der christlichen Gemeinde klare Begriffe schafft und daß man ihr bewußt macht, um welche tiefe religiöse Dinge es in der christlichen Kunst geht.

---

[2] Romano Guardini, Kultbild und Andachtsbild (Würzburg 1939).

ÜBER DEN SINN DER CHRISTLICHEN KUNST

Eine Erwiderung

von Josef Kreitmaier S. J.

Ein Schriftsteller von Weltruf hat ein Büchlein geschrieben, in dem er mancherlei mißachtete Dinge verteidigt, wie z. B. den Schundroman und Detektivgeschichten. Ist darin auch manches auf die Spitze getrieben, so leuchten doch verschiedene Wahrheiten auf, die der Kulturmensch allzu leicht vergißt. Wer die beiden Artikel von Heinrich Lützeler (L.) im letzten und in diesem Heft der Zeitschrift gelesen hat, mochte den Eindruck mitnehmen, daß ich in meinen Aufsätzen, gegen die er sich wendet, die Kapitel jenes Büchleins um ein neues: „Verteidigung des Kitsches", vermehrt hätte. Ich habe nur die Lage geschildert, wie sie ist, und daraus gefolgert, daß trotz ihrer Unerfreulichkeit nicht alles Minderwertige in rücksichtslosem und unklugem Eifer ausgerottet werden müsse, daß es vielmehr zu dulden sei, solange nichts Besseres und für das geistliche Leben der Christen Wirksameres an seine Stelle gesetzt werden könne. Gott läßt ja auch sehr vieles zu, was ihm mißfällt — man erinnere sich nur an das Gleichnis vom Unkraut im Weizenacker. „Der Weltgeist ist toleranter, als man denkt", schrieb Goethe in einem Brief vom 12. Mai 1826. Nicht den Kitsch habe ich verteidigt, sondern die Menschen, die bei ihrem ungeschulten Anschauungsvermögen in solchen armseligen Dingen das finden, was sie suchen: eine Brücke zu Gott.

Die Gedanken meines gelehrten und ernstdenkenden Gegners sind unmittelbar theozentrisch, die meinigen unmittelbar anthropozentrisch. Sie erschöpfen sich aber nicht im Menschen, sondern münden in Gott, sind also mittelbar ebenfalls theozentrisch. Gott ist das Erste in der Meinung (primum in intentione), der Mensch das Erste, dem unsere Arbeit und Sorge gilt (primum in executione). L. muß folgerichtig aus meinem oben ausgesprochenen Toleranzgrundsatz die Worte „für das geistliche Leben der Christen Wirksameres" als unwesentlich streichen. Es komme ganz auf das objektive Sein des Gebildes an; die christliche Kunst sei Opfergabe, für die Augen Gottes bestimmt, der eigentliche Gegenstand der christlichen Kunst sei nicht der Mensch, sondern Gott. Der Begriff „l'art pour Dieu", den Ansgar Pöllmann für die Beuroner Kunst geprägt hatte, den ich schon in meinem Buch „Beuroner Kunst" unter die Lupe nahm, taucht wieder auf.

Man wird es dem Jesuiten nicht verargen, wenn

er auf das Grundgesetz des Exerzitienbüchleins verweist, auf die Grundmauern, die den Bau tragen: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unsern Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und dadurch sein Seelenheil zu wirken. Die übrigen Dinge auf Erden aber sind geschaffen des Menschen wegen, und zwar, damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles, für das er geschaffen ist, behilflich seien. Hieraus folgt, daß der Mensch sie insoweit zu gebrauchen habe, als sie ihm zur Erreichung seines Zieles dienen, und daß er sich von ihnen insoweit freimachen muß, als sie ihn daran hindern." Der erste Satz ist unbestritten. Den zweiten Satz über die Aufgabe der Geschöpfe aber werden alle, die den Nachdruck auf das „Sein" legen, als „Ausfluß des modernen Pragmatismus, des gegenreformatorischen Denkens, als Wendung vom Objekt zum Subjekt" empfinden, da die Dinge dieser Welt nicht nach ihrer Seinsart betrachtet werden, sondern nach ihrem religiösen Lebenswert, der Mensch also zum nächsten Maß der Dinge gemacht wird. Aber dieses nächste Maß ist nicht das letzte Maß, denn dieses ist Gott. Für den modernen Pragmatismus ist der Mensch das letzte Maß der Dinge, und darum ist es unzulässig, den modernen Pragmatismus als Wurzel meiner Gedanken hinzustellen.

Gewiß, das Exerzitienbüchlein stammt aus der Zeit der Gegenreformation, aber seine Gedanken sind uralt; der heilige Ignatius hat sie nicht erfunden, sondern übernommen. Enthielten sie einen Glaubensirrtum, dann wäre er längst entdeckt worden. Es ist ein Umriß der richtigen Seinsordnung, die darin besteht, daß das Niedere dem Höheren zu dienen hat. Es wurde zwar schon einmal der Einwand erhoben, es sei ja gar nicht richtig, daß die Dinge der Erde des Menschen wegen geschaffen seien, da es viele gäbe, die in keiner Beziehung zum Menschen stünden. Der Einwand mißkennt aber ganz, daß die irdischen Dinge außer ihrem Nutzwert auch einen Wert für unsern Geist haben mit seinem Naturtrieb, alles Sein zu erforschen, eine Aufgabe, die wir auch in Milliarden von Jahren nicht restlos lösen werden.

Auch die Kunst gehört zu den Dingen dieser Erde. Wenn gesagt wird: Die Kunst ist für Gott, so ist das nur bedingt richtig. Falsch wäre es, wenn der Mensch als Mittelglied übersprungen würde. Wozu sollte denn Gott, der Allmächtige, diese Dinge brauchen? Es wäre doch eine widersinnige Annahme, daß das Stückwerk unserer Wissenschaft dem Allwissenden irgend einen Vorteil brächte. Auch die Kunst ist nur ein unzulänglicher Abglanz der ewigen Herrlichkeit, wertvoll zwar für den Menschen, aber nicht für Gott. Jeder Grashalm, jedes Getreidekörnchen enthält unendlich mehr Schöpferkraft und Weisheit als die erhabenste menschliche Leistung. Der Seinswert menschlicher Werke ist sehr gering; groß erscheinen sie uns nur relativ zu andern Schöpfungen aus Menschenhand. „Gotteswürdig" ist kein Kunstwerk an sich. Richtig ist der Satz: „Die Kunst ist für Gott", wenn wir ihn näher dahin bestimmen: Die Kunst ist zur Ehre Gottes. Das erfordert zunächst eine genaue Untersuchung des Begriffes „Ehre". Es wird sich herausstellen, daß die christliche Kunst ihren Sinn, die Ehre Gottes, nur im Menschen erfüllt.

Ehre wird definiert als „clara cum laude notitia": lobende Anerkennung der Vorzüge eines andern. Diese Definition enthält den Grund der Ehre und den Akt der Ehre. Der Grund (die Vorzüge) liegt in der Person, der die Ehre erwiesen wird, der Akt in dem, der die Ehre erweist. Auf Gott bezogen, müssen wir die innergöttliche von der außergöttlichen Ehre unterscheiden. Die innergöttliche Ehre hat ihren Grund in der unendlichen und vollkommenen Wesenheit Gottes, ihren Akt in dem jubelnden Lobpreis, der innerhalb der Trinität ewig von Person zu Person schwingt. Grund und Akt sind bei Gott eins. Kein Mensch und kein Engel ist imstande, diese innergöttliche Ehre zu mehren, das hieße ja, dem Unendlichen ein Endliches anfügen.

Die außergöttliche Ehre hat ihren Grund ebenfalls in der unendlich vollkommenen Wesenheit Gottes, aber nicht, wie sie in sich ist, denn sie wohnt in „unzugänglichem Licht" und kann nur schlußweise erfaßt werden, sondern wie sie aus der Schöpfung in Natur und Gnade auf uns vernunftbegabte Wesen einstrahlt. Ihren Akt hat die außergöttliche Ehre in unsern Lobpreisungen, Liebes- und Dankbezeigungen.

Die geschaffene Welt, auch die „Schöpfungen" der Menschen, die ja doch wieder auf Gott zurückgehen, sind also das Medium, das Mittel, die Hilfen, um unsere Seelen, sei es durch Gebrauch, oder durch Betrachtung, oder durch Verzicht (Geschöpfe können auch verführen), zum Lob Gottes zu entzünden. Eine andere Möglichkeit, Gottes Ehre zu mehren, gibt es für uns nicht. Alle andern Betrachtungsweisen, mögen sie noch so poetisch sein, sind Vermenschlichung des Göttlichen, ungefährlich, solange man sich dessen bewußt bleibt und keine irrigen Schlüsse daraus zieht.

Die Kunst wird des weiteren von L. als „Opfergabe, für die Augen Gottes bestimmt", gekennzeichnet. Nimmt man das Wort „Opfergabe" im weiteren Sinn, dann mag es für den gläubigen Künstler und allenfalls für den Käufer zutreffen, der sein Geld „opfert", um einer Kirche Kunstwerke zu stiften. Im übrigen aber steht dieser Begriff der Opfergabe durchaus nicht im Bewußtsein der Christen. Im eigentlichen Sinn verstanden, wäre das Wort „Opfergabe" unrichtig. Im Neuen Bunde gibt es nur ein Opfer, und das ist Christus selbst in der heiligen Messe. Die diesen Wesensakt

begleitenden Zeremonien und Künste haben nach den Glaubensquellen, und zwar nicht erst seit der Gegenreformation, menschendienstlichen Charakter. Unsere Opfergaben (im weiteren Sinn) gelten vor Gott nur so viel wie die Gesinnung des Darbietenden. Das Opfer Kains hat er verschmäht, das Opfer Abels angenommen, obwohl dessen Opfergabe „seinsmäßig" kaum wertvoller war. Und das Scherflein der armen Witwe war ihm lieber als das Goldstück des Reichen. So kann auch das Machwerk eines untüchtigen, aber frommen Künstlers — vorausgesetzt, daß er an seiner Untüchtigkeit keinerlei moralische Schuld trägt — Gott wohlgefällig sein, während er das Meisterwerk eines unfrommen Künstlers verachtet. Die Ungeschicklichkeit eines Künstlers als solche kann nie zur Beleidigung Gottes werden, wie an einer Stelle behauptet wird. Selbst Glaubensirrtümer und Verletzungen des Sittengesetzes sind, die bona fides vorausgesetzt, keine Beleidigungen Gottes. Immer wieder steht der Mensch, das Subjektive im Mittelpunkt, so sehr, daß der Herr selbst das Gebot der Nächstenliebe dem der Gottesliebe gleichgestellt, Heil oder Verdammung beim letzten Gericht von der Speisung der Hungrigen usw. abhängig gemacht hat. „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan, das habt ihr mir getan." Selbst die Heilsvermittlung hat Gott in die Hände gebrechlicher Menschen gelegt. So ist denn der Mensch das nächste Maß der Dinge.

Viele Seiten in den Aufsätzen, denen meine Erwiderung gilt, sind vortrefflich, wo etwa die religiöse Kunst in ihrem Sein, ihrer Sinnbildlichkeit, ihrem Ahnungsvermögen, ihrer Vorwegnahme neuer religiöser Haltungen dargestellt wird. Diese Rücksicht auf die Seinshaftigkeit der Kunst ist aber nur die eine Seite unseres Gesamtproblems; sie kann und muß bei ihrer Einschränkung von den verschiedenen Bildungsschichten unseres Volkes und von der größeren oder geringeren Aufnahmefähigkeit für künstlerische Werte absehen. Mir schien demgegenüber eine Betrachtungsweise nicht nach dem Sein, was doch mehr eine akademische Angelegenheit ist, sondern nach dem Wirken der Kunst um so wichtiger und vordringlicher, als heute von sehr ideal gesinnten Christen das Menschliche allzu sehr in den Hintergrund gedrückt, alles von Gott her gesehen und ein Spiritualismus gefördert wird, der das Gleichgewicht zwischen Seele und Leib verschiebt. „Pneumatisch" ist ein Lieblingswort geworden. Daß die christliche Kunst von Gott her auf den Menschen wirkt, ist insofern richtig, als die Verbindung des Kunstwerkes mit dem Akt der Verherrlichung Gottes nur durch Gnade geschieht. Daß Gott diese gnadenhafte Verbindung nur bei wirklichen Kunstwerken herstellt, widerspricht der Erfahrung. L. muß ja selbst zugeben, daß der Geist Gottes weht, wo er will, und daß er sich auch auf eine ärmliche Materie niederlassen kann.

„Die christliche Kunst ist eine Form des Gebetes." Ja und nein. Die Kunstübung, die schaffende und nachschaffende Kunst, kann Gebet sein, wenn die Arbeit in Gebetsmeinung verrichtet wird. Das wurde von mir nie geleugnet, und ich habe die Kunst nicht „zu weit vom Gebet entfernt". Das Kunstwerk selbst ist aber eine leblose Sache, die nicht beten, sondern nur zum Beten anregen kann, sonst wären die Tibetaner mit ihren Gebetsmühlen im Recht. Und wenn ich Sakramente und Gebet als direkte Gnadenmittel nebeneinandergestellt habe, so bedeutet das doch keine Ranggleichstellung. Wenn da „der Schnitt an eine falsche Stelle gelegt" sein soll, dann hat sich schon der Kleine Katechismus des gleichen Vergehens schuldig gemacht. Was L. dazu sagt, rennt offene Türen ein.

Das Mittelalter hat auch in schwindelnder Höhe die kleinsten Bauglieder mit der gleichen Sorgfalt gearbeitet wie die unteren, wo der Beschauer die Einzelheiten abtasten kann. Viele Künstler mögen in der Tat dabei an das Auge Gottes gedacht haben, das alles sieht, andere aber gewiß nicht, da sie nicht einmal davor zurückscheuten, recht obszöne Dinge in solchen Höhen anzubringen, und das in Kathedralen! Im allgemeinen dürfte der Beweggrund dieser Feinarbeit im Berufsethos liegen, dem es unerträglich gewesen wäre, etwas Unfertiges aus der Hand zu lassen, ob es nun gesehen wird oder nicht.

Wenn ich geschrieben hatte: „Es gibt keine absoluten Regeln", so galt das dem besondern Fall, wo jemand eine unfehlbare mechanische Methode, ein gutes Kirchenlied von einem schlechten zu unterscheiden, entdeckt zu haben glaubte. Ich habe ja selbst wiederholt den objektiven Maßstab der Qualität betont, nach dem das Sein eines Kunstwerkes abzuschätzen ist. Wie schwierig aber in zahlreichen Fällen die Anwendung dieses Maßstabes ist, weiß jeder Fachmann. Auch er wird sich, durch spitzfindige Fragen in die Enge getrieben, bisweilen auf sein Gefühl berufen, das andere vielleicht nicht teilen. Immer wieder kann man die Beobachtung machen, daß Ästhetiker, die das Philosophische der Kunst vollkommen beherrschen, einem irgendwie eigenartigen Kunstwerk gegenüber hilflos sind. Ästhetische Gesetze hat uns Gott nicht geoffenbart. Soweit wir sie uns mühsam erarbeitet haben, sind sie von so allgemeiner Natur, daß sie für die Beurteilung der Qualität eines Kunstwerkes nicht viel bedeuten und eine langjährige Erfahrung nicht ersetzen können. — Nach dieser Erklärung dürfte der Vorwurf „philosophischen Relativismus" kaum mehr auf mir lasten.

Nichts lag meinen Aufsätzen ferner, als denen in den Arm zu fallen, die geduldig und unverdrossen, klug und weitherzig daran arbeiten, allen

Kitsch aus Kirche und Haus zu entfernen. Diese Bemühungen werden aber so lange fruchtlos bleiben, als sie sich nur am Rand bewegen und nicht in die Tiefe vorstoßen. Theoderich Kampmann hat in seinem Hochland-Aufsatz (Febr. 1939, S. 396) mit Recht darauf hingewiesen, daß eine Besserung der Verhältnisse nur auf der Grundlage einer Ganzheitsbildung zu erreichen ist. Er warnt davor, diese Aufgabe mit dem Vertrieb gelungener Riemenschneider-Reproduktionen, oder mit gut durchdachten Feierstunden, oder mit Einführung barocker Kirchenlieder lösen zu wollen. Die leise Frage drängt sich allerdings auf, ob eine solche Ganzheitsbildung bei der Masse des Volkes durchführbar ist.

Das Volk ist von Haus aus eklektisch; es sucht das, was ihm gefällt, ohne Rücksicht auf die Zeit seines Entstehens. Dem muß jede kluge Volkserziehung Rechnung tragen. Es wäre unverantwortlich, alle diese einfachen Menschen vom Ideal des Objektiven her zur strengsten Aszese zu nötigen. Selbst das prächtige Volkslied „Sah ein Knab ein Röslein stehn" mußte sich schon eine hochnäsige Ablehnung gefallen lassen, und so Hunderte echter Volks- und Kirchenlieder, in denen sich etwa das verhaßte „Gefühl" regt, oder weil es aus einem Jahrhundert stammt, das man in Bausch und Bogen verachten zu dürfen glaubt. Wie sagt doch der eingangs erwähnte Schriftsteller? — es ist Chesterton[1] —: „Wir sprechen von gewissen Werken als sentimental, was einfach bedeutet, daß sie die bewundernswürdige und wesentliche Eigenschaft des Sentiments besitzen." L. kommt auf den „Marienwalzer" (Maria zu lieben) zurück. Das Lied ist fraglos seinsmäßig von sehr geringem Wert. Ein Walzer ist es aber ganz und gar nicht; vor diesem Vorwurf ist es schon durch das getragene Zeitmaß geschützt, in dem es gesungen wird. Wie man da das Nachbild eines bürgerlichen Tanzvergnügens finden kann, ist mir unfaßlich. Durch ein ungemäßes Tempo kann man auch so herrliche Lieder wie „Lobet den Herren" oder „Ave Maria zart" so verzerren, daß ein Hopsasa daraus wird.

In einem Fall allerdings müßte alles künstlerisch Minderwertige mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden, dann nämlich, wenn es die Religion verfälschte. Mit Stricken müßten die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel gejagt werden, und zwar sofort. Nun gibt L., wie wir schon bemerkt haben, zu, daß der Geist Gottes weht, wie und wo er will, und daß er sich auch auf eine ärmliche Materie niederlassen kann. Um das erklären zu können, glaubt er zwischen auslösendem und bestimmendem Faktor unterscheiden zu müssen. Es kommt aber beim religiösen Bild, auch beim hochkünstlerischen, nur der auslösende Faktor in Frage. Niemals hätte die Kirche Darstellungen Gottes und der Engel in menschlicher Gestalt gestatten dürfen, wenn das christliche Volk einen „wesensmäßigen Bezug" zwischen Bild und Sein der dargestellten reinen Geister fände, denn eine größere Verfälschung des Objektes ist gar nicht denkbar. Umgekehrt wurden im Alten Bund Darstellungen Gottes verboten, weil das primitive Volk geneigt war, eine seinsmäßige Beziehung zwischen Bild und Gott herzustellen. Wir haben noch nicht gehört, daß unser katholisches Volk wegen der vielen süßlichen Bilder den heiligen Joseph als Schwächling, die Mutter Gottes als verweichlicht, die kleine heilige Theresia als schwärmerisches Pensionsmädchen im Bewußtsein trage.

War nun die Religion unserer Väter und Großväter, die an so vielen unkünstlerischen Dingen Trost und Erbauung fanden, wirklich so unecht, wie uns so manche „damnatores temporis acti" glauben machen möchten? Oder spielten diese Dinge nur an der Oberfläche eines tieferen Grundes? Verschiedene Zeiten und Völker haben verschiedene äußere Formen der Religiosität hervorgebracht. Soll nur der hieratische Ernst, den die Gebilde des ersten Jahrtausends zur Schau tragen, vor Gott bestehen? War die Marienverehrung eines heiligen Petrus Canisius unecht, weil sein Marienlob „unsicher wortreich und weich klingt"[2], oder die des Benediktiners Anselm Schubiger, eines namhaften Erforschers mittelalterlicher Musik, weil er das Lied „Es blüht der Blumen eine" auf dem Gewissen hat, oder die Religion der Millionen, die durch solche Klänge „verführt" wurden?

Wir dürfen die Form nicht überschätzen; sie ist in erster Linie eine Angelegenheit der Kultur, nicht der Religion. Es kommt auf das Sinnbildhafte an. Darüber hat L. sehr Schönes gesagt. Doch könnte ich seiner Meinung nicht beipflichten, daß das seichte Werk die Sphäre der Sinnbildlichkeit nicht erreicht. Dagegen spricht jede Erfahrung. Einen „Ersatzhimmel" bietet nicht nur der Kitsch; auch die höchste Kunst bringt es nicht weiter als zum Ersatzhimmel. Wenn irgend eine Kirchenmusik die Kennzeichnung „seicht" verdient, dann war es die der Kempter, Drobisch, Brosig, Führer aus dem vorigen Jahrhundert. Über sie schreibt der bekannte Universitätsprofessor Theodor Kroyer, einer der namhaftesten deutschen Musikgelehrten, in seiner Rheinberger-Biographie, solche Musik entspreche zwar nicht dem Ideal objektiver Kirchenmusik, obwohl sie keineswegs so ganz ohne Beispiel aus dem 16. Jahrhundert sei; ihre Tendenz sei entschieden volkstümlich: Kürze, Sanglichkeit, Leichtfaßlichkeit. „Diese ‚heillose' Kirchenmusik

[1] Verteidigung des Unsinns, der Demut, des Schundromans und anderer mißachteter Dinge. Leipzig 1917.

[2] So L. in seiner Besprechung des Heiliggeistbuches von Schreyer, Köln. Volksztg. 25. Dez. 1940.

unserer Großeltern — man muß sie nur in rechter Weise hören —, was ist das für ein schlichtes, helles, frohmütiges Lobsingen! Welche Kindlichkeit, welche Kraft im Schwachen! Ein Beten in Schönheit, ohne Arg, voll Zuversicht!" Das Volk hatte also die Sinnbildlichkeit dieser Musik sehr wohl erfaßt, oder vielmehr erfühlt, denn es liegt kein Denkprozeß zu Grunde, der heute alles Volksmäßige so dicht in Nebel hüllt. Ist das „Heroisch-Unzulängliche" so sehr viel besser als das Kindlich-Unzulängliche?

Rudolf Schwarz, ein Künstler, der über jedem Verdacht steht, kitschige Dinge zu lieben, einer der wenigen, die die ganze Schwere des Problems begriffen haben, der schmerzlich mit dem Widerspruch zwischen Sein und Wirken der Kunst ringt und glutvolle Seiten darüber geschrieben hat, fragt in seinem Buch „Gottesdienst": „Haben sie nun Sinn, diese Formen, mit denen man das beinahe Unsagbare ausdrücken kann, die aber nur mehr die beruflichen Kenner verstehen? Wir alle fühlen das Heimweh.... Ist nicht das betende Volk immer im Recht, und sind wir, die Gebildeten, nicht immer auch die Verkehrten, die Unrechten, die Herzlosen?... Seien wir ehrlich: das Volk verlangt nicht nach dem, was wir mit pathetischem Beiklang die Kunst nennen, es braucht sie nicht, oder doch nicht zuerst. Es braucht Bilder und Zeichen, die zum Herzen sprechen, nach Kunst verlangt es wohl kaum, nicht an dieser Stelle. Die Gebildeten führen schon lange ihren Kampf gegen den frommen Kitsch der Devotionalien, aber die Ergebnisse sind fraglich, und oft bricht das, was man bekämpfte, gerade dort mit unbändiger Lebenskraft wieder hervor, wo das Feld gejätet und ausgebrannt war und wo man sich zum Kriegszug in Vereinen und Gesellschaften zusammentat. Das muß doch wohl seinen Grund haben. Ob vielleicht das, was man ausrotten wollte, gerade die ewig flutende Bildkraft des Volkes ist, die ohne verwickelte und vielleicht auch fragliche Ansprüche ganz einfach in Bildern hervorbricht, die nichts anderes sein wollen als Worte einer alltäglichen Sprache?... Vielleicht wäre es besser, statt sie wegen ihrer stammelnden Sprache zu verfolgen, diese rührenden Zeichen in dem ernst zu nehmen, was ihnen ernst ist, sie entgegenzunehmen als die Phainomena des Heiligen, wie es im wirklichen Volke wirkt. Wir könnten lernen von den bescheidenen Dingen, die man in den billigen Läden und an den Wallfahrtsorten verkauft und die das Volk zärtlich aufbewahrt als liebe Andenken an Gottes zärtliche Gnaden, und wir könnten bei ihnen manches entdecken, was uns unsere abgesonderte Innerlichkeit nicht liefert.... Die kirchliche Kunst sollte von der ‚Kunst', dem ästhetischen Anspruch, gereinigt und sachlich, das ist: fromme und heilige Leistung, werden, und ich meinte, das Volk sei dieser Sachlichkeit viel treuer geblieben als wir; es hat den Begriff des ‚Liturgischen' lebendig interpretiert."

Die Seinstheorie der christlichen Kunst, zu der sich L. bekennt, muß folgerichtig wirkungsvollen, aber künstlerisch unbedeutenden Erzeugnissen gegenüber intolerant sein; die Theorie der Lebenswerte muß manches mit in Kauf nehmen, was Augen und Ohren gestrenger Ästheten beleidigt. Vielleicht einigen wir uns in dem Satz, den Goethe mit der Weisheit des Alters in dem bereits erwähnten Brief niedergeschrieben hat: „Glücklicherweise bleibt uns stets die Überzeugung, daß gar vieles nebeneinander bestehen kann, was sich gern wechselseitig verdrängen möchte."

ÜBER DEN FORTSCHRITT IN DER PHILOSOPHIE

Von Paul Simon

Während des Weltkrieges hat ein amerikanischer Schriftsteller (Santayana) die Worte niedergeschrieben: „Dieser Krieg wird den Glauben an den Fortschritt endgültig zerstören." Wie ganz anders klingt das Wort, das Kant in einer Rezension von Herders „Ideen" aussprach: „Die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung desselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir der Absicht der Vorsehung gemäß unsere Bestrebungen zu richten haben." Ob der sehr kluge Amerikaner recht behalten hat, will ich nicht entscheiden. Jedenfalls hat er mit seiner Voraussetzung recht, daß Fortschritt ein Mythos geworden war, an den das 19. und das beginnende 20. Jahrhundert mit Inbrunst geglaubt hat. Dieser Glaube ist vielleicht noch nicht zerstört. Aber wir wollen ehrlich sein: es gab vieles im 19. Jahrhundert, was den Menschen allzu leicht zu diesem Glauben verleiten konnte. — Der Gebrauch des Wortes „Fortschritt" fußt wie all unser Sprechen auf einem Bild, und zwar dem naheliegenden vom menschlichen Schreiten in den Raum hinein. Wer einen Spaziergang macht, schreitet fort, solange er sich weiterbewegt; aber nur dann, wenn er ein Ziel hat, wird er nach einiger Zeit auch einen „Fortschritt" gemacht haben. Denn das Gehen ohne Ziel bezeichnet man nach dem uns geläufigen Gebrauch des Begriffes nicht als Fortschritt. Es gibt viele andere Bewegungen in der Natur, die uns den Sinngehalt des Wortes „Fortschritt" ver-

deutlichen. Da ist das Wachstum der natürlichen Lebewesen, das uns in gewissen Augenblicken als ein Aufstieg erscheint, allerdings nur in Hinblick auf ein vorgestelltes Ideal. Wäre das menschliche Leben und jedes andere Leben in sich wertlos und — wie es etwa ein starrer Buddhismus predigt — der Tod wertvoller als das Leben, so wäre das Wachstum des Menschen kein Fortschritt, sondern eher ein Rückschritt, und der Fortschritt würde beginnen, wenn der alternde Mensch mit Sicherheit dem Grab zuwankt. Von der Zeit, die nie stillsteht, kann man nicht sagen, daß die eine einen Fortschritt gegenüber der andern bedeute. Die „Lobredner der Vergangenheit" wollen nicht die Zeit glücklich preisen, sondern den Inhalt, die Menschen und die Einrichtungen irgend einer Zeitspanne, also das, was die Zeit ausfüllt.

Es ist in Wirklichkeit ein Wertmaßstab, der den Bedeutungsgehalt des Wortes Fortschritt bestimmt. Weil wir den Apfel als das Ziel des Lebensvorganges im Apfelbaum betrachten, sehen wir den mit Früchten behangenen Baum trotz der Märchen-Schönheit des mit Blüten übersäten Gewächses als einen Fortschritt an. Aber es könnte sein, daß ein Mensch, der die Frucht nie kennen lernt, die Blüte des Baumes mit ihrem Schönheitswert höher schätzt als die Frucht. Wer den Fortschritt einer zeitlich gebundenen Entwicklung, eines Lebensvorganges oder geschichtlicher Vorgänge beurteilen will, muß das Ganze kennen. Auf welchen Lebensgebieten gibt es nun Fortschritt? Es wäre ein berückender Gedanke, wenn das ganze menschliche Leben in seiner vollen Breite einer großen Bedeutung zustrebte, wie Kant aus der Französischen Revolution (!) ablesen zu können glaubte.

Es hat eine Zeit gegeben, und sie liegt noch nicht sehr weit zurück, in der die Masse der Menschen zu glauben anfing, die Menschheit habe sich tatsächlich aus niedersten Anfängen immer höher entwickelt und werde in einem Fortschritt, der unaufhaltsam sei, zu immer vollkommenerer Gestalt, zu paradiesischen Zuständen und zu unverlierbarem Glück gelangen. Dem Begriff des Fortschrittes kam glücklicherweise der Begriff der „Entwicklung" zu Hilfe, und dieses so harmlose Wort „entwikkeln" wurde wie durch einen magischen Vorgang zu einem metaphysischen Zauberwort. Die Menschen können aber unmöglich grundlos zu solchen Anschauungen gekommen sein. Vielmehr müssen gewisse allgemeine Erlebnisse starker Art den Menschen von der Möglichkeit eines unaufhaltsamen Aufstieges überzeugt haben. Dieses Erlebnis ist zweifellos in den offensichtlichen Fortschritten der Technik und Naturwissenschaft zu finden. Über diese Dinge ist so oft geschrieben, daß es sich nicht lohnt, noch etwas hinzuzufügen. Die wichtigste Tatsache ist die, daß jeder einzelne Mensch des 19. Jahrhunderts unmittelbar in seinem Leben diesen Fortschritt fühlen mußte. Natürlich handelt es sich auch hier um einen an einem Wert meßbaren Fortschritt. Der Arbeiter hat nicht von vornherein die Überzeugung gehabt, daß die Maschine eine Besserung in seinem Leben bedeute, wie die erste Gegenwehr im vergangenen Jahrhundert beweist. Ob die Maschine unbedingt einen Fortschritt bedeutet, ist hier nicht zu entscheiden. Jedenfalls arbeitete sie schneller, müheloser, in vielen Fällen auch genauer als die Menschen und nicht nur so viel wie einer, sondern wie Tausende von Menschen. Der Maßstab, der den Fortschritt anzeigt, liegt also nicht in dem besondern Glück oder der sittlichen Vollkommenheit eines Menschen oder einer Menschenklasse, die hie und da von Enthusiasten gesehen wurde, sondern in der Leistung der Maschine für den Wirtschaftsnutzen dieser oder jener Menschen. Nun nahm aber das ganze Volk teil an den Fortschritten der Technik im allgemeinen. Dazu gehört ja nicht nur die Maschine, sondern alles, was überhaupt mit der Technisierung des Zeitalters zusammenhängt, die Schnelligkeit der Beförderung, die Nachrichtenübermittlung, die Möglichkeit der Teilnahme aller Menschen an vielen sonst unzugänglichen Kulturgütern usw.

Besonders auffallend mußte dem schlichten Menschen die Erweiterung des Wissens auf allen Gebieten erscheinen. Der Begriff „Forschung", der im Zeitalter der Entdeckung einen berückenden Klang gehabt haben muß, gewann im 19. Jahrhundert einen besonders eindrucksvollen Inhalt, da ein Heer von fleißigen Suchern in entsagungsvoller Arbeit alles erforschte, was sich in dieser Welt erforschen läßt, sowohl den Lauf, den Bau und die Bestandteile der aus unermeßlicher Ferne zu uns herüberleuchtenden Sterne, wie die dem Auge ewig unsichtbaren Bewegungen im allerkleinsten Teile der Körperwelt, im Atom; die vergangenen Jahrtausende bis hinein in den vor aller Zeitrechnung liegenden Aufbau der Welt wie auch nebensächliche ortsgeschichtliche Tatsachen. Natürlich mußte auf den Laien besonders die Erweiterung des naturwissenschaftlichen Wissens wirken, da eben dieses Wissen sich zum Teil immer wieder in Technik umsetzte und immer neue Hoffnungen für die Zukunft erweckte.

Aber worin bestand der Fortschritt? Oder wie war er zu messen? Der Glaube an den Fortschritt hat sich in der Geistesgeschichte des Abendlandes langsam vorbereitet, bis er im 19. Jahrhundert vorherrschende Gestalt gewann. Voraufgehen mußte ein neues Vertrauen auf die Kräfte der Vernunft, ein unbegrenztes Staunen über die Zuverlässigkeit des mathematischen Denkens, ein plötzliches Durchstoßen der dem abendländischen Schauen gesetzten Schranken in den Entdeckungen und ein zunächst

naives Bekanntwerden mit Kulturen, die wesensverschieden waren von der christlichen des Abendlandes. Deshalb setzen auch gewisse Forscher für die Jahre 1680—1715, d. h. die Zeit, in der die Öffentlichkeit weithin mit außereuropäischen Kulturen bekannt wurde, die Krise des europäischen Gewissens[1] an, d. h. den endgültigen Durchbruch des Geistes, der im 18. Jahrhundert die Enzyklopädisten auf den Plan rief und im 19. Jahrhundert zugleich mit der neuen Entdeckung der Maschine das ganze Leben umgestaltete. Vom Wesen und den dem Wesen des Menschen angemessenen Idealen aus gesehen eignet dem Wissen ein hoher Wert, und darum ist auch jede echte Wissensvermehrung wertvoll. Das Wissen hat die besondere Eigenschaft, den Menschen sich seiner Kraft bewußt werden zu lassen. So ist es geeignet, den Menschen in seiner eigenen Wertschätzung ganz besonders zu erhöhen und anderseits ihn gerade das Wissen hoch schätzen zu lassen, das ihm gestattet, über die Welt und die Dinge zu herrschen. Hier droht eine besondere Gefahr der Überschätzung, die den Fortschritt im Wissen in einen „Glauben" an den Fortschritt verwandelt, d. h. in die feste Überzeugung, daß dem Menschen kein Geheimnis verborgen bleiben könne und nichts mehr unmöglich sein werde. Man kann ruhig behaupten, daß diese Überzeugung in der Menschheit sich fest verwurzelte genau zu der Zeit, als die Wissenschaft anfing, vor diesem Glauben zu warnen.

Die Wissenschaft selbst hatte solche Wissenszweige, in denen der Fortschritt nicht so unmittelbar sichtbar wurde, an die Seite gedrängt. Mußten nicht die Geisteswissenschaften, um ein ganz allgemeines, aber verständliches Wort zu gebrauchen, ihre Daseinsberechtigung durch möglichst viel Sammeleifer beweisen? Aber besteht wirklich der Nutzen etwa der Geschichte darin, daß man alles, was geschehen ist, bis auf Zeit und Raum genau festgestellt hat? Oder besteht die Bedeutung der Literaturwissenschaft für ein Volk darin, daß dort säuberlich jeder Verfasser eines Gedichtes aufgezeichnet wird? Und doch scheint es manchmal so, als ob diese Anschauung selbstverständlich wäre. Und welche Stelle nimmt die Philosophie dann ein? Hat sie auch Fortschritte gemacht seit den Anfängen der europäischen Kultur, oder ist sie nicht vielmehr ein völlig aussichtsloses Unternehmen, dessen Daseinsberechtigung mit Recht angezweifelt wird? Vielleicht hat man noch im 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts in einer gewissen Fortschrittsseligkeit an einen Fortschritt in der Philosophie geglaubt. Wenn es wahr ist, was Kant schreibt: „Die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes im ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten", so müßte es eigentlich auch einen Fortschritt in der Philosophie geben. Daß nach Zeiten großer Anspannungen Zeiten des Stillstandes und des Niederganges kommen, würde dagegen nichts bedeuten. Freilich die Alltagsmeinung vom Fortschritt übersieht vollkommen, daß der gradlinige Aufstieg der Naturwissenschaft und Technik einen kleinen Zeitraum umfaßt, daß in den vergangenen Jahrhunderten auch Fertigkeiten von großer Bedeutung völlig in Vergessenheit gerieten, und daß im Lauf der Geschichte hohe Bildungsstufen barbarischen Zuständen Platz machen mußten. Die Meinung vom gradlinig unaufhaltsamen Aufstieg ist die Frucht einer verhältnismäßig sehr kurzen Erfahrung der Menschheit.

Die Frage nach dem Fortschritt in der Philosophie hätte man zu verschiedenen Zeiten verschieden beantwortet. Vor etwa vierzig Jahren hätte höchstwahrscheinlich die Antwort gelautet, lediglich die Psychologie habe einen sichtbaren Fortschritt zu verzeichnen. Sie sei durch neue Methoden (Experiment!) zu einer exakten Wissenschaft geworden, und es beständen die schönsten Aussichten, daß man das Seelenleben des Menschen in Kürze mit einigen Formeln beherrschen werde. Dagegen sei der Zweig der Philosophie, den vielleicht einige als den wichtigsten anzusehen geneigt seien, die Metaphysik, ein völlig aussichtsloses Unterfangen. Zu Beginn des gewaltigsten Aufschwunges, den die Philosophie in der Neuzeit genommen hat, erklärte Kant von der Logik, daß sie seit dem Aristoteles „keinen Schritt rückwärts habe tun dürfen", und anderseits „daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts habe tun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint". Würde man heute die Frage nach dem Fortschritt der Philosophie stellen, so würde eine Reihe von Philosophen sicher von der Logik sagen, daß sie bedeutende Fortschritte gemacht habe[2], dagegen würde das Urteil bezüglich der Psychologie erheblich zurückhaltender lauten. Das Urteil über den Fortschritt in der Philosophie hängt also nicht allein von einer kühlen Betrachtung dieser Wissenschaften ab. Indes wird man sagen, daß der Gang der Philosophie durch die Jahrhunderte ja leicht zu überschauen ist, und daß diese Gesamtschau doch bedenklich stimmen müsse. Da sehen wir ähnlich wie in der Dichtung einige Zeiten voll herrlichster Kraftentfaltung und überragender Gestalten. Aber diesen Gipfeln folgen dann Täler von ungeheurer Ausdehnung. Gewiß, der Mensch wird, um diese Analogie weiterzuführen, auch bezüglich der Dichtung von der Gegenwart lieber absehen und zunächst die Blüteperioden der vergangenen Jahrhunderte gern be-

[1] Vgl. Paul Hazard, La Crise de la Conscience européenne (1680—1715) (Paris 1935).

[2] Auch im Mittelalter. Vgl. Ernest Moody, The Logic of William of Ockham (London 1935).

jahen, aber nicht ebenso gern zugeben, daß wir augenblicklich wieder einen langen Weg durch das Tal machen. Wer könnte auch behaupten oder gar beweisen, daß die gegenwärtige Literatur späteren Geschlechtern nur als ein sanft verklingender Abgesang der klassischen Blütezeit erscheinen wird? Wir wollen bescheiden sein und freilich mit einigem Zögern zugeben, daß man unsere gegenwärtige Literatur künftig alles in allem nicht über Schiller und Goethe stellen wird. In der Philosophie, das ist nicht zu leugnen, war die Blütezeit der Antike nur kurz, und sie endete in vielen Schulen und endlosem Gerede. Ja, es dauerte grausam lange, bis wirklich in der abendländischen Menschheit eine neue metaphysische Begeisterung lebendig wurde. Diese zweite Blüteperiode der abendländischen Philosophie wird von vielen noch nicht einmal anerkannt, und es galt vor 100 Jahren noch als wissenschaftlich, wenn man in der Geschichte der Philosophie das Mittelalter nur als Abwandlung der antiken Philosophie behandelte. Überschlägt man das Mittelalter — nach unserer Ansicht sehr zu Unrecht, — so kommt das betrübliche Ergebnis heraus, daß von der Zeit Platons und Aristoteles' an die Philosophie einen sehr, sehr langen Alltag erlebte, bis ihr wieder in der Zeit des Idealismus ein neuer Festtag beschieden wurde, es sei denn, daß man schon die Anfänge der neuzeitlichen Philosophie, Descartes und seine Nachfolger, als einen Höhepunkt rechnet. Nach dem neuen Frühling, den die Philosophie im Idealismus erlebte, kam sehr bald und sehr gründlich das Absterben aller Liebe zu ihr. Wir freuen uns schon der Anzeichen, die beweisen, daß die Philosophie heute wieder neue Freunde gewinnt. Es ist bezeichnend, daß nach dem Weltkrieg wieder Metaphysik möglich wurde, ja daß von der Naturwissenschaft selbt der Antrieb zu neuer metaphysischer Besinnung ausging. Ob damit schon ein Aufschwung der Philosophie gesichert war, wird die Geschichte entscheiden.

Sieht man die Gipfel in der Philosophie, so darf man nicht vergessen, daß nicht nur die Berge, sondern auch die Täler ihre Bedeutung haben. Auch das Philosophieren der Jünger ist notwendig, um der Philosophie des Meisters Raum und Geltung zu verschaffen. Von Kant steht in dem Goethe-Schillerschen Epigramm zu lesen: „wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun"; nicht nur zur Zeit, da die Könige leben, sondern auch noch etliche Jahrhunderte nachher, wie man sieht. Doch man kann die Geschichte der Philosophie nicht nur so äußerlich betrachten, sondern wird sie auch von der inhaltlichen Seite sehen müssen. Und da kommt wiederum ein überraschender Anblick, der zu denken gibt, nämlich die Tatsache, daß ihre Fragen anscheinend immer dieselben sind, daß auch ihre Lösungen zwar verschieden lauten, sich aber doch in einem gewissen Rhythmus abzuwechseln scheinen. Im vergangenen Jahrhundert hat ein auch heute noch lesenswertes Buch die Geschichte der Philosophie zurückgeführt auf den ewigen Kampf zwischen Platonismus und Aristotelismus[3]. Das würde bedeuten, daß einmal zwei große Philosophen, Platon und Aristoteles, die Probleme und ihre möglichen Lösungen erfaßt haben, und daß die nachfolgenden Philosophen trotz aller Bemühungen über diese Fassungen und Lösungen nicht hinausgekommen sind; oder daß man es unternehmen kann, die Grundfragen der abendländischen Metaphysik auf eine bestimmte Anzahl festzulegen. Wenn diese Themen immer von neuem abgewandelt werden und die Lösungen typische sind, so liegt der Zweifel an dem Fortschritt der Philosophie sehr nahe.

Dazu kommt, daß jeder Philosophiebeflissene mit der Geschichte der Philosophie beginnt und versucht, zu Platon, vielleicht auch zu Aristoteles in die Lehre zu gehen. Ein Philosoph, dem die griechische Philosophie unbekannt wäre, würde in unsern Augen einen unersetzlichen Mangel aufweisen. Aber hat man je im Ernst angenommen, daß alle Physiker von heute zunächst die antike Physik studiert haben? Wieviel Physiker mögen überhaupt von der griechischen Physik etwas wissen? Man könnte sogar der Meinung sein, daß diese Methode dem Studium der Naturwissenschaft abträglich wäre.

Vielleicht ist also die Philosophie nur ein Spiel des Geistes, dem es nicht darauf ankommt, bestimmte Ergebnisse zu erreichen. Dann ist die Frage nach dem Fortschritt in der Philosophie überflüssig. Freilich liegt dann für den Menschen die Versuchung nahe, auf diese Akrobatik des Geistes zu verzichten, da man den Geist auch an andern Dingen schulen kann. Wer Mathematik studiert, übt seinen Geist in einem Bereich, in dem es auf sauberstes Denken ankommt. Warum also der Umweg über die Philosophie?

Ein schlimmeres Verhängnis liegt darin, daß zudem die Philosophen sich offenbar gar nicht einig sind über das, was Philosophie eigentlich ist. Ganz gewiß ist sie nicht eine Wissenschaft in dem Sinn, den wir heute zumeist mit dem Begriff Wissenschaft verbinden. Eine ständige Erweiterung des Wissens, wie die Naturwissenschaft sie vorzeichnet, kann die Philosophie kaum aufweisen. Wenn sie in diesem Sinn keine Wissenschaft ist, so könnte jemand vermuten, daß sie auf den Namen Wissenschaft keinen Anspruch erhebt, sondern am ehesten mit der Kunst zu vergleichen ist. Sie mag eine Art Dichtung sein, eine originale Weltansicht, notwendiger Ausdruck der schaffenden menschlichen Phan-

[3] Heinrich von Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus (Göttingen 1862—1875).

tasie, die über die gesetzten Grenzen der gegebenen Welt hinausdrängt.

Dagegen spricht, daß die Philosophen durchaus nicht glauben, Dichter zu sein, vielmehr den Anspruch erheben, die wichtigsten Voraussetzungen für wissenschaftliches Arbeiten überhaupt und außerdem die wichtigsten Anliegen der Menschheit zu behandeln. Was die Voraussetzungen für das wissenschaftliche Arbeiten angeht, so ist da zunächst die Logik als eine Art Methodenlehre. Die Logik ist zwar nicht die Voraussetzung alles richtigen Denkens im konkreten Sinn, insofern als jedermann zunächst Logik studieren müßte, um richtig denken zu können. Aber trotzdem ist die Logik mitnichten überflüssig, nicht nur als wissenschaftliche Besinnung auf vorwissenschaftlich angewandte Regeln, sondern auch als eigentliche Methodenlehre für alle, die wissenschaftlich arbeiten wollen, und es wäre in vielen Fällen gut, wenn diejenigen, die Schlußfolgerungen aus wissenschaftlichen Sätzen zu ziehen sich anschicken, das Kapitel über die Möglichkeiten der Schlußfolgerungen und ihren logischen Wert beherzigten und vor allem anzuwenden wüßten. Wieweit die Logik Fortschritte machen kann, läßt sich schon aus diesen wenigen Sätzen ersehen. Sie war zu allen Zeiten die Grundlage wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens, bei den Griechen genau so wie bei uns heute, wie seit Jahrtausenden das Brot den Grundbestandteil der menschlichen Nahrung bildet und immer bilden wird. Deshalb wird auch Aristoteles stets seinen Ehrenplatz behalten, weil er zum ersten Mal, wenigstens soweit unsere Überlieferung reicht, das System der Logik wirklich formuliert hat. Indes die Logik wird man noch gelten lassen, wenn man auch in ihr eine mehr allgemein wissenschaftliche als besondere philosophische Angelegenheit erblickt. Philosophie ist für die meisten ein System von Fragen, die sich alle auf Gegenstände beziehen, die bestimmt außerhalb jeglicher Erfahrung liegen. Physik, Botanik, Chemie, Medizin, Geschichte, wie die Wissenschaften auch heißen mögen, sie haben alle einen sicher bestimmbaren Gegenstand im Auge. Der Biologe fragt nicht, warum es überhaupt Leben gibt. Der Mediziner forscht nicht nach dem, was aus dem Menschen nach seinem Tod etwa werden kann. Für den Physiker ist es kein Problem, was Materie im Gegensatz zum Geist sei.

Aber warum stellt der Mensch Fragen, die über seinen Erfahrungsbereich hinausgreifen? Oder warum *muß* er solche Fragen stellen? Sicher ist, daß zu allen Zeiten diese Fragen gestellt wurden, und daß selbst ihre hartnäckigste Ablehnung in einer höchst einseitigen Beantwortung dieser Fragen endet. Allerdings lassen sich die Antworten auf eine bestimmte Anzahl von Typen zurückführen, wenn es sich um die letzten Fragen nach der Sinndeutung des Menschenlebens und des Daseins von Welt und Mensch handelt, und deshalb kann man auch behaupten, daß jede wirklich philosophische Antwort auf eine große Frage schon einmal dagewesen ist. Vielleicht schließt man daraus, daß es also wirklich keinen Fortschritt in der Philosophie gibt. Darauf müßte man antworten, daß es in der Tat einen Fortschritt wie in den Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts in der Philosophie nicht geben kann. Wohl aber kann und muß es etwas ganz anderes in der Philosophie geben, nämlich die stets neue Bewältigung der Fragen und Rätsel in jedem besondern Zeitalter. Ist es nicht überhaupt so, daß bezüglich der letzten Grundlagen des Menschenlebens Fortschritte, wie sie das 19. Jahrhundert auf einem Teilgebiet erlebte, gar nicht möglich sind? Niemand wird behaupten, daß die Erziehung des Menschen in der Jetztzeit gegenüber der Erziehung im Zeitalter der Griechen genau so fortgeschritten sei wie etwa die Beleuchtungstechnik. Und doch ist die Frage der Erziehung des Menschen tausendmal wichtiger als die Beleuchtung der Wohnungen. Gewiß haben die Medizin und die Nahrungsmittelchemie erstaunliche Fortschritte zu verzeichnen. Aber weder die eine noch die andere hat an die Stelle des Brotes ein anderes Hauptnahrungsmittel gesetzt. Mögen unsere modernen Mühlen viel feiner mahlen können, so ist es doch fraglich, ob das Brot, das wir heute bei der verfeinerten Technik essen, wesentlich oder überhaupt besser ist als das unserer Vorfahren, denen diese Technik unbekannt war. Die sogenannten wissenschaftlichen Methoden, die zu so fruchtbaren Ergebnissen geführt haben, sind in einem gewissen Sinn auch das Verhängnis des Menschen. Sein Glaube an die Wirksamkeit dieser Methoden läßt ihn blind werden gegenüber den Gegenständen, denen diese Methoden nicht beikommen. Auch die schönsten Werkzeuge tragen uns nicht über den Abgrund hinweg, der zwischen der Welt und dem Absoluten klafft. Aber das ständige Sammeln von Steinchen, die einmal zu einem Mosaik zusammengesetzt werden sollen, läßt die Menschen vergessen, daß es hinter diesem Mosaik noch das große Ganze gibt, dessen Wesen und Sinn ein echtes Menschheitsproblem ist. Es hat Zeiten gegeben, in denen die Menschen es für wertvoll hielten, sich vom Getriebe der Welt fernzuhalten, um diesen Fragen nachzusinnen. Voraussetzung aber war, daß sie vom Lärm der Welt verschont blieben, weil nur in der Stille Antworten auf diese Fragen reifen. Wenn aber das Fieber der Ungeduld und des Rufens nach dem Fortschritt alle erfaßt hat, wie sollen dann diese Fragen noch beantwortet werden? Ist es nicht bezeichnend für den Ausgang des 19. Jahrhunderts, daß zugleich mit dem sich immer mehr verbreitenden Glauben an den Fortschritt der Niedergang der Philosophie

offenbar wurde? Wer wagte überhaupt noch, eine Frage als wissenschaftlich zuzulassen, die über das Erfahrbare hinausreichte?

Man sage nicht, daß diese Fragen gleichgültig sind, denn wenn es diese Fragen nach dem Absoluten gibt, so stehen sie auch in ständiger Wechselbeziehung zu allen andern Lebensfragen des Menschen. Und dann ist es mit diesen metaphysischen Fragen — denn das sind die eigentlich philosophischen — ähnlich wie mit den Fundamenten der Häuser. Bei der Beurteilung der baulichen Schönheit ebenso wie der Brauchbarkeit eines Hauses sieht man von den Fundamenten meist ab, und es gibt viele Menschen, die von deren „fundamentalen" Bedeutung keine Ahnung haben. Werden deshalb die Fundamente weniger wichtig, weil in jeder Stadt nur die wenigen Bauleute diese Grundlage des Hausbaues kennen und mit Bedacht prüfen?

Indes, wird man sagen, was nützt es, wenn die Philosophie gar keine Fortschritte macht, wenn man die alten Fragen immer von neuem durchspricht und nie zu Lösungen kommt, die den wechselnden Verhältnissen angepaßt sind; ja wenn eigentlich der Irrtum in der Philosophie heimischer ist als die anerkannte unbezweifelbare Wahrheit? Denn wenn in jedem Zeitalter die philosophischen Meinungen gegeneinander stehen, und zwar einander entgegengesetzt sind, so muß es nach einem der Hauptsätze der Philosophie sich um Wahrheit und Irrtum handeln, und das hieße, daß der Irrtum vor der Menschheit genau so betont dasteht wie die Wahrheit. Und ist es nicht wirklich in jedem Zeitalter so gewesen? Ja man kann sogar behaupten, daß bei einem Überwiegen eines bestimmten Typus der Weltdeutung die noch möglichen entgegengesetzten Deutungen wie Schattenbilder das Hauptbild umgeben. Indes wäre es eine allzu laienhafte Ansicht, zu glauben, daß die wirklichen theoretischen Ansichten in andern Wissenschaften völlig unumstritten und ohne gegensätzliche Meinungen beständen. Das ist nicht einmal in der Mathematik so, weniger in den Naturwissenschaften, viel, viel weniger in Wissenschaften, die sich dem Bereich menschlichen Daseins und menschlicher Wertungen mehr nähern als etwa die Mathematik. Es könnte sogar sein, daß bei einer Betrachtung dieser Wissenschaften es geradezu als ein Vorzug gewertet würde, daß die wichtigsten theoretischen Aussagen einer Wissenschaft hart umstritten seien. Richtet man aber in der Philosophie den Blick auf den ganzen geschichtlichen Verlauf des Ringens der einzelnen Anschauungen miteinander, so sieht man zweierlei sehr deutlich: einerseits wird sichtbar, daß es eine starke, ungebrochene Überlieferung in der Philosophie gibt, an die jeder Philosoph entweder anknüpft, um sie fortzusetzen oder auch zu bekämpfen. Das zweite, was ebenso wichtig ist herauszustellen, ist dieses: in jeder Zeit müssen die wichtigsten Fragen von einem neuen Standpunkt aus durchdacht werden. Das Mittelalter bedeutet geistesgeschichtlich gegenüber dem Altertum eine völlig neue Lage, die zu ungeheuer fruchtbarem Denken zwang. Die Tatsache, daß eine geschlossene Glaubenswelt das damalige Abendland einte, war für menschliche Überlegung, rein natürlich gesehen, von mindestens ebenso gewaltiger Bedeutung wie die naturwissenschaftlichen Entdeckungen im 19. Jahrhundert. Es wird sicher noch einmal die Zeit kommen, wo man unvoreingenommen die gewaltigen Leistungen des Mittelalters auf dem Gebiet der Erkenntnislehre und der begrifflichen Durchdenkung metaphysischer Ideen als eine der bedeutendsten Erscheinungen aller Jahrhunderte würdigen wird. Es war nicht nur eine Einübung des Geistes, die den Menschen in jedem Zeitalter notwendig ist, sondern auch eine Herstellung des innern Gleichgewichts zwischen den Glaubensüberzeugungen, die sich hier auch zu weltanschaulichen Meinungen entwickelt hatten, und dem Denken des Menschen, ein Gleichgewicht, das das eigentliche Glück einer Epoche ausmacht. Es sind in jeder geistesgeschichtlichen Epoche neue Probleme aufgebrochen, und jedesmal hat sich das philosophische Blickfeld erweitert. Sicher ist es kein Zufall, daß am Ende der Aufklärung und zu Beginn des 19. Jahrhunderts die erkenntnistheoretischen Fragen einen so breiten Raum einnahmen, wie es nie zuvor geschah. Wenn wir dem Streit des beginnenden 19. Jahrhunderts ferner stehen, werden wir sehen, daß auch hier der Überlieferungsstrom breit dahinfloß. Daß man die Fragen nach dem Wert und der Reichweite der Erkenntnis auch bis ins Metaphysische steigerte und eine Weltanschauung daraus machte, zeigt nur, in welchem Maß diese Fragen für den menschlichen Geist wichtig waren. Daß in einer Zeit, in der die alten Werttafeln wirklich zerbrechen, die Besinnung auf die Werte der Philosophie ein neues Feld eröffnet, wird sicher für das 20. Jahrhundert einmal ebenso kennzeichnend werden, wie es die Erkenntnistheorie für das 19. Jahrhundert war. Es kann dabei nicht ausbleiben, daß die Besinnung auf die Werte gleichzeitig zu einem Streit um diese Werte wird.

Keine Philosophie macht den Anspruch auf Unfehlbarkeit, solange sie eine menschliche Wissenschaft ist. Wenn sie aber eine Wissenschaft ist, dann muß dies bedeuten, daß sie nicht nur aus genialen Weltansichten besteht, sondern auch in geduldiger wissenschaftlicher Arbeit gefördert wird. Wenn diese wissenschaftliche Arbeit andere Methoden hat als die zu einer bestimmten Zeit besonders erfolgreichen naturwissenschaftlichen Methoden, so muß sie doch in ständiger Fühlung

mit dem, was die Wirklichkeitswissenschaften erarbeiten, ihre Begriffe durchdenken und erneuern. Selbst eine ganz und gar auf die Vergangenheit eingeschworene Philosophie müßte diese Verbindung behalten und diese Erneuerungsarbeit leisten; schon deshalb, weil die Wörter nur Zeichen für die Begriffe sind und die Begriffe ihr Leben nur im menschlichen Denken haben, das sich dauernd wandelt. Es wäre kindlich, zu glauben, daß man einen menschlichen Begriff unverändert durch die Jahrhunderte bewahren könnte, selbst wenn man ihm noch so viele Erklärungen beigäbe. Die Erneuerungsarbeit muß also von Menschen geleistet werden, die selbst dem Irrtum unterworfen sind. Und da die letzten Entscheidungen der Philosophie die höchsten Wertungen einschließen, so ist eine völlig objektive Haltung des Philosophen unmöglich. Der Philosoph mag noch so sehr überzeugt sein, rein lehrhafte Entscheidungen zu fällen, in Wirklichkeit ist er mit seiner Person, ja mit seinem Herzen beteiligt. Deshalb fällt jedem, der Philosophie betreibt, auch eine sittliche Entscheidung zu. Je tiefer er von dem Willen zur Wahrheit durchdrungen ist, desto echter wird seine Entscheidung ausfallen.

Aber so wichtig die Entscheidung des einzelnen ist, so ist doch viel bedeutsamer die Stellung, die die Philosophie im Kosmos der Wissenschaften und in den Ordnungen der Menschengemeinschaft einnimmt. Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob ein Zeitalter die Philosophie hochschätzt oder nicht; da der Mensch als solcher ein geborener Metaphysiker ist, werden immer zahlreiche Berufene und Unberufene sich mit diesen Fragen befassen. Viel wichtiger ist, daß der Behandlung dieser Fragen der gebührende Platz sowohl in dem Aufbau des Bildungswerkes wie in der Ordnung der Wissenschaften eingeräumt wird, und daß die Philosophie so wirkt wie die Grundmauern eines Gebäudes. Denn schließlich ist ein Gebäude nur so viel wert als seine Grundmauern. Der Fortschritt in der Philosophie besteht letztlich darin, daß eine metaphysische Grundhaltung das Bildungsgefüge des Volkes zusammenfaßt, daß diese Grundhaltung belebt wird durch das natürliche Verlangen nach unbedingter Wahrheit und den Willen, im Wandel der Zeitideale die menschlichen Urfragen auch wissenschaftlich und denkerisch trotz aller Ehrfurcht vor dem Geheimnis zu bewältigen, und daß diese Haltung im Bewußtsein des Volkes wirksam ist. Je tiefer und fester diese Erkenntnis verankert ist, je lebendiger jenes Verlangen sich regt, um so mehr und unerschütterlicher befindet sich die Seele des Volkes im fruchtbaren Gleichgewicht.

UMSCHAU

NEUER THOMISMUS

Martin Heidegger und Nicolai Hartmann bezeichnen in der heutigen Philosophie den Versuch, sowohl auf die alte klassische Tradition der Antike und Scholastik zurückzugreifen, wie aber auch diese Tradition zu einer Philosophie letzter Geschlossenheit der Welt zu deuten. So lebt in Heidegger insbesondere ein skotistischer Dynamismus und Energetismus, in Hartmann aber ein Aristotelismus des bewegten Schwingens der Welt in sich selbst.

Es ist selbstverständlich, daß von hier aus katholische Philosophen den parallelen Versuch unternehmen, Thomas von Aquin zum Philosophen einer ähnlichen Geschlossenheit der Welt zu deuten, die aber, in aller Geschlossenheit, doch die Frage nach Gott offen läßt. Zu den Versuchen Karl Rahners (Geist in Welt, Innsbruck 1939) und Gustav Siewerths (Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt 1939) tritt nun die Schrift Max Müllers über „Sein und Geist“ [1]. Sie ist ihrem Thema nach fast so etwas wie Programmschrift einer ganzen Richtung. Wie Heidegger und Hartmann wieder das Sein, nicht das Bewußtsein, als das Ursprüngliche nehmen, so will diese neue katholische Philosophie einen Thomas des Primats des Seins. Dieser neue Thomismus (den Müller ausdrücklich gegen Suarezianismus, Molinismus und Neuscholastik stellt: vgl. 195 usw.) ist darum einerseits von der heutigen Seins-Problematik her orientiert, stellt sich aber anderseits als Thomas-Deutung dar. Von der heutigen Seins-Problematik her geht die besondere Richtung auf eine möglichst innere Geschlossenheit zwischen Geist und Sein. Von der Thomas-Deutung her entspringt der Versuch, die Unterscheidung zwischen Geschöpf und Gott in diese Geschlossenheit einzubauen [2].

Das erste in diesem Aufbau ist eine möglichst idente Realität des „Seins“ (139 ff.). Darum erscheint das Sein, vom Thomismus Maréchals her, in der Eindeutigkeit des „ist“ der Kopula im Urteil, wie im Satz „Der Tisch ist grün“ das „ist“ beides, Tisch und grün, ident setzt. Darum erscheint das Sein, von der Existenz-Phänomenologie Heideggers her, als das „Sein des Seienden“ (ja noch schärfer als bei Heidegger, weil dieser das Sein wiederum als Zeit ausdeute: 8 Anm. 1, 29 Anm. 1). Darum erscheint das Sein, von der Existenz-Aporetik Jaspers' her, als das „letzte Umgreifende und Umfassende“ (6), das „Allumfassende, Einschließende, Umgebende“ (45). Darum ist das Sein endlich, von Rilkes „Duineser Elegien“ her, „Wirklichkeit“ der „Dinge“ der „Erde“ (138 232). — Dieses „ist“ der „Wirklichkeit“ der „Dinge“ der „Erde“ ist aber — zweitens — „nur eine Teilverwirklichung der vollen Aktualität des Seins“. „Die andere Teilverwirklichung“ ist die „Wahrheit der

[1] Sein und Geist. Von Max Müller. (VII u. 232 S.) Tübingen 1940, J. C. B. Mohr. M 12.—

[2] Zur Gesamtbeurteilung dieser neuen Richtung vgl. unsere Abhandlung „Reichweite der Analogie usw.“ (Scholastik, Juli und Okt. 1940).

Erkenntnis. „Erst in Wahrheit und Wirklichkeit ist die volle Aktualität des Seins erreicht im Seienden und im Geiste" (138). So prägt es sich wiederum in der Identitätsform des Urteils aus: „in jedem Urteil Geist und Wirklichkeit, Rationalität und Realität in einem gesetzt und erkannt" (112). — Dann aber — drittens — kehrt in dieser Identität das Verhältnis zwischen Geist und Wirklichkeit sich um. „Wahrheit" ist einerseits als „aktuelle Intelligibilität des Seins" die „Aktualität des Seins als solchen" (88), das „Da" des „Was" des Seins: so daß das „Sein in der Einsicht" (esse in intellectu) erst der „Ort der Einheit von Da und Was" ist. Anderseits aber ist Wahrheit „immer Selbstbewußtsein des Geistes" (133), und in diesem „Selbstbewußtsein des Geistes wird das objektive Bewußtsein von Sein" erst eigentlich „wahr" (133). Folglich, so schließt Müller, muß das Sein selbst (also als „ist" der „Wirklichkeit" der „Dinge" der „Erde") ein „Geistiges ohne Bewußtsein" sein (133). Wie der Geist „im Verständnis des Seins das Sein selbst" ist (65), so sagt die Erkennbarkeit des Seins die eigene Geistigkeit des Seins: „Intelligibilität des Seins" als „seine Intellektualität" als „die Geistigkeit des Seins" selbst (67). Aus dem Verhältnis zwischen „Geistbezogenheit des Denkbaren" und „Seinsbezogenheit des Denkens" (72) wird das innere Zueinander zwischen seiendem Geist und geistigem Sein: die „unauflösliche Verflochtenheit von Sein und Geist als dem auf verschiedene Weise ... seienden Geistigen" (231).

Diese „Verflochtenheit" von Geist und Sein zu einem „auf verschiedene Weise ... seienden Geistigen" ist auf der einen Seite ein Thomismus unter der Form Hegels: „Geistigkeit des Seins" und „Unendlichkeit des Geistes" (133). Auf der andern Seite aber soll, in einem Thomismus unter der Form Rilkes, der Geist konkret gesehen werden in der „Endlichkeit des geschaffenen Menschen" (133) und das Sein konkret gesehen werden als „Wirklichkeit" der „Dinge" der „Erde". Das eine „seiende Geistige" von Geist und Sein ist das „auf verschiedene Weise in der Materie seiende Geistige" (231) und darum die „endliche wirkliche Welt" von „Mensch und Ding" (138).

Mit dieser Doppelseitigkeit, eines Thomismus unter der Form Hegels und eines Thomismus unter der Form Rilkes, will diese neue, katholische Philosophie eine positive Weltlichkeit von Geist und Erde grundlegen, und doch so, daß der Blick zu Gott bleibt. — Da Geist und Sein kraft ihres Wesens „unlöslich verflochten" sind als ein zuletzt irgendwie identes „seiend Geistiges", so sind sie es auch in ihrer „materialisierten" Form, d. h. als „Mensch" und „Dinge der Erde", und so ist die „endliche, wirkliche Welt" von „Mensch und Ding" nicht nur „geschlossen", sondern fast so etwas wie eine Identität zu sich selbst. — Aber da Geist „Unendlichkeit" sagt und Sein „Geistigkeit", so ist erst Gott als unendlicher Geist und geistiges Sein die Erfüllung der „unauflöslichen Verflochtenheit" von Geist und Sein. „Das volle und ungespaltene Beisichsein des Seins selbst im adäquaten Akte und der adäquaten Konkretisierung geschieht nur im überformalen, unendlichen Sein selbst als dem ipsum esse. In ihm haben Sein und Geist jene Identität erreicht, die dem eigentlichen Wesen beider entspricht" (232).

Doch eben hierin erheben sich die Schwierigkeiten. Der Geist ist in dieser Philosophie das Ein und Einzige. Ist es also ein Spiritualismus, der (nach unten hin) für Erde und Leben und Mensch einen eigenen positiven Sinn läßt? Und ist es ein Spiritualismus, der (nach oben hin) Gott auch noch gegen den Geist unterscheidet (weil Gott nur Gott ist, wenn Er in „immer größerer Unähnlichkeit" zu aller „noch so großen Ähnlichkeit" steht, also auch zur Ähnlichkeit des Geistes)?

Beginnen wir mit der Beziehung des „Geistes" nach unten. Die „endlich wirkliche Welt" von „Mensch und Ding" kommt bei Müller zustande durch „Materialisierung" (231) und „Selbstentfremdung" (79) des ursprünglich rein Geistigen: da der ursprünglich unendliche Geist als „Endlichkeit des geschaffenen Menschen" erscheint (133), und Mensch und Dinge der Erde „seiender Geist" und „geistiges Sein" sind im Zustand der „Materie" und also „sich selbst entfremdeter Geist" (79). Ja, da das „Was des Seins" die „fundamentale Geistigkeit" des Seins ist (133), so ist eigentlich schon jedes reale (nicht erkenntnismäßige) Da dieses Was, d. h. die Existenz der Dinge, anhebende Materialisierung und Selbstentfremdung des einen Seins, das seiender Geist und geistiges Sein ist. Hat aber dann die Welt von Mensch und Ding der Erde, im Unterschied zum rein Geistigen, einen Eigen-Sinn und Eigen-Wert, oder ist sie nicht vielmehr nur Materialisierung und Selbstentfremdung des reinen Geistes? Erde als deformierter Geist?

Ähnlich müssen wir aber auch in Bezug auf die Beziehung des „Geistes" nach oben fragen. Die „Identität" von „Sein und Geist" ist das „eigentliche Wesen beider" (232). Dieses „eigentliche Wesen" erscheint im Geschöpf „materialisiert": indem „Geist als endlicher" und „Ding als welthaft-geschaffen" ein „Zusammen" sind und so „der eigentliche Ort der Wirklichkeit, die ‚Verwirklichung'" (232). „Adäquat" aber, also rein, erscheint es in Gott und als Gott: als „schlechthin unendlicher Geist", der „das volle und ungespaltene Beisichsein des Seins selbst im adäquaten Akte und der adäquaten Konkretisierung" ist (232). Erscheint aber dann Gott von der Geschöpflichkeit als solcher her? Oder ist nicht vielmehr das „eigentliche Wesen" von „Sein und Geist" das Primäre, und sind nicht Gott und Geschöpf sachlich sekundäre Weisen innerhalb seiner: innere Spannweite oder innere Dialektik des „seienden Geistes" und „geistigen Seins?" Erscheint Gott als das schlechthinnige Oberhalb von allem (und so erst innerhalb von allem)? Oder erscheint Er innerhalb von Geist und Sein?

Wenn das Letzte ist die „Identität" von „Sein und Geist", ist dann nicht Erde aus ihrer Eigenwirklichkeit hinauf entwertet in den Geist: als Geist in Materie? Und ist nicht entsprechend Gott aus Seiner unableitbaren Souveränität hinunter gesetzt in denselben Geist: als Geist ohne Materie?

Diesen Fragen will Müller offenbar begegnen, wenn er grundsätzlich die „Analogie" als „Mittel der Durchführbarkeit der Ontologie" (49 ff.) bezeichnet. Aber sie gilt nach ihm für das Verhältnis des (metaphysischen) „Seins" zu allem (konkret) „Seienden". Das „Sein" in sich selbst läßt sich identisch und einsinnig herausheben: als einsinniges „ist" aus dem „Ist-sagen" des Urteils.

So hebt sich nun deutlich das Gesicht dieses neuen Thomismus ab. Er geht mit dem französisch-belgischen Thomismus den Weg, Thomas auf ein sachliches System-

prinzip zurückzuführen: auf den Platonismus des Eidos, d. h. auf die Ewigkeit und Unendlichkeit des Was des Seins, der Essenz. Das Da, die Existenz, ist darum für ihn der eigentliche Grund der „Endlichkeit", während das „Was des Seins" an sich ewig und unendlich ist (200 Anm.). Methodisch aber ist es der besondere Weg Maréchals: das Identitätsprinzip als Urprinzip zu nehmen. Es ist damit Thomismus durchaus in der geschichtlichen Abfolge vom Bañezianismus zum modernen Thomismus Sertillanges', Garrigou-Lagranges und Maréchals: Thomas gedeutet zu Platon und Dionysius Areopagita hin (wie Suarezianismus usw. ihn zu Aristoteles hin sehen).

Aber solchem Thomismus gegenüber steht zuletzt der eigentliche Thomas, für den, nach seinem Wort aus den Quaestiones disputatae (De spir. creat. a. 5 corp.), weder Platonismus noch Aristotelismus Systemprinzip sind: weil er überhaupt kein System ist, sondern die klassische Durchführung dessen, was das Vierte Laterankonzil mit seiner Analogie-Formel gegenüber allen philosophischen und theologischen Systemen tut: alles allein zu messen an der Wahrung sowohl echter Souveränität Gottes (auch und gerade gegenüber einem „reinen Geist") wie echter Eigenständigkeit aller Formen und Stufen der Schöpfung (Erde und Leben und Mensch wie Geist) [1].

Erich Przywara S. J.

BISCHOF HEINRICH HOFSTÄTTER

(1839—1875)

Passau zählt in der langen Reihe seiner Bischöfe nicht wenige über ihre Zeit hinausragende Männer, die auch im allgemeinen geschichtlichen Werden eine Rolle gespielt haben: einen Piligrim, einen heiligen Altmann, einen Urban von Trennbach, vier Kardinäle, die beiden Lamberg, Firmian und Auersberg, die als Diplomaten hervorgetreten sind und zur Kultur des Barock und Rokoko ihren namhaften Teil beigetragen haben. Zu ihnen ist auch Heinrich Hofstätter zu rechnen, seit der Säkularisation der größte Bischof der Diözese. Während seiner 35jährigen Regierungszeit hat er seinen Sprengel neu gestaltet und durch seine Tatkraft die Bestrebungen des Gesamtepiskopats stark beeinflußt.

Josef v. Görres, in dessen Kreis Hofstätter während seiner Münchner Zeit viel verkehrt hat, nannte ihn einmal den besten Bischof Deutschlands. Jedenfalls war Hofstätter zu manchen Zeiten der genannteste Bischof in Deutschland. Am Vatikanischen Konzil hat er wegen Krankheit nicht teilgenommen; nicht wenige kirchliche und außerkirchliche Stimmen schoben ihm andere Beweggründe unter und rechneten ihn von jener Zeit an zu den Gegnern der Unfehlbarkeit; vereinzelt wollte man ihn sogar für eine Nationalkirche in Anspruch nehmen. In der Frage Kirche und Staat, die im 19. Jahrhundert lebhaft erörtert wurde, suchte er eine mittlere Linie einzuhalten, wurde aber in seinen Absichten vielfach nicht verstanden. Seinen Amtsbrüdern galt er als Führer in kirchenpolitischen Fragen; zuweilen wurde aber seine Eigenwilligkeit auch störend empfunden. Viel kritisiert wurde die Stellungnahme des Passauer Bischofs zu den Vereinen. Auch seine rastlose Gründungstätigkeit für Kirchen und kirchliche Anstalten fand nicht lauter Lobredner; man nörgelte an seinem Geschmack und an der schroffen Art seines Vorgehens. Sein Charakter fand schon zu Lebzeiten verschiedene Beurteilung; man hob ihn als Heiligen zum Himmel, man wies aber auch entschieden auf Schattenseiten hin; man sagte namentlich, „daß er voll Herrschsucht sei". Hettinger kennzeichnet ihn mit dem bekannten Wort: „Große Berge werfen auch große Schatten."

Hofstätter [1] wurde am 15. Februar 1805 geboren als Sohn eines Kaufmanns im kleinen Marktflecken Aindling bei Aichach i. Obb.; seine Mutter war eine Bierbrauerstochter aus Burghausen. In München, wohin seine Eltern 1809 übersiedelten, studierte der junge Hofstätter die Rechte und war am Landgericht München-Au als Rechtspraktikant tätig. 1831 wendete er sich der Theologie zu. Nach kurzer Seelsorgstätigkeit wurde er in München Domvikar und mit 31 Jahren Domkapitular. Als der edle Bischof Riccabona in Passau 1839 starb, lenkte Minister Abel die Aufmerksamkeit des Königs Ludwig I. auf den jungen Domherrn, und der König, bei dem Hofstätter in Gunst stand, war sofort einverstanden, daß er zum Bischof von Passau ernannt werde. Mit 35 Jahren trat er sein Amt an, und 35 Jahre lang wirkte er.

Will man diesen Bischof verstehen, dann ist seine Persönlichkeit, sein Bildungsgang und das Hauptziel seiner bischöflichen Amtstätigkeit ins Auge zu fassen.

Heinrich Hofstätter erweckte schon von Jugend auf besondere Hoffnungen. Der Vorstand der Michaels-Hofkirche, Petrus Werner, dessen geistlicher Leitung er sich während des Studiums der Theologie unterstellte, urteilt in einem Zeugnis: „Heinrich Hofstätter übertrifft alle Studiosos der gesamten Universität München an Genie, Wissenschaft und Moralität"; „er wird durch die Energie seines Geistes in allen Verhältnissen seines Lebens durchgreifen und unter dem hochwürdigen Klerus der Erzdiözese ganz sicher als eine Zierde desselben Epoche machen" [2]. „Er ist eine außerordentliche Per-

[1] Vgl. vom Verf.: Thomas von Aquin (Ringen der Gegenwart, Augsburg 1929, II 906 ff.); Kant heute (München 1930) 48—75 88—105; Analogia entis I (München 1932); Reichweite der Analogie usw. (Scholastik, Juli u. Okt. 1940).

[1] Heinrich Hofstätter, Bischof von Passau 1839—1875. Zum Hundertjahrgedächtnis seines Regierungsbeginns bearbeitet von Dr. Franz Xaver Zacher. 8° (IV u. 606 S. u. 32 Bilder.) Passau 1940, P. Egger. Kart. M 12.— Das umfangreiche Werk fußt auf umfassenden Aktenstudien, zeichnet den Charakter und die Tätigkeit des Bischofs auf den verschiedenen Gebieten und verteidigt ihn gegen Mißverständnisse und Anklagen. Wer ein lebendiges Bild des 19. Jahrhunderts mit seinen offenen Bestrebungen und geheimen Antrieben in sich trägt, dem wird auf diesem Hintergrund Hofstätter erst recht als kraftvolle Persönlichkeit, freilich auch mit einer gewissen Starrheit erscheinen. Gleichwohl bedarf er dann weniger der Rechtfertigung, da die Bewunderung für die Unerschütterlichkeit und Größe im Kampf mit dem Staatskirchentum und dem grundsatzlosen Liberalismus sich mit der Einsicht in gewisse Grenzen des durch und durch juristischen, nach strenger Heiligkeit strebenden Menschen verträgt. (Anmerkung der Schriftleitung.)

[2] Die Zitate sind dem Buch entnommen.

sönlichkeit, in besonderer Weise von Gott gesandt", schrieb auch Bischof Graf Reisach, der spätere Kardinal, an den päpstlichen Staatssekretär.

Außerordentlich war das Wirken und waren die Erfolge des Bischofs in der Tat. Von Anfang an besaß er Einfluß in den höchsten Kreisen, was viel zum Gelingen seiner Pläne beitrug. Mit dem bayerischen Königshaus stand er auf vertrautem Fuß und hatte Minister zu Freunden; besonders zollten ihm die Minister Abel und Zwehl Verehrung und suchten ihn häufig als ihren Berater. Der zeitgenössische Professor Jocham urteilt über seinen Einfluß: „Bei der Regierung konnte er alles durchsetzen. Was keinem andern Bischof gelang, das ist ihm gelungen; was man Weltklugheit nennt, besaß Bischof Heinrich Hofstätter im höchsten Grad. Durch seine alles überragende, jeden einnehmende Beredsamkeit gewann er schon in der ersten Stunde den entschiedensten Gegner."

In der Diözese galt sein Augenmerk vor allem der Heranbildung des Klerus. Er baute das Priesterseminar aus und schuf unter größten Schwierigkeiten und mit weitgehenden eigenen Opfern ein geräumiges Knabenseminar. Der Geist des Seminars war der Geist des Bischofs. Die strenge Erziehung und die etwas rücksichtslose Art, wie er die für den Unterhalt der Seminarien notwendigen Mittel herbeibrachte, riefen freilich auch Klagen hervor; es erfolgten Angriffe in der Presse, Regierungskommissäre übten Kritik an den Einrichtungen, sogar der Landtag beschäftigte sich mit der strengen Passauer Seminarerziehung. Bischof Heinrich bemühte sich, den Angriffen den Boden zu entziehen, verbesserte manches, griff selbst zur Feder, um sein Seminar zu verteidigen; aber an seinen Erziehungsgrundsätzen änderte er nichts.

Wenn er hier streng war, so stellte er dennoch an sich selbst noch höhere Anforderungen in Bezug auf Lebensführung und Arbeit. Von der ersten Zeit seines Priestertums an lebte er von Pflanzenkost, nahm in der Regel nur eine Mahlzeit im Tag und übte andere Härten gegen sich, so daß er in einem Romberichtsagen konnte, er lebe wie ein Kartäuser. Treffend bemerkt der Passauer Kirchengeschichtsprofessor und spätere Dompropst Dr. Schrödl: „Unser Bischof ist ein wahres Wunder; er betet so viel, als hätte er sonst nichts zu tun, fastet wie ein Einsiedler und schläft auf dem Boden; er trägt den größten Teil der Ordinariatsarbeit selbst, und bei all diesen unerhörten Anstrengungen ist er frisch und gesund." Bischof Heinrich arbeitete nicht nur viel, er hätte in der Verwaltung wie in der Seelsorge am liebsten alles selbst getan. Alle Post, auch nebensächlicher Art, die an das Ordinariat kam oder in die Diözese und an die Behörden gesandt wurde, ging durch seine Hand; die Eingaben an die staatlichen Stellen und alle wichtigen Schriftstücke verfaßte er regelmäßig selbst. Sein übermäßiger Schaffensdrang ließ den Mitarbeitern im Kapitel nicht viel übrig, er war sozusagen sein eigener Generalvikar. Diese selbstherrliche Art der Regierung störte bei einem Teil des Kapitels das Vertrauensverhältnis zum Bischof; zwei Mitglieder traten sogar aus und übernahmen eine Pfarrei. Auch der Seelsorgsklerus fühlte die feste Hand der bischöflichen Regierung; ein Übersehen des bischöflichen Willens oder gar ein Widerspruch dagegen, wie es in jener Zeit in manchen Diözesen vorkam, war im Passauer Klerus nicht vorstellbar. Indes ist das Urteil des Ministers Gresser (15. Juli 1868): „Bischof Hofstätter führt über seinen Klerus ein absolutes Regiment", nicht zu verallgemeinern. Der Bischof hatte für seinen Klerus auch ein väterliches Herz: er kannte jeden Priester persönlich, sorgte für die älteren und kränklichen Geistlichen und nahm sich besonders derjenigen an, die infolge der Ungunst der Zeit größere Schwierigkeiten durchzukämpfen hatten, seinem Grundsatz entsprechend, daß er im Kampf vorangehen und das Schwerste auf seine eigenen Schultern nehmen wolle. Darum war der Passauer Klerus seinem Bischof namentlich in Kampfzeiten treu, ja mit begeisterter Anhänglichkeit ergeben.

Mit reichen Geistesanlagen verband Hofstätter einen stahlharten Charakter. Furchtlos sagte er die Wahrheit, namentlich in seinen Predigten. Auch im Verkehr mit der Regierung, ja selbst mit den Majestäten führte er eine so offene Sprache, daß man manchmal förmlich überrascht ist und zunächst nicht ermessen kann, welche Wirkung eine derartig rückhaltlose Offenheit gehabt haben mag. Unnachgiebig blieb er in der Abwehr von Angriffen auf die Rechte der Kirche. Die Mittel, die er dabei zuweilen anwandte, wird man nicht allwegs gutheißen, sie haben auch nicht immer den erwarteten Erfolg gehabt; sie zeugen aber von seiner eisernen Folgerichtigkeit und seinem unbedingten Willen, der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen. Gegebenenfalls litt er auch für die Wahrheit; dies um so mehr, als seine empfindsame Seele nicht leicht über Kränkungen hinweggehen konnte.

Als Jurist, der seine Ausbildung mit Auszeichnung abgeschlossen hatte, zeigte Hofstätter außerordentliche Gewandtheit und große Freude an Verwaltungsgeschäften. „Ich stehe auf dem Boden des Rechts"; mit diesem Grundsatz, den er immer wieder betonte, vertrat er die Anliegen der Diözese bis zum Letzten und verteidigte die von ihm geschaffenen Einrichtungen mit zäher Ausdauer. Die Diözese Passau brauchte keinen Rechtsanwalt, der Bischof selbst war ihr Rechtsbeistand. Auf der gesamtdeutschen Bischofskonferenz in Würzburg (1848) wies er vor allem auf die bestehenden rechtlichen Verhältnisse und vertrat die Ansprüche beider Gewalten, allerdings auch ihre Grenzen und die Gefahren einer Verletzung. Sein bestimmtes Auftreten erregte Überraschung, bei manchen auch das Gefühl, als ob der junge Bischof der Lehrer der Älteren sein wolle; schließlich dankte ihm aber der Vorsitzende, Kardinal Geißel, für seine fruchtbare Arbeit. Von jener Zeit an war er auf den bayerischen Bischofskonferenzen in juristischen Fragen der Führer; als er nach 1869 wegen Kränklichkeit den Versammlungen fernblieb, wurde dies jedesmal lebhaft bedauert. Gar manche erblickten die besondere Sendung seiner Regierung darin, daß er als Jurist in der Zeit des politischen und religiösen Liberalismus, der alle Begriffe des religiös-kirchlichen wie des staatlichen Lebens zu verwässern suchte, eine klare Abgrenzung bei aller Zusammenarbeit betonte. Mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit stemmte er sich gegen jede Art von revolutionärer Gesinnung, gegen alles übermäßige Benörgeln der Regierung und der staatlichen Stellen; je schärfer die Sprache der Opposition und der Demokratie gegen König und Regierung war, desto lauter predigte er den Gehorsam gegen das weltliche Gesetz, nicht zuletzt in der Erwägung, daß

durch die Verachtung der staatlichen Obrigkeit die letzten Schranken der Sittlichkeit niedergerissen würden. So hat er in den Jahren der Revolution auch für den Staat und das allgemeine Wohl eine große Aufgabe erfüllt.

Mit Gründlichkeit hatte Hofstätter auch die Theologie studiert. Immerhin blieb die theologische Bildung die Oberschicht, durch welche die tiefer liegende Rechtswissenschaft immer wieder durchschimmerte. Wäre es auch nicht zutreffend, wenn man behaupten wollte, Bischof Heinrich habe sich in theologischen Fragen nicht so ganz sicher gefühlt und es sei dieser Umstand einer der Gründe gewesen, dem Vatikanum fernzubleiben, so kann doch die Tatsache nicht übersehen werden, daß er das Dogma der Unfehlbarkeit wie auch das von der Unbefleckten Empfängnis Marias seinem Klerus und dem Volk bekanntgab unter starker Betonung des Gehorsams und der schuldigen Ehrfurcht gegen das Oberhaupt der Kirche, während andere Bischöfe in ausführlichen Hirtenbriefen den theologischen Beweis der definierten Lehre erbrachten. Sein beliebter Rechtsstandpunkt, der in erster Linie Überordnung und Unterordnung im Auge hatte, kam auch hier zur Geltung.

Die häufige Betonung des formalen Rechts verwickelte Hofstätter aber auch in Kämpfe, die bei zurückhaltendem Abwägen hätten vermieden werden können; die Verfolgung des Rechtes wurde ihm manchmal zum Selbstzweck, hinter dem die Sache oder auch sein bischöfliches Amt zurücktrat. Was ihm mancher als Herrschsucht und Starrsinn auslegte, lag ebenfalls in der Überspannung des Rechts begründet, die ihn am einfühlenden Verständnis für die Gründe Andersdenkender hinderte. Man kann sagen: die juristische Bildung war seine starke, aber auch seine schwache Seite.

Als Bischof Heinrich seinen Sprengel übernahm, litt dieser noch an Nachwehen der Aufklärungszeit, einer seichten Auffassung über Religion und Sittlichkeit; nach der Säkularisation war die Diözese längere Zeit ohne Oberhirten geblieben; der Klerus war unzureichend an Zahl und seelsorglicher Tüchtigkeit. Dem Bischof galt sein Bistum als seine große Pfarrei, in der er sich für alle und für jede einzelne Seele verantwortlich fühlte. Er predigte oft und gern, namentlich in seiner Kathedrale. Die Zeitgenossen rühmen sein Predigertalent, nennen ihn „ein Rednergenie ersten Ranges". Nicht nur die Bewohner der Stadt, sondern auch eine fernere Umgebung strömte herbei, wenn der Bischof die Kanzel bestieg, so daß die Hallen des weiten Domes regelmäßig gefüllt waren. Und die Menge lauschte eine Stunde, vielfach auch zwei Stunden und länger seinen Worten, wurde nicht müde und fand die Predigt des Bischofs niemals zu lang. „Er redete wie einer, der Macht hat, mit einem Redefluß, der alles mit fortriß, mit einem Feuer, das die Gleichgültigsten erwärmte, mit einer Aktion, die allgemeines Staunen erregte. Wenn er gerade das rechte Thema gewählt hatte, wenn er so recht aus der Tiefe seines vollen Herzens sprach, dann konnte man nicht satt werden, ihn zu hören." So urteilt ein langjähriger Zeuge, Regens Hauptmann. Für Predigt und Seelsorge rief der Bischof die Redemptoristen und bereitete ihnen in Altötting eine Niederlassung. Durch sie ließ er in Volksmissionen den seelischen Boden seines Bistums gründlich umpflügen und für die regelmäßige Seelsorge aufnahmefähig machen. Die Früchte dieser außerordentlichen, nach dem bestimmten Willen des Bischofs von Zeit zu Zeit wiederholten Seelsorge sollten durch Errichtung von Bruderschaften und religiösen Vereinen dauernd erhalten werden.

Auch der Heranbildung eines frommen Seelsorgsklerus galt sein ernstes Bemühen. Von unten auf wollte er die Priesterkandidaten an Opfergesinnung und Abtötung gewöhnen. Darum verlangte er schon von den kleinen Seminaristen manche Entbehrung und Abhärtung, die wohl vom allgemeinen erzieherischen Standpunkt nicht durchwegs gutzuheißen waren. Er hauchte dem Seminar einen neuen Geist ein. Der Seelsorgseifer sollte aus dem priesterlichen Denken, nicht vom natürlichen Betätigungstrieb kommen. Alljährlich rief er einen größeren Teil seines Klerus zu den Exerzitien, die er ihnen vielfach selbst hielt; auch bei andern sich bietenden Gelegenheiten, namentlich auf den Firmungsreisen, bemühte er sich, in ihnen den Geist der Aszese und des Seeleneifers zu stärken. Er sah es nicht gern, wenn die Priester ihre Kräfte zersplitterten. Von dieser Tatsache aus ist seine vielbesprochene Stellungnahme zu den Vereinen zu betrachten. Hofstätter war kein grundsätzlicher Gegner der Vereine, die in der damaligen Zeit mehr und mehr gegründet wurden. Er selbst veranlaßte in Passau die Gründung von drei Vereinen (Gesellenverein, Handwerkerverein, Arbeiterverein) und blieb ihnen dauernd ein freigebiger Gönner. Andern Vereinen aber, dem Bauernverein, dem Casino (Bürgerverein), dem Preßverein, dem Allgemeinen Katholikenverein, stand er mißtrauisch, ja sogar ablehnend gegenüber, und er verbot den Geistlichen, dabei mitzuwirken. Bei Gelegenheit von Priesterexerzitien (1872) brachte er seine Auffassung deutlich zum Ausdruck: Die Geistlichen sollen von übertriebener äußerlicher Geschäftigkeit und von der Politik, die in den genannten Vereinen gelegentlich getrieben werde, zurückgehalten werden; sie würden dadurch ihrer Hauptaufgabe, Seelsorge und Jugenderziehung, entzogen; es wäre zu fürchten, daß ein gewisser Laizismus in die kirchliche Organisation eindringe; der Bischof wünschte einen möglichst engen Anschluß der Laien an die Kirche, aber einen Anschluß von innen her, darum wollte er nur rein kirchliche Vereine gelten lassen. Diese Stellungnahme, die großes Aufsehen machte und scharfe Kritik hervorrief, sogar ein Einschreiten des Nuntius und der Kurie veranlaßte, verrät eine gewisse Blickenge, sie war aber im Grund urchristlich und katholisch gemeint.

Der große Mainzer Bischof Ketteler schaute in jüngeren Jahren mit höchster Verehrung auf Hofstätter. Beide Männer haben manche gemeinsame Züge: ungewöhnlich reiche Geistesgaben, die juristische Vorbildung, die Redegewalt, die Kraft des Wirkens; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß Hofstätter niemals literarisch hervorgetreten ist und auf sozialpolitischem Gebiet und im Vereinswesen den herkömmlich kirchlichen Rahmen nicht überschreiten wollte.

Unstreitig gehört Heinrich Hofstätter zu den markantesten Gestalten auf dem Passauer Bischofsstuhl. Für die Diözese bleibt er unsterblich durch seine Verdienste: Gründung der klerikalen Erziehungsanstalten, Heranbildung eines guten Seelsorgsklerus und die religiös-sittliche Hebung des Volkes. Als besonderer Typ einer starken Persönlichkeit mit einem idealen kirchenpolitischen Programm behält er für die ganze Kirche

Deutschlands seine Bedeutung. Das Volk glaubte in ihm wegen seiner Frömmigkeit, seiner Aszese und seines Seelsorgseifers einen Heiligen zu sehen.

Franz Xaver Zacher

EINE GEISTIGE GESTALT DES KATHOLISCHEN JAPAN

Franz Xaver Sôichi Iwashita

(1889—1940)

Als am Abend des Franz-Xaver-Tages vom Aussätzigen-Krankenhaus in Kôyama die Kunde vom Tod des japanischen Priesters Franz Xaver Sôichi Iwashita nach Tôkyô kam, ging aufrichtige Trauer durch viele Herzen.

P. Iwashita war eine der markantesten Persönlichkeiten der katholischen Kirche in Japan seit ihrem Wiederaufleben in der Meiji-Epoche, darüber hinaus ein großer Mensch und ein heiligmäßiger Priester. So sei es gestattet, den Glaubensbrüdern in Europa ein weniges von diesem Mann zu erzählen.

Sôichi Iwashita entstammte einer alten reichen Familie, die zur Großfinanz des Osaka-Kôbe-Distrikts gehörte. Trotz beträchtlicher Vermögensverluste des früh gestorbenen Vaters verblieb ein reiches Erbe, das die materielle Existenz der Mutter und des einzigen Sohnes sicherstellte. Höher anzuschlagen ist Sôichis glänzende Studienlaufbahn. Nach Absolvieren der Mittelschule der Maristenbrüder in Tôkyô gelang mühelos der Eintritt in das erste Obergymnasium und danach in die Kaiserliche Universität der Hauptstadt. Dies ist die der strengen Auslese schwierige Schullaufbahn des jungen begabten Japaners, die mit ziemlicher Sicherheit die Zukunftswege ebnet. Sôichi Iwashita's philosophisches Universitätsstudium war überdies gekrönt durch den Kaiserlichen Preis, das Geschenk einer silbernen Uhr, das jährlich den besten Absolventen auszeichnet. Einem solchen steht die akademische Laufbahn bis zu ihrer Spitze, der Professur an der Kaiserlichen Universität der Reichshauptstadt, offen. So waren für den jungen Graduierten die Zukunftsaussichten ebenso verlockend wie der Ruhm, der ihn von dieser Zeit an umgab. In akademischen Kreisen war es ja bekannt, daß seine Dissertation — eine hundertseitige Studie in vollkommenem Französisch über die „Civitas Dei" des heiligen Augustinus — von beiden Prüfern, dem Dekan der Fakultät, Professor Tetsuijrô Inoue, und dem deutschen Philosophen Raphael v. Koeber, der damals einen Lehrstuhl in Tôkyô verwaltete und dem P. Iwashita zeitlebens ein überaus dankbar ehrendes Andenken bewahrte, mit der Vollzahl hundert bewertet worden war. Er blieb zunächst an der Universität zu weiteren Studien und wurde nach kurzer Lehrtätigkeit vom Unterrichtsministerium zur Vervollständigung seiner wissenschaftlichen Ausbildung nach Europa gesandt.

Aber die Gnade rang um sein Herz. Schon im Alter von 12 Jahren hatte Sôichi die heilige Taufe empfangen. Erinnerungen an seine Studentenjahre wissen von täglicher Betrachtung und geistlicher Lesung, wöchentlichem Sakramentenempfang, Armen- und Krankenbesuchen. Unter seinen Kameraden war er der anerkannte Führer, überragend an Geistesschärfe und Charakterkraft. Wann er zum ersten Male den Beruf zum Priestertum verspürte, wissen wir nicht. Aber sicher ist, daß dieser Gedanke ihn schon während seiner Studienjahre beschäftigte. Die innere Unruhe dürfte ein Hauptgrund zu seiner raschen Europareise gewesen sein. Während seine Seele dort in vollen Zügen die große christliche Tradition in sich hineintrank, sollte die Entscheidung über seine Zukunft fallen. Schon während des ersten Jahres in Europa tat er den großen Schritt, im vollen Bewußtsein der Tragweite und mit dem Willen zur letzten Folgerung.

Seine philosophisch-theologischen Studien führten ihn nacheinander nach Paris (Institut Catholique), an die katholische Universität in Löwen, nach London, wo er im Oratorium des heiligen Philipp Neri weilte, und in die Ewige Stadt, wo er am Kolleg der Propaganda und am Angelicum studierte. Einen längeren Ferienaufenthalt verbrachte er im Canisianum in Innsbruck. Sein starker Geist war imstande, in innerer Selbständigkeit die reichen Eindrücke dieser Jahre zu meistern. Im Jahre 1925 empfing er in Venedig die heilige Priesterweihe. Gleich darauf vertrat er bei dem internationalen Jugendkongreß in Rom sein Vaterland. Viele Bande der Freundschaft hatte er mit den Besten der abendländischen Kirche knüpfen können, deren Sprachen er sprach und deren Kultur ihm vertraut war. Große Hoffnungen begleiteten ihn, als er in sein Vaterland zurückkehrte.

Aber trotz vielseitiger Tätigkeit, die P. Iwashita bald in Tôkyô entfaltete, schienen sich die an ihn geknüpften Erwartungen nicht ganz zu erfüllen. Fünf Jahre lang wirkte P. Iwashita als Seelsorgpriester in der Hauptstadt, vor allem für Akademiker, aber auch in der Pfarrei. Daneben gingen schriftstellerische Arbeiten und die Sorge um ein von ihm errichtetes Forschungsinstitut, dem aber kein durchschlagender Erfolg beschieden war. Auch sein Plan der Gründung eines Oratoriums vom heiligen Philipp Neri erwies sich als undurchführbar. Dagegen war das Unternehmen eines katholischen Studentenheims mit Erfolg gesegnet. Auch als P. Iwashita nicht mehr in Tôkyô weilte, hat er diese Gründung weitergeführt, die Studenten oft besucht und einen tiefen erzieherischen Einfluß ausgeübt. Ferner waren die Tôkyôter Jahre durch viel Einzelseelsorge ausgefüllt, deren Wert sich schwer ermessen läßt, aber sicher beträchtlich war. Dennoch schienen wertvolle Kräfte nicht voll ausgenützt. Wohlmeinende Freunde wünschten Sammlung auf das wissenschaftlich-geistige Apostolat für die akademische Führerschicht, für die er also eine besondere Sendung zu haben schien.

Statt dessen erlangte P. Iwashita durch seine dringenden Bitten vom Erzbischof von Tôkyô, Msgr. Chambon, die Erlaubnis der Übersiedlung ins Aussätzigenheim von Kôyama, dessen Leitung er übernehmen durfte und bis kurz vor seinem Tod zehn volle Jahre hindurch innehatte. Der Heroismus des Priesterlebens unter den Aussätzigen ist oft genug geschildert worden, — und P. Iwashita hat ganz für und mit „seinen" Aussätzigen gelebt. Auch hier war die Wirklichkeit schlichter, aber auch größer als Dichtung und Reflexion. Wenn der katholischen Caritas der Ruhm gebührt, während der Meiji-Zeit in Kôyama das erste Heim für Aussätzige auf japanischem Boden geschaffen zu haben, so hat P. Iwashita dieses Anwesen beträchtlich vergrößert und zu einem medizinisch wohlausgestatteten Haus aus-

gestattet, in dem 130—150 Kranke Pflege fanden. Er leitete das Unternehmen mit Umsicht und praktischer Klugheit. Wenn er mit einem durch die im japanischen Stil gebauten Häuschen ging, die Kranken vorstellte, dann spürte man, daß die Liebe hier für die Letzten der Menschen noch ein „Heim" geschaffen hat.

P. Iwashita ist in seiner Liebe für die Kranken sehr weit gegangen; wie weit, werden wie nie ganz erfahren, da er gut zu verbergen wußte, am meisten durch die fröhliche Natürlichkeit, mit der er alles tat. Erholung und Freude fand er darin, mit den Kranken im Garten und auf den Feldern zu arbeiten oder mit den jungen Burschen Schlagball zu spielen, wobei sein Hinkfuß, gewollt oder ungewollt, manchen Anlaß zum Lachen gab. Ja, das Lachen seiner „Kinder" war ihm vor allem kostbar. Da konnte er sich zum Komödianten machen, um ihnen eine Stunde Heiterkeit zu schenken. Sein eigenes Zimmer hatte er nicht etwa in dem ein wenig entfernten Verwaltungsgebäude, sondern im Aussätzigenheim selbst, ganz nahe bei den Räumen für die Schwerkranken.

Mit P. Iwashitas Übersiedlung nach Kôyama brach sein geistig-wissenschaftliches Apostolat nicht ab, es trat vielmehr in einen neuen fruchtbareren Abschnitt ein. Inmitten vieler Geschäfte für das Krankenhaus und eine kleine angegliederte Landpfarrei fand er die Muße für bedeutende schriftstellerische Arbeiten. Ein Augustinus-Buch, eine längere Einführung mit weiten geistesgeschichtlichen Ausblicken zu der japanischen Übersetzung von K. Adams „Wesen des Katholizismus" durch Prof. Y. Yoshimitsu, sowie eine große Anzahl von Zeitschriftenaufsätzen, meistens über mittelalterliche Philosophie oder über apologetische Fragen, stammen aus diesen Jahren. P. Iwashita hat sich besonders stark an der Auseinandersetzung mit dem japanischen Protestantismus beteiligt. Er hat viel dazu beigetragen, Mißverständnisse auszuräumen.

Persönliche Beziehung und Briefwechsel verbanden ihn mit vielen protestantischen Predigern der verschiedenen Sekten, die ihn auch in Kôyama besuchten. Das Arbeitsprogramm, das P. Iwashita während der ein bis zwei Tage leistete, die er für gewöhnlich wöchentlich in Tôkyô weilte, ist fast unglaublich. Außer einer Doppelvorlesung über Kirchengeschichte im Großen Seminar gab es fast immer Vorträge in einer der Studentengruppen und einen Ausspracheabend in seinem Studentenheim, zudem die Führung ernster, nach der Wahrheit suchender Menschen und Beratungen mit den verschiedenen kirchlichen Behörden und Organisationen. In den letzten Jahren gelang es ihm, die katholische Zeitschrift „Katoriku Kenkyû" für Gebildete neu zu gestalten und ihr Anerkennung unter den hochstehenden japanischen Zeitschriften zu verschaffen. Er selbst schrieb regelmäßig den ersten führenden Aufsatz.

Äußerlich gesehen könnte die Lebensarbeit P. Iwashitas während seiner letzten zehn Lebensjahre in zwei klar geschiedene Teile auseinanderzufallen scheinen: einerseits der Leiter des Aussätzigenheimes und sich in priesterlicher Liebe hinopfernde Freund der Kranken, anderseits der Seelsorger der gebildeten Schicht, der das geistige Großstadt-Apostolat befruchtet und führt. Aber in Wirklichkeit bilden diese beiden in seiner lebendigen Persönlichkeit eine Einheit und sind als solche von ihm erfaßt und gewollt. In einem Brief an seinen alten priesterlichen Führer von der Mittelschulzeit schrieb P. Iwashita drei Jahre vor seinem Tod: „... Das Leben im Aussätzigenheim von Kôyama ist für mich in der Tat eine große Gnade, deren Sinn die Weltleute nicht wohl begreifen. Ich bin dieser Gnade wirklich nicht wert. Die Weltleute verstehen nicht, wie sehr das Gebet der Kranken dieses Krankenhauses mein geistiges Apostolat unterstützt. Dieses geistige Apostolat bleibt auch jetzt noch der Mittelpunkt aller Bemühungen meines ganzen Lebens." Das Apostolat unter der geistig führenden Schicht seiner Landsleute war ihm also das letzte Ziel, dem das Opfer in Kôyama die Gnade erwarb. Kôyama war der Ort, wo seine Augustinusseele geistig und innerlich zur letzten Reife gelangen konnte.

Das Wirken P. Iwashita's wuchs aus seiner Persönlichkeit, dem Kraftzentrum, das eine Vielfalt gegensätzlicher Fähigkeiten und Anlagen einte. Suchen wir uns ein wenig bis in die Nähe seines inneren Wesens vorzutasten! Das Äußere des Mannes war unscheinbar und schwächlich, aber die lebhaften Augen blitzten und strahlten von Geist, Schalk und gütigem Wohlwollen. P. Iwashita war durch und durch sozial, ein gewinnender, liebenswürdiger Mensch. Im gesellschaftlichen Kreis gewandt und anregend, war er ebenso freundlich und teilnehmend zum letzten Boy oder Taxifahrer. Geschick und Tatkraft in der Führung der täglichen Geschäfte verband er mit Mut und Entschlußkraft für große Unternehmungen. Erstaunlich war die Schnelligkeit und Durchdringungskraft seiner geistigen Auffassung. Er sah den Dingen bis auf den Grund, auch den Menschen und ihren Plänen. Wenn er dann wohl sein Urteil mit Humor gewürzt etwas zu freimütig äußerte, so verursachte dies nicht selten Unbehagen und Sturm ob der unliebsamen Ruhestörung. P. Iwashitas Ironie war berühmt und von manchem gefürchtet.

Wenn wir noch mehr wissen möchten über die Quellen und die Eigenart des ungewöhnlichen Mannes, so kann unser Wunsch heute noch nicht erfüllt werden. Was hier gesagt werden kann, läßt sich wohl mit Professor Y. Yoshimitsu, einem seiner nächststehenden Freunde und Schüler, in dem Wort vom „wahren Jünger Jesu Christi" zusammenfassen. In der Tat, die Gesinnung der Nachfolge Christi, wie sie die großen Jünger des Herrn zu allen Zeiten verstanden haben, nämlich Liebe zur Armut, Sorge um Kranke und Leidende, Hingabe im Opfer, sind die entscheidenden Merkmale des Lebens dieses japanischen Geistesführers und Aussätzigenapostels.

Den Keim der Todeskrankheit hat P. Iwashita sich auf einer Chinareise geholt, die er während der Monate Oktober und November 1940 im Auftrag der japanischen Regierungsbehörde zum Zweck chinesisch-japanischer Verständigung und Kulturzusammenarbeit unternahm. Seine geschwächte Gesundheit war den damit verbundenen Strapazen nicht gewachsen. Nachdem er noch seine vaterländische Mission glücklich zu Ende geführt hatte, kehrte er todkrank nach Kôyama heim. In der Morgenfrühe des Franz-Xaver-Tages hörte er in seinem Krankenzimmer die heilige Messe, bei der er zum letzten Mal sein Lebensopfer mit dem Opfer des Herrn vereinte. Am Spätnachmittag ging er heim.

Heinrich Dumoulin S. J.

PÄDAGOGIK

Charakter und Schicksal, eine pädagogische Menschenkunde. Von Hermann Nohl. 8° (191 S.) Frankfurt a. M. 1938, Schulte-Bulmke. Geb. M 7.50

Vier Vorzüge zeichnen diese pädagogische Menschenkunde aus: zunächst eine große Freiheit des Blickes, die sich nicht scheut, die Vielgestaltigkeit des menschlichen Seins und seiner Beziehungen zu sehen und anzuerkennen. Dazu kommt eine umfassende Belesenheit in der Fachliteratur wie im schönen Schrifttum, die es ermöglicht, einen im wesentlichen vollständigen Bericht über die Hauptergebnisse zu bieten. Außerdem hat der Verfasser die Gabe, das Wesentliche scharf herauszuheben, wodurch es ihm gelingt, den großen Stoff auf dem verhältnismäßig begrenzten Raum von etwa 190 Seiten unterzubringen. Endlich führt es überall an die pädagogische Fragestellung heran und lehrt den Erzieher, seinen Zögling mit offenem und unvoreingenommenem Blick in seiner Ganzheit zu sehen. Der katholische Erzieher wird dem religiösen Bezug des Menschen eine viel entscheidendere und klarere Rolle beimessen, als es in diesem Buch geschieht.

J. Schröteler S. J.

Praxis der Selbsterziehung in 48 erläuterten Beispielen von Friedrich Schneider. 8° (292 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M 3.80

Ein sehr praktisches Buch, das eine treffliche Anleitung zur Selbsterziehung gibt. Es geht von durchweg gut gewählten „Fällen", die dem Leben heutiger Menschen oder der Geschichte entnommen sind, aus und erhebt aus ihnen sorgsam die für die Selbsterziehung bedeutsamen Grundsätze und Methoden. Dabei wird glücklich eine doppelte Gefahr vermieden: es werden keine „Rezepte" geboten, die man unbesehen anwenden könnte. Es wird vielmehr zum kritischen Beobachten und selbständigen Finden der für die einmalige Lage passenden Wege angeleitet. Sodann wird nicht eine Methode als „alleinseligmachend" hingestellt, sondern die verschiedenen Wege werden in ihrem Wert, aber auch in ihrer Begrenztheit klar gekennzeichnet. In einem Anhang gibt J. Antz eine gute Zusammenstellung von Lebenserinnerungen und Lebensbeschreibungen. Man kann nur wünschen, daß recht viele Christen das von einem starken und doch unaufdringlichen religiös-sittlichen Ethos durchpulste Buch eifrig lesen und sich von ihm beraten lassen.

J. Schröteler S. J.

Weg des Kindes zu Gott. Anleitung zur religiösen Führung des Kindes von Elisabeth Kötter. Mit Geleitwort des Herrn Bischofs Albert Stohr von Mainz. 8° (VII u. 152 S.) Freiburg 1940, Herder. M 2.—; geb. M 3.20.

Vater und Mutter. Ein Lehrbüchlein für katholische Eltern von Konrad Theiß. 8° (XI u. 50 S.) Freiburg 1940, Herder. M 1.—

1. Bei der wachsenden Bedeutung, die der religiösen Erziehung in der Familie zukommt, fehlt es nicht an Hilfsmitteln für die Hand der Eltern. Unter diesen Versuchen kann das vorliegende Buch als besonders gelungen bezeichnet werden. Es sucht mit vielen gut gewählten Beispielen den Eltern, vor allem der Mutter, zu zeigen, wie sie ihr Kind der wachsenden Reife entsprechend religiös belehren und zu einem religiös-sittlichen Leben anleiten können. Dabei geht die Erörterung immer von der kindlichen Anschauung aus und sucht die Wahrheiten in einer kindgemäßen Sprache zu bieten. Mit der Verfasserin kann man die Frage stellen, ob nicht das Ziel für die Durchschnittskinder und Durchschnittseltern etwas zu hoch gesteckt ist, und ob nicht zu viel geboten wird. Es wird mancher einfachen Mutter nicht ganz leicht werden, die für ihr Kind passende Auswahl zu treffen. Vielleicht könnten bei einer hoffentlich recht bald nötigen Neuauflage in dieser Hinsicht einige Fingerzeige gegeben werden. Als Hauptkonzentrationspunkt werden die Taufgnade und die Erweckung des Taufbewußtseins genommen. Ob nicht ein Ordnen um die Idee der Gotteskindschaft noch fruchtbarer wäre? Das Buch verdient wärmste Empfehlung.

2. Auch dieses Büchlein, das schon in einer Auflage von 10 000 Stück verbreitet ist, sei warm empfohlen. Im Gegensatz zu dem eben besprochenen will es weniger Einzelanweisungen geben, als die rechte Erziehungshaltung der Eltern schaffen helfen. In schlichter, anschaulicher Sprache wird die Idee des elterlichen Priestertums vorgetragen, das in seiner Grundlegung, sowie seiner dreifachen Funktion: als Hirten-, Lehr- und Priesteramt eindringlich gezeichnet wird. Dabei werden treffliche Hinweise auf die praktische Ausübung des heiligen Amtes geboten.

J. Schröteler S. J.

Lebendige Familie von Karl Storck. Neu bearbeitet und herausgegeben von Norbert Rocholl. 8° (184 S.) Dülmen 1940, Laumann. Kart. M 2.40; geb. M 3.—.

Heiliges Erbe. Hausbuch der christlichen Familie. Herausgegeben von Joseph Antz und Bernhard Bergmann. Gr. 8° (320 S.) Köln 1940, J. P. Bachem. Geb. M 3.80

Das bewährte Buch von Storck sieht die Familie im Zusammenhang mit der Natur, dem Volk, der volksgewachsenen Natur. Diese rein natürlichen Seiten der Familie will es vor allem bei der Familiengründung beherzigt wissen. Antz und Bergmann geben eine Blütenlese aus dem religiösen Schrifttum der Vergangenheit und Gegenwart zu Belehrung, Erbauung, Trost und Freude.

H. Becher S. J.

Das Geheimnis der christlichen Erziehung. Von Josef Beeking. kl. 8° (94 S.) Einsiedeln 1940, Benziger. Geb. M 1.90

Grundlagen der erzieherischen Führung. Von Josef Beeking. kl. 8° (94 S.) Einsiedeln 1940, Benziger. Geb. M 1.90

Auf Grund gut ausgewählter neuerer Literatur versuchen diese Werkbücher ein brauchbares Hilfsmittel für pädagogische Aussprachekreise darzureichen und zum Nachdenken über Kernfragen christlicher Erziehung anzuregen. Daher ist auf eine gute Einteilung des Stoffes und möglichst klare Heraushebung des Wesentlichen besonderes Gewicht gelegt. Das Bestreben, die

Sprache der Schule in ein lesbares Deutsch zu übertragen, dürfte bisweilen der Genauigkeit der Gedankenfassung einiges schuldig bleiben. Gerne sähe man eine klarere und bestimmtere Stellungnahme zum Problem Natur und Übernatur und ihrer Einheit im Christen. Von da aus würde auch der Anschein, als neige der Verfasser etwas einseitig einer supranaturalistischen Pädagogik zu, vermieden werden.

J. Schröteler S. J.

GESCHICHTE

Das Altertum. Geschichte und Gestalt. Von Fritz Taeger. 2 Bände. gr. 8° (471 u. 465 S.) Stuttgart 1939, W. Kohlhammer. Geb. M 18.—

„Das bunte Geschehen der Alten Geschichte in einer umfassenden Sicht zu schildern und zu deuten", will das Ziel dieses Buches sein. Taeger will kein neues wissenschaftliches Handbuch schaffen und auch nicht das Feld noch umstrittener Fragen der Gelehrtenwelt betreten. Es ist ihm bloß darum zu tun, die Forschungsergebnisse der letzten Zeit in durchgehender Darstellung zusammenzufassen und vor allem einem weiteren Leserkreis zu vermitteln. Das eine war schon längst wieder einmal notwendig, das andere ist nur zu berechtigt, denn mit dem Vorwurf einer „rein esoterischen Blickrichtung" der früheren deutschen Forschung auf diesem Gebiet hat der Verfasser nicht so unrecht. Daß er dem gesetzten Ziel in durchaus sachlicher Darstellung vollauf entspricht, das möge man während der Lesung nie aus dem Auge verlieren, mag man auch vielleicht, durch den Titel verleitet, mehr erwartet haben. Man ist eben zu sehr gewohnt, den Begriff „Altertum" nicht nur rein historisch, sondern auch geisteswissenschaftlich zu sehen, und sucht in einem solchen Buch gern die Behandlung von Fragen, wie die nach unserer heutigen Stellung zur Antike, nach den Gründen ihres Unterganges oder etwa nach dem Wert des an die abendländischen Völker vermittelten geistigen Erbguts. Taeger hat diese Dinge hie und da, wenn auch unter Verzicht auf abschließende Formulierungen, gestreift. Sollte man gerade danach suchen, dann darf man wohl für dieses Fehlen nicht den Verfasser verantwortlich machen wollen. Es handelt sich hier vielmehr um die grundsätzliche Frage, ob wir heute überhaupt berechtigt sind, eine neue Stellung zur Antike zu beziehen. Ist doch das gegenwärtige Europa auch geistig noch allzu sehr in neuer Gestaltung begriffen und scheinen darum wohl auch alle Lösungsversuche der jüngsten Zeit verfrüht. So werden wir auch in Taegers Werk auf eine Behandlung derartiger Probleme gern verzichten können.

Der Stoff ist so aufgeteilt, daß der I. Band (zu etwa einem Fünftel) die Geschichte der orientalischen Völker und dann die griechische Geschichte bis zum Ende des Zeitalters Alexanders des Großen enthält. Der II. Band behandelt in der Hauptsache die Geschichte Roms bis zum Ausgang der Kaiserzeit, wobei allerdings diese gegenüber der republikanischen Zeit Roms etwas zu kurz kommt. Die fast skizzenhafte Darstellung der Spätantike steht vollends in keinem Verhältnis zur Ausführlichkeit der Schilderung früherer Epochen. — Zu den eindrucksvollsten Abschnitten gehört wohl die Darstellung der Geschichte der orientalischen Völker, die Taeger infolge ihrer späteren Schicksalsgemeinschaft mit Hellas und Rom in den Mittelmeerraum stellt, so daß manches aus der Geschichte des Orients erst in das Kapitel „Die griechische Kolonisation" fällt. Die fast ganz nach dem Gesichtspunkt der politischen Geschichte getroffene Kapiteleinteilung entspricht allerdings oft nicht ganz dem Inhalt, wie ja auch die Länge der einzelnen Abschnitte und vor allem die oft allzu reiche Fülle an Einzelheiten nicht immer gerade der Übersichtlichkeit dienen. Das Buch ist offenbar nur für eine durchgehende Lektüre bestimmt, denn weder ein Register, noch eine Inhaltsübersicht der einzelnen Kapitel, noch Sperrdruck erleichtern ein Nachschlagen. Die Bildbeigaben, als Ergänzung und Vertiefung des Gesamtwerkes gedacht, sind recht glücklich ausgewählt. Schade, daß nicht auch ein paar Übersichtskarten zu den einzelnen Epochen beigefügt wurden. — Es ist hier nicht der Raum, auf Einzelheiten einzugehen. So möge noch auf einige besonders gut gelungene Abschnitte hingewiesen werden, wie die Entwicklung des griechischen Stadtstaates, die Geschichte Alexanders des Großen, das Werden des römischen Staatsgedankens und die augusteische Zeit. Ein tieferes Eingehen auf die Orientalisierung des Westens in der Spätantike im besondern Hinblick auf den Untergang der Antike in einer klareren Linienführung wäre wohl ein nicht ganz unberechtigter Wunsch. Die Behandlung des Christentums, dessen Bedeutung für die Ablösung der Antike durch das Abendland zwar klar erkannt wird, leidet an einer seinem übernatürlichen Ursprung nicht gerecht werdenden Auffassung. Dies sei bloß eine Feststellung, kein Vorwurf! Ein solcher wäre ja gar nicht berechtigt auf einem Gebiet, das Fragen letzter und innerster Entscheidungen der Persönlichkeit berührt.

Alles in allem genommen, wird eine weitere, geschichtlich interessierte Leserschaft dem Verfasser für seine umfassende Schilderung dieses bis auf unsere Zeiten folgenreichen Geschehens dankbar sein. J. Wolf.

Seeräuberei im Mittelmeer. Dunkle Blätter europäischer Geschichte. Von Otto Eck. 8° (302 S., 2 Abb. u. 4 Tafeln.) München-Berlin 1940, R. Oldenbourg. Geb. M 7.50

Heute, da das machtpolitische Raumproblem des Mittelmeeres zu neuen Ordnungen treibt, kommt diesem Werk eine gewisse zusammenfassende Bedeutung bei. Sein Gehalt ist umschrieben in den Begriffen: Einbruch, Entwicklung und Auswirkung, endliche Überwindung einer anarchischen, hartnäckigen Macht im Mittelmeer. In diesem Sinn stellt das Buch doch mehr dar als lose, „dunkle Blätter", wie der bescheidene Untertitel meint. Eingehend und charakterisierend ist die Darstellung der jahrhundertelangen Ohnmacht und das Versagen der europäischen Kulturmächte in ihrem Verhalten gegen das rein zerstörende, von unsagbarer Grausamkeit begleitete Machtsystem der Barbaresken. Die Schuld Englands, Frankreichs und zum Teil auch Amerikas in seiner Duldung, ja Unterstützung erscheint erschreckend groß. Wie ein ragender Block heroischer Charakterstärke steht demgegenüber der Kampf des Ordens der Malteser. Da das Werk nun doch einmal die Fülle der Einzelerscheinungen zu einem historischen Gesamtbild der Seeräuberei im Mittelmeer zusammenordnet, so hätte ihm nach unserer Auffassung vorausgehen müssen eine um so gewissenhaftere Klärung der Begriffe „Seeräuberei, Sklaverei" im Gegensatz zu berechtigter Abwehr und „Kriegsgefangenschaft". Daß in

der Praxis diese Erscheinungen durcheinanderschlittern, kann die grundsätzliche Stellungnahme des Christentums nicht trüben. K. Wiedenmann S. J.

Don Juan d'Austria und die Schlacht bei Lepanto. Von Felix Hartlaub. gr. 8° (186 S.) Berlin 1940, Junker und Dünnhaupt. Brosch. M 8.—

In Benutzung und Zusammenfassung der weitschichtigen Literatur sucht Hartlaub besonders den Anteil Don Juans an dem Geschehen bei Lepanto herauszuarbeiten. Seine breite Darstellung entfaltet zuerst die Verhältnisse der Liga, folgt dann den Operationen der Flotte bis zum Sieg und schließt mit einem Ausblick auf die Folgen der Schlacht. Wenn auch die auf dem Hintergrund der Ereignisse stehenden Gestalten Pius' V. und Philipps II. nicht in allem zutreffend gezeichnet sind, berührt es doch sehr freundlich, über die Tatsachen hinaus auch den Menschen Juan erkannt zu sehen. Sein Sieg wurde leider denn auch sein Schicksal; das macht Hartlaub wahrscheinlich. H. Becher S. J.

Des Reiches Straße. Der Weg der deutschen Kultur vom Rhein nach Osten dargestellt auf der Strecke Frankfurt-Berlin. Von Edwin Redslob. 8° (493 S., 193 Abb. u. 1 Karte.) Leipzig 1940, Philipp Reclam. Geb. M 12.50

Nachdem lange genug eine organische, auf der Zusammenschau von Natur- und Geistesentwicklung beruhende Geschichtsbetrachtung Wunschbild und Forderung geblieben war, scheint sie hier in einem geschlossenen Wurf Erfüllung geworden zu sein. Erleichtert ist der organische Zusammenbau dem Verfasser durch den Gegenstand selbst; die Dynamik der West-Ost-Querverbindung von Rhein-Main-Elbe, die „freie Straße", „des Reiches Straße", hat den Verfasser fast wie von selbst in die Einheit von Natur und Menschenwerk hineingezogen. Aus drei Dingen sehen wir die geistige Kraftdiagonale des werdenden Reiches sich aufbauen. Es ist die Paßwilligkeit der mitteldeutschen Landschaft zwischen den beiden Polen Elbe und Rhein, sodann das gewaltige Wachsen deutschen Kulturgeistes von Westen nach Osten, angefangen von der Westpforte Frankfurt a. M. über die Geistesstationen Fulda, Hersfeld, Wartburg, Erfurt, Weimar, Naumburg, Leipzig-Halle; drittens die Dynamik politischen Machtwillens, der in der West-Ost-Richtung seinen Höhepunkt erhält in Albrecht von Brandenburg und der schließlich den geschichtlichen Sieg heimträgt in der Ost-West-Richtung durch das Wachstum Preußens bis Frankfurt. So sehen wir in stellenweise dramatischem Auf und Ab des Reiches Straße sich zusammenbauen. — Leider scheinen noch gewisse Unausgeglichenheiten des geschichtlichen Urteils in diesem Werke durch. Ob man wirklich ganz daran vorbeisehen kann, daß Wittenberg eben doch zunächst als geschichtsgesetzlicher Sprengkörper wirken mußte auf dieser bis dahin organisch wachsenden Einigungsstraße? Zu sehr vereinfacht und formelhaft wirkt so manche Gleichsetzung geschichtlicher Gestalten wie die Huttens und Walthers von der Vogelweide, oder wenn auf einer Linie erscheinen die „Gespräche der Unterweisung" von Eckhart, die Tischgespräche Luthers und Goethes Gespräche mit Eckermann, oder wenn gar der Seelenführer Elisabeths von Thüringen sich stellen lassen muß neben den Hexenmeister Balthasar Voß! Auch möchten wir nicht Eckhart das gleiche Schwert führen lassen mit Hutten gegen „scholastische Enge", da doch die heutige Forschung zur Genüge dartut, daß Eckhart ohne tiefe Kenntnis gerade der Scholastik einfach nicht zu verstehen ist. Fast möchte man meinen, der Verfasser werde seinem eigenen Thema untreu mit der These, aus der thüringischen Landschaft hätte für das Reich gar so etwas werden können wie eine „Isle-de-France", wenn gewisse Pläne Heinrichs IV. in Erfüllung gegangen wären. H. Wiedenmann S. J.

Deutsche Geschichte in Ahnentafeln. Von Dr. Heinrich Banniza von Bazan und Dr. Richard Müller. Band I. 8° (340 S.) Berlin 1939, Alfred Metzner. Geb. M 15.—

Der Titel des Werkes läßt nicht vermuten, daß seine Lektüre so anregend ist, daß man vor und zurück blättert und immer wieder vor neuen Überraschungen steht. Die Verfasser lassen uns einen neuen Blick in das Inwendige unserer deutschen, oft genug europäischen Geschichte tun, der uns ungeahnte Zusammenhänge erschließt, zuweilen vorgefaßte Trennungs- und Teilungsschemata als irrig erweist und vor allem die Starre der historischen Zeiteinteilung und Vorstellung auflockert. Es sind sehr übersichtlich und einprägsam in diesem Band die Ahnentafeln der großen Führer in Politik und Wehr zusammengestellt, jedoch so, daß ihre vielseitige Verflechtung in das Gefüge des Gesamtvolkes sichtbar wird. Knappe, aber gute Hinweise auf die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten fehlen nicht. Ein vorläufiges Namenverzeichnis macht den ersten Band schon zum Nachschlagen geeignet. Weitere Bände über Kunst und Wissenschaft, Wirtschaft und Technik sollen folgen. Man möchte wünschen, daß dabei auch die großen religiösen Persönlichkeiten unseres Volkes und ihre Verwurzelung in Sippe und Geschichte sichtbar gemacht würden. H. Kreutz S. J.

Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten. Von Prof. D. Dr. Josef Schmidlin. 8° (94 S.) Freiburg 1940, Herder. Brosch. M 3.80

Die unsäglichen Leiden des Krieges, die fremden Bedrückungen, ansteckende Krankheiten zerstören in allen deutschen Sprengeln katholische Werke, die eben erst die Gegenreformation errichtet hatte. Die Verwilderung der Sitten, eine neue Welle von Reformationskämpfen durch die andersgläubigen Eroberer schaden überall. Aber wo Tatkraft und hingebender Eifer wirksam sind, heilen überraschend schnell auch die schwersten Wunden: das ist das Ergebnis der gedrängten Wiedergabe der Romberichte. H. Becher S. J.

Deutsche Revolution 1806—1813. Von Erich Botzenhart. 8° (34 S.) Hamburg 1940, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. M —.20

Die kleine Schrift stellt der französischen Revolution von 1789 die „deutsche Revolution" von 1806—1813 gegenüber. Dort stürzt man auf Grund der Aufklärung die alten Verhältnisse um und schafft mit Hilfe des individualistischen, geschichtslosen Freiheits- und Gleichheitsbegriffs einen demokratischen Staat, dessen innern „erlösenden" Geist die Jakobiner den rheinischen Landschaften aufzuzwingen versuchen und den auch Napo-

leon auf die deutschen „Satrapien" ausdehnen will. In Deutschland kommen der Idealismus (Fichte) und die Romantik zum Volksbegriff; die großen politischen Romantiker, vor allem Stein, Gneisenau, Arndt usw., wollen Deutschland, der wahren Vergangenheit getreu, wiederherstellen. Neu ist, daß Botzenhart diese Bewegung Revolution nennt. Die Reformen Steins fußen auf alter deutscher Art. Auch wenn er die vielen kleinen Dynasten beseitigen wollte, konnte er sich auf die alten Verhältnisse berufen. Immer suchten die Führer der deutschen Bewegung ihre Ziele durch die gesetzmäßigen Stellen, zuletzt durch den Wiener Kongreß durchzusetzen, scheiterten freilich deshalb. So verschiebt sich der Sinngehalt des Wortes Revolution. Fruchtbare Ergänzung der manche neue Belege bringenden Arbeit könne die merkwürdige Tatsache liefern, daß die aufklärerische, allgemeinmenschliche französische Revolution gerade auch den französischen Nationalgedanken erweckte, in dem doch auch völkische Anschauungen vorhanden sind; Montesquieu hatte bekanntlich die wertvollsten Grundkräfte des französischen Geistes auf das Germanische zurückgeführt. H. Becher S. J.

BÄUERLICHES LEBEN

1. *Der Glaube des deutschen Bauerntums.* Band I: Bauerntum und Christentum. Eine weltanschauungskundliche und glaubensgeschichtliche Untersuchung von Herbert Grabert. 8° (457 S.) Stuttgart 1939, Georg Truckenmüller. Brosch. M 9.60
2. *Deutsches Bauerntum zwischen Gestern und Morgen.* Von Josef Müller. (Schriften aus dem Rassenpolitischen Amt der NSDAP bei der Gauleitung Mainfranken zum Dr.-Hellmuth-Plan, Beitrag 21). 8° (182 S.) Würzburg 1940, Stürtz. Kart. M 5.—

1. Die Absicht des Buches ist eine wissenschaftliche Untersuchung über den Glauben des Bauern. Unter Glauben werden die Kräfte verstanden, die das ganze Leben beherrschen und formen. Der Verfasser meint, Religion entspreche dem Bedürfnis von Menschen, deren angeborene Glaubenskräfte zur Lebensleistung nicht ausreichen, die also eine Krücke brauchen. Das bestimmt den Gang der Untersuchung. Sie zeigt den Bauern als den einer Religion und vor allem des Christentums unbedürftigen Menschen. Die systematische Zusammentragung der forscherlichen Ergebnisse der Bauernkunde hat wohl keine Richtung und kein wichtigeres Buch übersehen. Bedenken bleiben bezüglich der Auswahl aus den einzelnen Werken und ihrer Auswertung. Außerdem bekommt diese Darstellung des Bäuerlichen etwas zu stark den Geschmack einer am Schreibtisch geleisteten Arbeit. Der Feststellung der tatsächlichen Unchristlichkeit des deutschen Bauerntums folgt die grundsätzliche Darstellung des Wesens des Christentums und seiner Gegensätzlichkeit zu deutscher Bauernart. Bei der Auswertung der pastoraltheologischen und religiös-volkskundlichen Quellen schließt der Verfasser aus dem oft größeren Pessimismus protestantischer Arbeiten auf eine größere Ehrlichkeit und Sachlichkeit der protestantischen Zeugnisse. Wo katholische Arbeiten zu positiveren Ergebnissen kommen, werden sie als „Begriffsromantik", „Propagandapolitik", „Missionstaktik" entwertet. Dabei berührt der Verfasser selbst die Möglichkeit, daß die größere Fremdheit zwischen dem bäuerlichen Menschen und der protestantischen Kirchlichkeit aus der Neigung dieser Kirchlichkeit zum „reinen Wort", zum „schulhaften Unterricht", also aus dem Wegfall von Kult und Zeichen und konkreter Lebendigkeit zu erklären sei.

Läßt so die Zeichnung der konkreten Lage einige Bedenken unausgeräumt, so muß der Wesensdarstellung des Christentums widersprochen werden. Methode und Art der Darstellung werden der liberalsten protestantischen Theologie des letzten Jahrhunderts und der nivellierenden Religionsgeschichte entliehen. Es ist schon oft gesagt worden, daß sich auf diese Art nur ein paar periphere Erscheinungsformen des Christentums treffen lassen. Gewiß ist Christus Herz und Mitte unserer Religion, gewiß gehören Sünde, Buße, Gnade, Vergebung zu den wesentlichen Teilen der Botschaft, die im Auftrag Gottes zu verkünden ist. Aber ebenso gehört dazu die Botschaft vom allmächtigen Herrn und Schöpfer, von der Freiheit und schöpferischen Verantwortlichkeit des Menschen, von der Wertigkeit und Verpflichtungskraft der Naturordnung. Was Grabert als christliches Menschenbild darstellt, was er sagt von totaler Jenseitigkeit, Weltverdrossenheit, geistlichem Zorn, Vernichtungswillen usw. stimmt nicht. Jede mit dem Willen zur Sache durchgeblätterte katholische Dogmatik belehrt eines Besseren. Was das Bild des bäuerlichen Menschen, wie es Grabert zeichnet, angeht, so kann auch hier, bei aller Voraussetzung einer richtigen, nicht idealisierten Zeichnung, die behauptete Ausschließlichkeit nicht gefunden werden. Wer möchte ernsthaft festhalten, daß ein Menschentum, dessen Zielbild umschrieben ist durch die Wirklichkeiten Gott, Ordnung, Recht, Gerechtigkeit, Freiheit, Diesseitsstreben, Stolz, und Würde, Willen und Tatkraft, Härte und Strenge usw., daß ein solches Menschentum unchristlich sein müsse? Abgesehen von der Tatsache, daß noch manche Züge in dieses Gesicht des deutschen Bauern einzutragen wären, ist die Überzeugung gerechtfertigt, daß Menschen solcher Haltung zur christlichen Religion als der Ordnung Gottes leichter ein Verhältnis finden als Menschen, die die religiöse Frage nur als Bedürfnisfrage kennen, und nicht als Dienst, Gehorsam dem herrscherlichen Gott gegenüber.

2. Viel mehr Aufmerksamkeit beansprucht die Schrift von Josef Müller, der bereits durch frühere Veröffentlichungen seine Zuständigkeit erwiesen und über ausgedehnte persönliche Erfahrungsergebnisse verfügen kann. Es geht ihm um eine Rettung und Einfügung des Bauerntums in das wirtschaftliche und kulturelle Volksganze. Eine realistische Bestandsaufnahme der tatsächlichen Lage des bäuerlichen Lebens zeigt den wirtschaftlichen und geistigen Wandel der letzten Jahrzehnte und hebt die noch unbehobene Not und ungelöste Problematik in gerade durch ihre Nüchternheit und Sachlichkeit packenden Darstellungen heraus. Die Vorschläge für die wirtschaftliche Neugestaltung des Bauernlebens verdienen gewiß ernsthafte Beachtung, die Ausführungen über das kulturelle, religiöse, sittliche Leben des Bauern nachdrücklichste Aufmerksamkeit. Schon daß im Gegensatz zu Grabert nicht jede Eigenart des Bauern als Urwert verherrlicht wird, daß auch von Unarten und Entartungen gesprochen wird, spricht für die größere Unbefangenheit des Urteils. Die Beurteilung der Bedeutung der Religion für das vergangene sittliche und allgemeine bäuerliche Leben ist gerecht. Die Aus-

führungen über den tatsächlichen Rückgang des religiösen Lebens und über dessen Ursachen sollten von allen gelesen und überdacht werden, denen die Verantwortung für die Seele des Bauern aufgetragen ist. Die Vorschläge, die bisherige (nachlassende) religiöse Bindung durch größere sittliche Verantwortung und soziale Leistung zu ersetzen, um keinen Leerlauf eintreten zu lassen, zeugen von Verantwortungsbewußtsein, verkennen aber den natürlichen Zusammenhang zwischen Religion, Sittlichkeit, Verantwortung. Alles in allem ein gerechtes, sachliches Werk, das die Problematik einer der tragenden Schichten unseres Volkes klar sieht, ehrlich darstellt und sich aufrichtig um Besserung müht. A. Delp S. J.

MAGIE UND ALCHEMIE

1. *Die Wiedergeburt des Magischen.* Von Dr. med. Walther Kroener. 8° (87 S.) Leipzig 1938, R. Hummel. Kart M 1.80
2. *Die zersägte Jungfrau.* Von Magiern, Schwindlern und Scharlatanen. Von A. Chr. Wilsmann. 8° (240 S. u. 49 Abb.) Berlin 1938, Scherl. M 3.10, geb. M 4.50
3. *Die Alchemie im Lichte des 20. Jahrhunderts.* Von Prof. Dr. Armin Süßenguth. Mit einem Bild: Symbolische Darstellung der Bereitung des Steines der Weisen nach Andreas Libavius 1606. 8° (606 S.) Leipzig 1938, R. Hummel. Kart. M 2.80

1. Was der Verfasser bieten will, ist der Nachweis, daß die Magie eine ganz natürliche Funktion des Unbewußten ist. Unter Magie versteht er das unbewußte entelechiale Wirken im Lebendigen, was ein scholastischer Philosoph das Wirken der Lebensprinzipien, der „Seelen", als Träger des vegetativen Geschehens nennen könnte. Der Versuch, das „Paranormale als wesensverwandt mit dem Normalen" nachzuweisen, ist anzuerkennen; dieses Bestreben haben übrigens alle sich wissenschaftlich nennenden „Okkultisten". Damit wird behauptet, daß die Erklärung des paranormalen Geschehens in den lebenden Dingen, insbesondere im Menschen selbst, zu suchen ist, nicht in außermenschlichen Wesen, in Geistern etwa. Das Wort „Wiedergeburt des Magischen" kann zweierlei bedeuten: entweder nur die Tatsache, daß man wieder auf dieses unbewußte entelechiale Wirken, auf die Magie, aufmerksam gemacht wurde, oder aber, daß die Menschheit im Begriff steht, in diesen magischen Urzustand zurückzufallen. Auf ein Zurückfallen käme es ja hinaus, wenn man annimmt, daß der Urmensch einst überhaupt nur magisch sich betätigte. Die medialen Leistungen wären dann für uns rationell gewordene Menschen nur ein gelegentlich und anormal auftauchendes Wirksamwerden der Magie. Nimmt man einmal das als richtig an, dann blieben für uns die beiden Probleme zu lösen, wie Entelechie außerhalb ihres Körpers wirksam und wie zeit- und raumgebundenes Geschehen raum- und zeitlos werden kann, wie das z. B. beim zeitlichen Fernsehen angenommen werden müßte. Darauf gibt der Verfasser eine Antwort in Form von Vermutungen, wie er selbst sagt. Eine wirklich kontrollierbare Lösung kann er nicht vorlegen; dafür ist die Zeit noch nicht gekommen. Solange wir nicht wissen, was Materie eigentlich ist und was die Entelechie aus ihr machen kann, ist eine konkrete Vorstellung unmöglich. Man kann aber zugeben, daß der Verfasser die Richtung aufweist, in der zu suchen ist. K. Frank S. J.

2. Das Buch von Wilsmann, mitreißend geschrieben, ist eine Geschichte der Magie, angefangen vom Zauberer Dedi, am Hofe des Königs Cheops von Ägypten, dem ersten Täuschungskünstler der Welt, der fähig gewesen sein soll, einer Gans durch das Gemurmel einer magischen Formel den abgeschnittenen Kopf wieder anzusetzen, bis zu den modernen Berufszauberern und der Varietékunst eines Fredo Marvelli, der als der ideenreichste Täuschungskünstler der Gegenwart gilt, berühmt durch seine unvergleichlichen Zigarettentricks auf dem magischen Zirkel letzten Jahres in Frankfurt und der dafür die höchste Auszeichnung erhielt: den Ring des magischen Zirkels. Alles, was mit Zauberei und Gaukelkunst zusammenhängt, wird in dem Buch zum Gegenstand einer faszinierenden Betrachtung gemacht: Spuk der Dämonen, Schwärmer und Schwindler, die großen Meister in der Scharlatanerie, die „Grafen" Cagliostro und Saint-Germain, Zauberbücher und Geistermaschinen, Großmeister der Kartenkunst, Wunder der Fakire, Okkultschwindel von heute, Geheimtricks der Hellseher und Wahrsager, Gedankenlesen, Magie und Kriminalistik, magische Reklame u. a. Das Buch ist das erste seiner Art in deutscher Sprache. Wissenschaftlich interessierten Lesern und die sich näher mit diesem reizvollen, auch kulturgeschichtlich interessanten Gebiet beschäftigen wollen, bietet es im Anhang eine Auslese von 300 Büchern aus dem magischen Schrifttum dreier Jahrhunderte. Ph. Schmidt S. J.

3. Alchemie mutet den modernen Menschen an als ein kulturgeschichtliches Kuriosum, als ein Gemisch von Aberglauben und Taschenspielerei und faustischem Streben. Heute nimmt man dem alchemistischen Problem gegenüber wieder eine gerechtere Stellung ein. Süßenguth, ein Kenner der Geschichte der Chemie, zeigt in vorliegendem Buch, daß die Behandlung des alchemistischen Problems keineswegs ein Herumwühlen in verstaubten Angelegenheiten der Geschichte ist, die man nicht mehr kontrollieren kann, sondern ein Vordringen in das Herz- und Kernstück der Chemie überhaupt, und daß aus den alchemistischen Theorien der Vergangenheit Anregungen zu neuen Gedankengängen geweckt werden können. Ph. Schmidt S. J.

LITERATUR

Wolfram von Eschenbach. Von Gertrud Bäumer. (Die Dichter der Deutschen, 2. Folge.) 8° (97 S.) Stuttgart 1938, Cotta. Geb. M 1.50

Daß es unmöglich ist, die größte Gestalt der mittelalterlichen deutschen Dichtung, Wolfram von Eschenbach, in einem kleinen Band aus seinen Werken heraus darzustellen und uns heute lebendig zu machen, wird hier trotz aller Liebe der Erfassung und Feinheit der Einfühlung doch deutlich. Das gottmenschliche Maß, der Raum und der Atem dieser hohen Zeit des Mittelalters sind zu groß. Der Kenner Wolframs empfindet die Dürftigkeit etwa an der ganz ungenügenden Übersetzung der Tagelieder durch Friedrich Wolters. Für den Laien aber bleibt die Fremdheit zu Sprache, Welt und Werk Wolframs doch zu groß, als daß ihm hier ein Zugang eröffnet wäre. Im Gegenteil, die Fremdheit wird ihm neu bestätigt. H. Kreutz S. J.

Der Gral. Von Konrad Burdach. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 14. Band.) 8° (580 S.) Stuttgart 1938, W. Kohlhammer. Brosch. M 18.—

Aus dem Nachlaß Konrad Burdachs ist dieser umfangreiche Band durch seinen Schüler Hans Bork herausgegeben worden. Erstaunlich wie immer ist die Weite des Gebietes, das untersucht wird, und die Fülle der Vorarbeiten und Forschungen, die dieser Band voraussetzt. Der Gral und die blutende Lanze, diese beiden Motive der Parzivaldichtung, werden in ihrer Geschichte sorgfältig verfolgt durch Literatur, Kunst, Gebet, Volksglauben, Liturgie, Mysterien, Katakomben bis in den Passionsbericht des Johannesevangeliums. Die Stärke Burdachs wird deutlich in der Fülle der Anregungen, die er gibt zum Weiterverfolgen von Zusammenhängen, die er aufdeckt und auf die er hinweist, aber auch die Begrenzung seiner motivgeschichtlichen Methode und die Befangenheit im modernen Weltbild. Denn wir erkennen heute wieder viel stärker die künstlerische Einmaligkeit eines Werkes wie des Parzival, als daß wir glaubten, dieses sein einmaliges und eigentliches Dasein aus der Zusammenfügung noch so bedeutender einzelner Motive und ihrer geschichtlichen Wandlung erklären zu können. Damit hängt zusammen, daß der Sinn für Symbol und Legende des Mittelalters und ihre Erfassung als lebendiger Träger der religiösen Realität abgeht. Der wirkliche Zugang zum Mittelalter ist eben ohne Ausweg versperrt, wenn „das Verstehen des modernen Menschen" der Schlüssel der Deutung ist. Dann müssen die Mysterien des Glaubens „superstitiöse Auffassung, naturalistische Mystagogie, mystischer Fetischismus" sein. Dann wird der Sinn eucharistischer Legenden völlig verkannt. Der Grund für all dies liegt in Burdachs Abhängigkeit von der positivistischen Theologie, vor allem Harnacks. Ganz deutlich wird hier, wie das eigentliche Leben des künstlerischen Werkes nicht gefaßt wird, wenn die geistig religiöse Welt, aus der es wurde, so fremd bleibt. H. Kreutz S. J.

Sonette einer Griechin. Übersetzt von Eckart Peterich. 8° (42 S.) Freiburg 1940, Herder. M. 1.40; in Pappe M. 2.—

Die lichte romanische Form des vollendeten Sonetts ist hier vermählt mit der Schärfe der Erkenntnis und der ganzen Empfindung zu einer klassisch schönen Dichtung. Ein Gretchenschicksal vom ersten Aufstrahlen der Liebe über volle Ergriffenheit hin zur Schuld und darüber hinaus zur Rückkehr zu Gott stellt sich in 33 Gedichten dar, von denen jedes aus einem wahren dichterischen Ort herauswächst. Auch die deutsche Formung ist vollkommen. H. Becher S. J.

Die Welt in der Tasche. Von Sigismund v. Radecki. 8° (401 S.) Leipzig 1939, Hegner. Geb. M 8.50

Humorig, witzig, geistreich und sehr oft geistvoll plaudert Radecki von allen möglichen Dingen, von Film, Mode, Auto, Uhr, vom Handel und Wandel des modernen Menschen. Besser noch, er denkt in kurzen Stücken, die, gesammelt, eine „den christlichen Dingen nicht fremde" Gesellschaftsphilosophie darstellen. Das wäre aber nur die harmlose Schale des Buches. Wer aber sich von der Anmut des Wortes nicht bloß tragen läßt, sondern eindringt in die Seele des Buches, der wird erkennen, daß sich hier auch die Seele des heutigen Menschen offenbart. Ein Theologe, ein Seelsorger wie etwa Pater Lippert, könnte zweifellos aus diesem Buch entwickeln, welche Ansatzpunkte und welche Schwierigkeiten die Annahme des katholischen Glaubens im Kulturleben von heute findet. Das blitzt auch Radecki auf, wenn er dem Großstadtmenschen also den Marsch bläst: „Es geht immer um das Glaubensbekenntnis: im 4. Jahrhundert war es die Auffassung von der Trinität, im 20. ist es, man lasse sich da durch keine Weizenpreise irreführen, die Auffassung von der Erbsünde" (188). H. Becher S. J.

Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel. Von Dr. Hildegard Kalthoff. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, Heft 11.) 8° (110 S.) Bonn 1939, Hanstein. Geh. M 3.50

„In der vorliegenden Darstellung sollte auf Grund der Schlegelschen Schriften untersucht werden, was für ihn ‚Glaube' bedeutet, wie er sein Verhältnis zum Wissen betrachtet und in welcher Weise er die Verbindung von Glauben und Wissen in der Philosophie sieht." In drei systematische Kapitel gliedert sich der Inhalt des Werkes: I. Die seinsmäßig gegebenen Vorbedingungen für den Vollzug des Glaubens. II. Der Vollzug des Glaubens. III. Die Bedeutung des Glaubens für die Wissenschaft.

Die Ganzheitsbetrachtung hat Schlegel, wie auch die Verfasserin in der Einleitung ausführt, aus der Säkularisation des Geistes zur Universalität des christlichen Denkens und Glaubens geführt. Dabei spielen auch das Studium der Weltgeschichte, der Weltliteratur und Kunst wie die Nachfolge Schillers in Schlegel eine entscheidende Rolle. Diese Momente sind in dem vorliegenden Werk wenig, die für sie ausschlaggebenden Schriften Schlegels (vgl. diese Zeitschrift 136 [1939] 9f.) nicht berücksichtigt. Die chronologische Ordnung und die Darstellung seiner Entwicklung hätte die Eigentümlichkeit und Einheit des Verhältnisses von Glauben und Wissen bei Schlegel noch stärker erscheinen lassen. Aber seine Philosophie als Philosophie des Lebens aus dem Glauben ist doch zu tief eindringender Darstellung gebracht.

Fr. Braig.

Heinrich Hansjakobs Leben und Wirken. Von Heinrich Auer. Lex.-8° (35 S.) Freiburg i. Br., Caritasverlag. M 1.80

Der gut unterrichtende Aufsatz ist ein Sonderdruck aus dem Jahrbuch für Bücherfreunde: Sankt Wiborada 5 (1938). Er gibt eine knappe Wirkübersicht des Volksschriftstellers mit all seinen Kanten und Liebenswürdigkeiten, aus der Feder seines Freundes. Wertvoll ist die beigefügte Bibliographie aller Schriften und Aufsätze von und über Hansjakob. H. Kreutz S. J.

Heinrich von Kleist und die geschichtliche Welt. Von Dr. Fritz Martini. (Germanische Studien, Heft 225) 8° (136 S.) Berlin 1940, Emil Ebering. Brosch. M 5.40

Gegenüber einer positivistisch-psychologisierenden Literaturgeschichtsschreibung wird hier der erfreuliche Versuch gemacht, in die Metaphysik des Kleistischen Lebens und Schaffens einzudringen. Mythos, Geschichte, Volks- und Heroentum sind als Elemente seiner Welt gut erkannt. Aber es fehlt die klare Scheidung von Immanenz und Transzendenz und die Einfügung Kleists

in die Geistesgeschichte. So müssen notwendig neben den treffenden Erkenntnissen durch verabsolutierte Begriffe und vorgefaßte Urteile einseitige Verzeichnungen entstehen. Fr. Braig.

1. Erde und Wind. Erzählungen von Käthe Rheindorf. 8° (143 S.) Recklinghausen 1940, Bitter & Co. Geb. M 2.60

2. Frauenlob. Ein Buch von der Kraft des Herzens. Von Dorothea Hollatz. 8° (93 S.) Stuttgart 1940, Frankhsche Verlagsbuchhandlung. Geb. M 2.80

3. Der Rosenstock. Marienerzählungen deutscher Dichter. 8° (160 S.) Mit Holzschnitten von Ph. Koch. Dülmen 1940, A. Laumann. Geb. M 3.80

4. Der Guckkasten. Erzählte Miniaturen von Friedrich Sacher. 8° (91 S.) München 1940, K. Alber. Geb. M 1.80

5. Jugend am See. Erzählungen aus der Innerschweiz von Josef Maria Camenzind. 8° (238 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. M 3.40

6. Der Steigbachsee. Erzählung von Arthur Maximilian Miller. 8° (76 S. u. 4 Holzschnitte) Freiburg 1940, Herder. Kart. M 1.25

7. Gott über den Menschen. Skandinavische Erzählungen. Herausgegeben von Ilse Meyer-Lüne. 8° (252 S.) Berlin 1940, Eckart-Verlag. Geb. M 5.—

1. u. 2. Die Frau, ihre Güte und Kraft, ihre Liebe und Treue, ihr Leiden und Beten wird in den gut geschriebenen Erzählungen von Käthe Rheindorf gefeiert. Ähnlich bringt Hollatz Beispiele, in denen die Frau in der äußersten Not aus der Naturkraft ihres Wesens handelt und sich für andere opfert.

3. Die nicht alle gleichwertigen Erzählungen und Legenden vermitteln gleichwohl einen tiefen Eindruck von der Liebe des Volkes, der Jugend und des Alters zur Gottesmutter.

4. Im Guckkasten schaut man die Dinge und Geschehnisse der Welt. So klein und alltäglich sie sind, wenn der Dichter sein brennendes Auge auf sie heftet, glühen sie auf und verraten ihren ewigen Gehalt, an dem der Mensch scheitern oder erwachen kann.

5. Was einst des Dichters ganze Seele in der Jugend erfüllte, weiß er als Mann in ursprünglicher, aus der Mundart bereicherter Sprache nach der Erinnerung ganz wiederzugeben. Alle Stücke sind auch für die Jugend wertvoll, da sie das Edle und Beste des Herzens aussprechen.

6. Ein Knabe wächst in der unberührten Natur, aber am Rand der tückischen Welt der Menschen auf. Sein Schicksal formt sich im Wissen um die Geheimnisse der Berge und Wälder, die sich im Steigbachsee spiegeln. Er vollendet sich, bevor ein Sehnen nach der Ferne ihn aus dem Frieden seiner Heimat herausreißt.

7. Aus größeren skandinavischen Dichtungen sammelt die Herausgeberin 18 Erzählungen, die uns die Frömmigkeit der nordgermanischen Völker nahebringen. Naturgebunden und doch offenbarungsgläubig, demütigen sie sich vor Gott und gewinnen so die Macht, die Opfer des Lebens zu bringen und Führer ihrer Familien und Gemeinden zu sein. H. Becher S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Benz, R., Goethe und die romantische Kunst. 8° (261 S.) München 1940, Piper. Leinen 8.80 M.

Blunck, R., Hugo Junkers. Der Mensch und das Werk. 8° (299 S.) Berlin 1940, Limpert. 7.80 M.

Böx, A., Das japanische Familiensystem. gr. 8° (140 S.) Leipzig 1940, Harrassowitz. 8 M.

v. Braunmühl, A., Der meine Jugend erfreut. 8° (128 S.) Würzburg 1941, Echter-Verlag. Pappe 2.40 M.

Burckhardt, G., Eigenwesen und Welt als Werk. 8° (300 S.) München 1941, Reinhardt. 5.80 M.; geb. 7.50 M.

Deutscher Almanach 1941. 8° (210 S.) Leipzig 1941, Reclam. 1 M.

Dohna, A. v., Kernprobleme der Rechtsphilosophie. 8° 96 S.) Berlin 1940, Limbach. 3.80 M.; geb. 5 M.

Feder, A., Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen. kl. 8° Freiburg 1939, Herder.

Ausgabe A. (184 S.) 0.90 M.; kart. 1.20 M.; Leinw. 1.80 M.

Ausgabe B mit der Beigabe „Die Methode der Exerzitien und Exerzitienbibliographie". (280 S.) 3.40 M.; kart. 3.80 M.; Leinw. 4.40 M.

Graber, R., Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. 8° (124 S.) Regensburg 1941, Pustet. Kart. 2 M.

Hanisch, E., Geschichte Rußlands. gr. 8° Freiburg 1941, Herder.

II. Bd.: Von 1801 bis 1917. (262 S.) 5 M.; geb. 6.40 M. u. 9 M.

Kalt, E., Werkbuch der Bibel. 8° Freiburg 1941, Herder.

I. Bd.: Das Alte Testament. (516 S.) 9.80 M.; geb. 11.80 M.

Knauß, B., Staat und Mensch in Hellas. 8° (292 S.) Berlin 1940, Die Runde. Geb. 5.50 M.

Krings, H., Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee. gr. 8° (182 S.) Halle 1941, Niemeyer. 7 M.

Pinder, W., Der Isenheimer Altar des Matthias Grünewald. 4° (12 S. u. 10 Abb.) Bremen 1940, Angelsachsen-Verlag. 5.50 M.

Ratzel, Fr., Erdenmacht und Völkerschicksal. kl. 8° (308 S.) Stuttgart 1940, Kröner. Geb. 4.25 M.

Scheffer, Thassilo v., Hellenische Mysterien und Orakel. 8° (183 S.) Stuttgart 1941, Spemann. Geb. 4.80 M.

Thier, E., Wegbereiter des deutschen Sozialismus. kl. 8° (338 S.) Stuttgart 1940, Kröner. Geb. 4.25 M.

Van der Leeuw, G., Der Mensch und die Religion. 8° (200 S.) Basel 1941, Haus zum Falken. Geb. 6.60 M.

Wilms, H., Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin. [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 39.] 8° (143 S.) Köln-Brück 1941, Albertus-Magnus-Verlag. Kart. 7 M

Eugen Walter

Das Kommen des Herrn

1. Teil: **Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der heiligen Apostel Paulus und Petrus.** *(»Leben aus dem Wort«, 4. Bd.) Oktav. Etwa 190 Seiten*
Erscheint im August

Im Bewußtsein der meisten Christen von heute herrscht nur mehr die Vorstellung vom persönlichen Tode und vom Fortleben der Seele nach dem Tode aus der Gesamtwirklichkeit der letzten Dinge. Die Folge davon ist ein falscher Individualismus in Bezug auf den Tod und ein nichtchristlicher Idealismus in Bezug auf das Fortleben nach dem Tode. Der Tod steht isoliert da als Angelegenheit des einsamen Menschen. Daß der Leib wieder auferstehen soll, wird oft nicht bedacht. Man denkt nur an ein geistiges Fortleben. Nach dem individuellen Tode steht für die meisten nur mehr das Ende der Welt als Katastrophe im Vordergrund des Bewußtseins. / Diesem Erbe des Katholizismus aus dem 19. Jahrhundert stellt Walter die volle Tradition der letzten Dinge vor Augen, vor allem das Kommen Christi, die Auferstehung des Leibes, die Verwandlung dieser Welt in eine neue Welt, die neue Stadt Gottes. Dies aber nicht als etwas, das irgendwann einmal in weiter Ferne sich ereignen wird, sondern als eschatologische Gegenwärtigkeit, d. h. als etwas, das jeden Augenblick hereinbrechen kann und um das wir beten sollen: Maran Atha — Komme, Herr. So will dieses Buch dazu beitragen, die falsche Sicherheit in uns zu verwandeln in eine immer wache Bereitschaft.

Dr. theol. Willibrord Hillmann O. F. M.

Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte

Ein Beitrag zur Kompositionstechnik und Sinndeutung der drei älteren Evangelien

Oktav. Etwa 300 Seiten. Erscheint im August

Hillmann weist nach, daß die Evangelisten die einzelnen Stücke der urchristlichen Überlieferung in einer planmäßigen und bis ins Einzelne gesetzmäßigen Komposition anordnen. In der Anlage der synoptischen Evangelien und ihren größeren Abschnitten spiegeln sich die in einem bestimmten Zeitpunkt und einem bestimmten Kreis lebenden Fragen des christlichen Glaubens und Lebens, welche die Evangelisten aufgreifen und zu lösen versuchen durch eine systematische und von einer Idee getragene Komposition der Überlieferungen über Jesu Lehren und Leben. / Weil die synoptischen Leidensberichte am wenigsten den Eindruck einer planmäßigen und gedanklichen Anlage machen, wurden sie hier als Beispiel gewählt, um gerade an ihnen diese Arbeitsweise der Evangelisten nachzuweisen und zu veranschaulichen. Dabei kommen aber auch andere umfangreiche Teile der Evangelien ausführlich zur Behandlung. / Getrennt werden das Evangelium nach Matthäus, nach Markus und nach Lukas untersucht. Zunächst erhebt eine formale Analyse der Leidensgeschichte nach vorwiegend äußeren Merkmalen des Textes die individuelle Form der Komposition. Eine Prüfung anderer größerer Abschnitte des betreffenden Evangeliums zeigt dann, daß der Evangelist auch sonst den in der Leidensgeschichte beobachteten Gesetzen der Komposition folgt. An diese formalen Analysen schließt sich der Versuch — noch unter Ausschluß der Leidensgeschichte —, den Sinn der Komposition zu erheben, den leitenden Hauptgedanken wie auch die gedankliche Entwicklung des ganzen Evangeliums sichtbar zu machen. Dabei werden die vorher analysierten Teile ausführlicher behandelt und die andern Stücke im Überblick geboten. Schließlich erfährt die Komposition der Leidensgeschichte aus ihrer jeweils verschiedenen Gesetzmäßigkeit und aus der Gesamthaltung des betreffenden Evangeliums ihre Deutung im einzelnen. / So wird aus den Evangelien selbst ein tiefes Verständnis ihres Sinnes gewonnen: Man erkennt den christlichen Glauben und das christliche Leben der Urzeit samt den Fragen der jungen Christenheit und deren Lösungen als tragenden Grund der drei so nahe verwandten und doch in sich sehr verschiedenen synoptischen Evangelien.



Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Positive Werke von aktueller Bedeutung wie zeitloser Gültigkeit!

LUDWIG KÖSTERS S.J.

Die Kirche unseres Glaubens

Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung

Großoktav. 276 Seiten. 4.40 M.; geb. 6 M.

Volksausgabe:
Oktav. 244 S. 2.20 M.; kart. 2.50 M.; geb. 3.40 M.

Die wissenschaftlich solide Zusammenfassung der Ergebnisse der Forschungen über alle Fragen, welche die Kirche, zumal in unserer Zeit, betreffen, weist in der analytischen Glaubensschau aus der Vollkommenheit des kirchlichen Glaubensinhaltes, des Bildes und der Lehre Christi sowie der empirisch bekannten Kirche selber die Wahrheit dieser im Glauben bezeugten Kirche nach, errichtet im synthetischen Glaubensaufbau wissenschaftlich-historisch Bild und Gestalt der katholischen Kiche und bietet in der dogmatischen Wesensschau die Vertiefung aus dem geoffenbarten Glauben. Ausführliche Bibliographie sowie Belege und Ergänzungen zeigen Wege, die einzelnen Fragen weiter zu prüfen und zu verfolgen. Die Volksausgabe enthält den vollständigen Text, Bibliographie und Anmerkungen jedoch nicht. Eine jedem Menschen durch die Klarheit der Gedanken und die Wärme der Sprache eingängige Einführung in die wissenschaftliche Begründung der katholischen Kirche und des katholischen Glaubens. Ein Buch von besonderer Sendung.

Unser Christusglaube

Das Heilandsbild der katholischen Theologie

Großoktav. 356 Seiten. 5 M.; geb. 6.50 M.

Das grundgediegene Werk, eine Weiterführung und Ergänzung des Buches über die Kirche (siehe links), ist ein umfassender Beitrag zur wissenschaftlichen Christuserkenntnis. Es geht ausschließlich von sicheren Tatsachen aus und stellt einer unberechtigten Kritik souverän den wahren Sachverhalt gegenüber. Kösters Werk, von Wissenschaft und Praxis anerkannt, ist eine möglichst vollständige Nachweisung des vielgestaltigen Forschens über Christus und eine wissenschaftlich zuverlässige, analytisch und synthetisch begründete, durch Beifügung einer sehr ausführlichen Christus-Bibliographie und reicher Belege ergänzte, auf den modernen Menschen eingestellte, solide, aber leicht lesbare Beantwortung der Frage nach Jesus Christus. Um auch dieses Buch wie das über die Kirche, nicht nur für Theologen, sondern auch für andere Gebildete leichter lesbar zu machen, wurde auch hier der Stoff auf drei konzentrische Kreise verteilt. Das in gewöhnlicher Schrift Gedruckte enthält das Wesentliche und Notwendige, das Kleingedruckte führt in Begründung und Einzelfragen ein, die im Anhang beigefügten »Belege und Ergänzungen« erschließen die fachwissenschaftliche Rüstkammer.

ELSE HOCKS

Pius II. und der Halbmond

Oktav. Etwa 280 Seiten. Erscheint im September

Else Hocks versucht, wie sie es in ihrer erfolgreichen Monographie über den letzten deutschen Papst Adrian VI. getan hat, die Persönlichkeit Pius' II. in ihrer wahren Gestalt erstehen zu lassen. Dieses Leben geht uns Deutsche um so mehr an, als Papst Pius II. in seiner Frühzeit als Sekretär verschiedener Bischöfe zwanzig Jahre in Deutschland verbrachte, am politischen Leben tätig und rege Anteil nahm und Nikolaus von Cues ihm als Freund und Mitarbeiter nahestand. Als Gelehrter und Dichter, als Repräsentant des Frühhumanismus und als Papst einer tiefgreifenden Zeitenwende, dessen persönliches Leben selbst im höchsten Grade bewegt war, ruft dieser Träger der Tiara nach einer geschichtlich-dichterisch-künstlerischen Gestaltung. Else Hocks will nicht Forschung treiben, sondern das Schicksal dieses Lebens vorführen, wobei sie in besonderer Weise Pius' II. Lebensplan eines Kreuzzuges gegen die Türken mit seinem tragischen Ausgang hervorhebt.

Zu beziehen durch  *alle Buchhandlungen*

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Hauptschriftleiter: Theo Hoffmann S. J., München 22, Kaulbachstr. 31a. — Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg im Breisgau. — Zur Zeit gilt Preisliste Nr. 4. — Christophorus-Verlag—Herder K.G., Freiburg im Breisgau/Berlin. — Druck: Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg im Breisgau, Johannisterstraße 4.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

71. Jahrgang
5. Heft
138. Band
Februar 1941

INHALT

	Seite
Das Kriegserlebnis bei Hans Carossa (Helene Kuhlmann)	141
Laienpastoral? (Constantin Noppel)	146
Neue Tragik und Tragödie (Joseph Sellmair)	153
Die Nachtkerze (Franz Hefelhaus)	159
Zeitfragen im Licht von Schrift und Dogma (Heinrich Weisweiler)	163
Geist des heiligen Franz von Assisi (Erich Przywara)	165
Besprechungen von Büchern	166

Sakrament und Recht in der Kirche; Christliches Leben; Geschichte der Philosophie; Philosophie; Erdkunde; Bildende Kunst

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

U.B.TÜB.
19 FEB 1941

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.

LEONHARD GRIMM

Der katholische Christ in seiner Welt

Ein Buch vom katholischen Glauben und Leben für Erwachsene

Großoktav. Zwei Bände

Soeben erscheint:

2. Bd.: **Der Christ und sein Leben.** 422 Seiten. 4.40 Mark; gebunden 5.80 Mark.

Früher erschien:

1. Bd.: **Gott und sein Werk.** 272 Seiten. 3.20 Mark; gebunden 4.40 Mark. (Auch einzeln in 4 Heften à 0.80 Mark.)

„... Von der ersten Seite an bis zur letzten spürt man den Hauch einer religiösen Wärme, wie sie in unserem Schrifttum leider selten ist. Dabei ist die Sprache immer zwar anschaulich, aber schlicht und anspruchslos und eben darum so anziehend. Dem Wunsche des Verfassers, sein Buch möchte zu einem Hausbuch für die Familie werden, kann man von Herzen zustimmen."

*P. Dr. **Josef Jungmann** in „Zeitschrift für katholische Theologie", Wien 1940, Nr. 3.*

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**

Altpapier

gehört nicht in den Ofen! Du hilfst den deutschen Wald erhalten, wenn Du es sammelst und durch die Schuljugend ablieferst!

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

71. Jahrgang
6. Heft
138. Band
März 1941

INHALT

	Seite
Das Menschenbild der Existenzphilosophie und der christliche Glaube (Heinrich J. Rechtmann)	177
Das Erlebnis der »großen Befreiung« im Zen-Buddhismus (Heinrich Dumoulin)	182
Geburtenrückgang im klassischen Altertum (Hermann A. Krose)	186
Der volksdeutsche Einschlag im Katholizismus Brasiliens (Theodor Grentrup)	194
Vom »Geheimnis« der Jesuiten (Ernst Böminghaus)	201
Kirche und Staat in Portugal (Rudolf Timmermans)	204
Besprechungen von Büchern	207
Theologie; Religiöse Unterweisung; Christliche Kunst	

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.

Ein monumentales, epochemachendes Predigtwerk!

ANTON KOCH S.J.

Homiletisches Handbuch

Zehn Bände. Großoktav

II. Abteilung: **Homiletisches Lehrwerk**

Sachquellen für Predigt und christliche Unterweisung

VI. Bd.: **Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Gottmensch Jesus Christus.** Etwa 510 Seiten. Erscheint im März 1941.

Mit diesem Bande beginnt das „Lehrwerk" zu erscheinen. Es gibt bei jedem Titel Einführung, Literaturübersicht (schon mit Dispositionen, Plänen, Anregungen und Hinweisen), Behandlung des Themas (in der Reihenfolge wie im „Quellenwerk") nach festem Schema mit 14 gleichbleibenden Gruppen, das die ungeheuren Stoffmengen geordnet darbietet. Die Skizzen — bei jedem Titel Skizze zu einer thematischen Predigt, Homilie über einen Schriftabschnitt (insgesamt etwa 800!), bei geeigneten Titeln Skizzen zu einer Christuspredigt — sind abwechslungsreich, klar, einprägsam, leicht umzugestalten. Eine Reihe von Zutaten gibt Anregungen zur katechetischen und zur Kurzpredigt, zur Zyklus- und zur Christuspredigt. Eigene Abschnitte bieten bei jedem Thema kurze Winke für Einleitung und Schluß der Predigt. Eine besondere Gruppe zeigt jeweils die Möglichkeiten des Einbaues der Predigt in die Liturgie des Kirchenjahres. Die Schlußverzeichnisse eines jeden Bandes geben noch einmal für jeden Sonn- und Festtag Anknüpfungsmöglichkeiten für Einzel- und Zykluspredigten aus dem Stoffbereich des jeweiligen Bandes, darunter je zwei Vorschläge zu einem „Gottesjahr" und einem „Jahr des Herrn" (Christuspredigten). Dem Prediger werden also brauchbare Gedanken, Dispositionen und (aus dem „Quellenwerk") Stoffe, Zitate, Gleichnisse, Beispiele usw. in schier unausschöpfbarer Fülle geboten. Ihm bleibt die Freiheit der Wahl, aber auch die heilsame Notwendigkeit der persönlichen Gestaltung der Predigtthemen.

Außer den später erscheinenden Ergänzungsbänden „Angewandte Homiletik" (Bd. V) und „Vorschläge für Gelegenheitspredigten, Predigtreihen, Jahrespläne" (Bd. X) sind ein „Schriftwerk" und ein „Kultwerk" vorgesehen zur Behandlung biblischer und liturgischer Themen, die in dem festen Rahmen des „Lehrwerkes" keinen Platz fanden.

I. Abteilung: **Homiletisches Quellenwerk.** Stoffquellen für Predigt und christliche Unterweisung. Bisher Bd. I—IV, mit je 2 Teilen. Je Band 9.20 M., gebunden 11.40 M.; bei Subskription je Band 7.80 M., gebunden 9.60 M.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Diesem Hefte liegen Prospekte des **Verlags Herder, Freiburg i. Br.,** und des **Rita-Verlags, Würzburg,** bei.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

	Seite
Zum Gespräch zwischen den Konfessionen (Max Pribilla)	211
Die Grundtöne im historischen Bild Kaiser Julians (361–363) (Julius Wolf)	219
Evangelium in heutiger Sicht (Max Zerwick)	225
Das astronomische Ereignis 1940/41 und der Stern der Weisen (Gerhard Hartmann)	234
Schule in Italien und Spanien (Mario Barbero; Hubert Becher)	238
Besprechungen von Büchern	241
Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie; Biologie und Naturwissenschaften; Literatur	

71. Jahrgang
7. Heft
138. Band
April 1941

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.
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.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Neuerscheinung!

JOSEF ANDREAS JUNGMANN

Gewordene Liturgie

Studien und Durchblicke

355 Seiten. Kartoniert 5.80 RM.; gebunden 6.80 RM.

Eine gediegene Erklärung der katholischen Liturgie, ihrer großen Gestaltungen und ihrer tausend Einzelheiten ist nur möglich, wenn man sie aus ihren geschichtlichen Wurzeln zu begreifen sucht. Im vorliegenden Buche, das den Ertrag langjähriger Studien des bekannten Liturgikers zusammenfaßt, sind aus dem gottesdienstlichen Leben der Gegenwart eine Anzahl bedeutsamer Fragen herausgegriffen und mit dem Rüstzeug heutiger Liturgiewissenschaft ihrer Lösung nähergebracht, bald in »Studien« mehr in die Tiefe bohrend, bald in »Durchblicken« weitere Zusammenhänge aufrollend, immer so, daß dem Leser aus der Jugendzeit der Liturgie ihr Geist belebend entgegenweht. Die Fragen, die in dem Bande behandelt sind, betreffen u. a. das Wesen der Liturgie, den Begriff »missa«, den Sinn der Präfation und der Kanonstille, das Paternoster als Kommuniongebet, den Aufbau der christlichen Woche, den Voradvent, den man aus seinen historischen Wurzeln plastisch hervorwachsen und vor dem Advent sich aufbauen sieht, und manches andere. Besonders hervorgehoben sei die Abhandlung »Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr«, in der wir die Hochfeste des Kirchenjahres in neuem Lichte sehen und sie verstehen lernen zugleich als Kranz, den die christlichen Jahrhunderte anbetend um das Mysterium des Gottmenschen gewunden haben.

Früher erschienen:

JOSEF ANDREAS JUNGMANN

Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung

350 Seiten. Kartoniert 10.— RM.

... Das Buch wird für Jahrzehnte ein unerläßlicher Begleiter jeder Bußforschung bleiben. Scholastik, Valkenburg

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH / INNSBRUCK / LEIPZIG

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

	Seite
Weltgeschichte und Heilsgeschichte (Alfred Delp)	245
Über den Sinn der christlichen Kunst (Dr. Heinrich Lützeler)	254
Das spanische Wesen (Hubert Becher)	257
Tomaten – als Waffen? (Franz Heselhaus)	264
Ostkirchliche Umschau (Bernhard Schultze)	269
Erde und Geist (Erich Przywara)	272
Besprechungen von Büchern	276

Mariologie; Bildende Kunst; Literatur

71. Jahrgang
8. Heft
138. Band
Mai 1941

Christophorus-Verlag – Herder K.G., Freiburg i. Br.

U:B. TÜB.

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und 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.

Zeugen des Wortes

HERAUSGEGEBEN VON KARLHEINZ SCHMIDTHÜS

Oktav. Pappbändchen je 1.20 Mark, Doppelbändchen 2 Mark

„Diese kleine Bändchenreihe vereint Dokumente aus allen Zeiten der katholischen Kirche. Mancher glückliche Griff findet sich darunter, ja etliche seltene Wertstücke, die unsere Aufmerksamkeit erregen." *„Die Literatur", Stuttgart 1940, Heft 12*

Die neuesten Bändchen (30—33)

Augustinus: Die Hochzeit zu Kana
Aus den Predigten über das Evangelium nach Johannes. Übersetzt, eingeleitet und durch erläuternde Hinweise erklärt von Josef Maria Nielen. 76 Seiten.

Josef M. Nielen hat von den 124 Predigten Augustins über das Evangelium nach Johannes zwei, die über die Hochzeit zu Kana handeln, übersetzt: ein geprägtes Zeugnis augustinischer Deutung der Heiligen Schrift. Seine Einführung würdigt vor allem Augustins Predigttätigkeit und läßt ihre zeitgemäße Vorbildlichkeit begreifen: Schriftlesung und Schrifterklärung.

Des heiligen Vinzenz von Paul Gespräche über das Leben und die Tugenden der ersten Barmherzigen Schwestern
Herausgegeben und übertragen von Karlheinz Schmidthüs. 86 Seiten.

Diese Konferenzen des heiligen Vinzenz v. Paul über die Tugenden seiner verstorbenen ersten Mitarbeiterinnen werden den Barmherzigen Schwestern, den Mitgliedern der Elisabethen-Vereine, der Vinzenz-Vereine und -Konferenzen, sowie allen, die in Vinzenz v. Paul den „Großmeister der helfenden Liebe" verehren, ein teures Vermächtnis sein.

Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts. Übertragen und eingeleitet von Hugo Rahner. 94 Seiten.

Hugo Rahner hat die echten, geschichtlichen Akten der Märtyrer des zweiten christlichen Jahrhunderts wortgetreu und in ein eigenwilliges Deutsch übersetzt, zu ihrem geschichtlichen Verständnis und zur theologischen Vertiefung ihrer Lehre vom Martyrium mit einer musterhaften Einführung versehen. Diese Texte stehen unüberhörbar in aller Zeit: durch die Wucht ihrer Echtheit, ihre letzte Einfachheit, ihre Wahrheit im Angesichte des Todes und beim Einbruch des Jenseits, durch das Leid, das Menschen an Menschen getan, durch die Größe des Heldentums, die Macht der Gnade.

Johann Adam Möhler: Kirche und Geschichte. Herausgegeben und eingeleitet von Bernhard Hanßler. 66 Seiten.

Bernhard Hanßler würdigt Johann Adam Möhlers Deutung der Geschichte und Kirchengeschichte wie seine methodischen Grundsätze und legt die Ausführungen Möhlers, mit denen er seine Vorlesungen über Kirchengeschichte gewöhnlich einleitete, neu vor. Es ist dies ein Text, in dem Möhler sich erweist als Zeitgenosse moderner geschichtstheologischer Arbeit und als zeitloser Lehrer eines wahrhaft christlichen Verständnisses der Geschichte und einer echt christlichen Haltung der Zuversicht, für die Christus Ausgang und Ziel, Anfang und Ende, sein Reich die Mitte aller Geschichte ist.

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**

Beethoven
MISSA SOLEMNIS
großartige Aufnahme
11/30 cm-Platten à 5.40
wieder lieferbar
Abgabe nur komplett
FELIX KAYSER, Breslau 1

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

71. Jahrgang
9. Heft
138. Band
Juni 1941

INHALT

	Seite
Vom Deuten und Deuteln an Gottes Wort (Gustav E. Closen)	281
Über den Sinn der christlichen Kunst. II (Dr. Heinrich Lützeler)	287
Über den Sinn der christlichen Kunst. Eine Erwiderung (Josef Kreitmaier)	291
Über den Fortschritt in der Philosophie (Paul Simon)	295
Neuer Thomismus (Erich Przywara)	301
Bischof Heinrich Hofstätter (1839–1875) (Franz Xaver Zacher)	303
Eine geistige Gestalt des katholischen Japan (Heinrich Dumoulin)	306
Besprechungen von Büchern	308
Pädagogik; Geschichte; Bäuerliches Leben; Magie u. Alchemie; Literatur	

Christophorus-Verlag – Herder K.G., Freiburg i. Br.

U.B.TÜB.
19 JUNI 1941

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Hauptschriftleiter: Theo Hoffmann S. J., München 22, Kaulbachstr. 31 a.
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.

Hans Urs v. Balthasar

Kosmische Liturgie

Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes

Oktav. Etwa 380 Seiten. Erscheint im August

Diese erste Gesamtdarstellung des großen griechischen Kirchenvaters Maximus Confessor, der in seinem Denken noch einmal die ganze griechische Väterweisheit in einem tiefen und großartigen System zusammenfaßt, ist nicht nur fachwissenschaftlich Gebildeten verständlich, sondern jedem, der mit einigen allgemeinen Vorbegriffen über Patristik, oder auch nur über christliches Denken überhaupt, sich mit diesem reichen und faszinierenden Denker auseinandersetzen möchte. Der Aufbau beginnt mit einer allgemeinen Stellung der Maximus-Probleme und einer Vorausnahme der Lösung durch biographische und chronologische Erwägungen. Damit ist der Weg freigelegt zur Darstellung des Weltbildes selber: von der Gotteslehre über die Ideen- und Schöpfungslehre zur Anschauung vom Menschen, von der Sünde und der Erlösung, wobei sich interessante Ausblicke auf das östliche Denken überhaupt und auf die Zusammenhänge mit der neurussischen Gnosis ergeben, zur Lehre von Christus, wobei die Christologie von Kalcedon in ungeahnter Weise für den gesamten Aufbau der Theologie, ja selbst der Philosophie von Bedeutung wird, und schließlich zur Lehre vom christlichen Leben, deren großartiger Aufbau Maximus wohl auf dem Gipfel origineller schöpferischer Kraft zeigt. Seine Aszese und Mystik gehören zu den bedeutendsten und auch einflußreichsten der christlichen Geistesgeschichte. Betrachtet man das Ergebnis des Buches, so staunt man, daß so bedeutende Quellen christlicher Tradition so lange unerschlossen bleiben konnten.

Hans Urs v. Balthasar

Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor

(Freiburger theologische Studien, Heft 61) Groß-Oktav. 160 S. 5.20 M.

Die „Gnostischen Centurien" erhärten in unwiderlegbarer Weise die überraschende Tatsache, daß der Bekenner Maximus, der große Vorkämpfer gegen die monophysitische und monotheletische Irrlehre und der Martyrer der römischen Orthodoxie, der genialste Versteher des Origenes ist, daß dieser unsterbliche „Ketzer" von Alexandrien trotz aller kirchlichen Verurteilungen wenigstens seinem Geist und seinem Spiritualismus nach in den Schriften des orthodoxesten der Väter Auferstehung feierte und auf diesem Umwege der Beherrscher der östlichen Mystik wurde. Das ist die eigentliche Krise des Denkens bei Maximus Confessor, und der vollendete Ausdruck dafür sind die vorliegenden Centurien. Maximus aus dieser Krisis herauszulösen, ist unmöglich, und wer sie zugunsten einer glatten, beruhigten Systematik austauschen möchte, oder die fast tödliche Spannung nur von außen als locker-unverbindliche „Kompilation" ansähe, der hätte am Kern des großen Theologen vorbeigesehen. Balthasar kennzeichnet in seinem Buche über die „Gnostischen Centurien" das Problem dieses Werkes, weist seine Echtheit nach, umgrenzt die Quellen und Einflußzonen, arbeitet einen Kommentar zu den „Gnostischen Centurien" vor, untersucht die von Maximus geleistete theologische Synthese und versucht eine Datierung der Schriften des Bekenners.



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**

Beethoven
MISSA SOLEMNIS
großartige Aufnahme
11/30 cm-Platten à 5.40
wieder lieferbar
Abgabe nur komplett
FELIX KAYSER, Breslau 1

1940 Y 8607

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

71. Jahrgang
1. Heft
138. Band
Oktober 1940

INHALT

	Seite
Tapferkeit (Max Pribilla)	1
Das Volk als Ordnungswirklichkeit (Alfred Delp)	5
Schau in das Volk durch Familienforschung (Joseph Demleitner)	15
Das neue Bürgerliche Gesetzbuch Italiens (Ivo Zeiger)	22
Humanismus (Erich Przywara)	25
Ziel und Wert der heutigen Graphologie (Joseph Fröbes)	29
Besprechungen von Büchern	32

Grundbegriffe der Religion; Mittelalterlicher und neuzeitlicher Geist; Lebensweisheit und Lebenskunst; Kunst; Deutsche Kunstgeschichte

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

U.B. TÜB.
- 2 057 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.

Neue Literatur zur Geschichte der Gesellschaft Jesu

Josef Albert Otto S.J.

Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan. Mit 1 Titelbild. gr. 8° 580 Seiten. 16 M.; geb. 18 M.

„Das wissenschaftlich vorbildliche, streng nach den Quellen gearbeitete Buch gibt ein großartiges Bild von der ungeheueren organisatorischen und kirchenpolitischen Leistung, der Wiedererrichtung der Jesuitenmission ab 1829.... Wir erhalten dabei Einblicke in die großen Schwierigkeiten und lernen die übermenschlichen Leistungen der Jesuitenmissionäre achten. Ein missions- und kirchengeschichtlich außerordentlich wichtiges Buch!"
„Schönere Zukunft", 1939

Josef Albert Otto S.J.

Kirche im Wachsen. 400 Jahre Jesuitenorden im Dienste der Weltmission. 8° 220 Seiten, 4 Karten. Geb. 3.60 M.

„In anschaulicher und begeisternder Sprache schildert Otto das Werden, Wachsen und Wirken des Jesuitenordens, und mit Spannung verfolgt man die Kämpfe und Erfolge des Missionswillens der deutschen Jesuiten. Das Büchlein ist eine herrliche Gabe für Freunde der Mission und der Gesellschaft Jesu." B. van Acken S. J.

Josef Schröteler S.J.

Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrh. gr. 8° 566 Seiten. Geb. 18 M.

Dieses Werk zeigt zum ersten Male sehr eingehend die Erziehungs-Absichten und -Arbeit in den Internaten des 16. Jahrhunderts und enthält eine Fülle von Grundsätzen, Beobachtungen und praktischen Anweisungen, die heute noch volle Beachtung verdienen.

Erich Przywara S.J.

Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. Drei Bände. gr. 8°

I. Bd.: *1. Woche.* 272 Seiten. Geb. 5.60 M.
II. Bd.: *2. Woche.* 380 Seiten. Geb. 7.20 M.
III. Bd.: *3. u. 4. Woche.* 464 Seiten. Geb. 9.80 M.

„Das zeitgültige Standardwerk über die großen Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Przywaras Deutung entfaltet die Fülle der religiösen Gedanken und psychologischen Erkenntnisse, die in der ignatianischen Schrift streng und knapp zusammengefaßt sind, und stellt die Exerzitien in das Denken unserer Zeit."
„Schönere Zukunft", 1939

Societatis Jesu selecti scriptores a Patribus Societatis eiusdem editi. Lex.-8°. III: *S. Petrus Canisius, Doctor Ecclesiae.* Tomus II: Meditationes seu Notae in evangelicas lectiones. Editionem criticam curavit Fridericus Streicher S.J.

Pars I: *Meditationes de Dominicis temporis Adventus, Nativitatis Domini, Paschatis.* 486 Seiten. 23 M.; in Leinen 25 M.; in Kunstleder 26 M.

Diese „Meditationes" sind Betrachtungen über die Sonn- und Festtagsevangelien. Mit diesem Alterswerk hat Canisius seine reiche literarische Tätigkeit abgeschlossen. Dank der Schlichtheit der Darstellung und der religiösen Salbung seines Inhalts hat das Werk auch dem modernen Menschen noch manches zu sagen. Pars II, der demnächst erscheinen wird, enthält die Betrachtungen über die Evangelien des Pfingstkreises und Pars III über die Evangelien der Feste des Herrn, der Mutter Gottes und der Heiligen.

Ein anderes Standardwerk: *Joseph Braun*

Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung

Mit 602 Abbildungen. Lexikon-Oktav. 768 Seiten. 56 M.; geb. 60 M.

„... Mit unübertrefflicher Sachkenntnis behandelt Braun das überaus reichhaltige und schwierige Material, dessen Fülle eine sachgemäße, die Übersicht ermöglichende Ordnung verlangte. Man darf den Verfasser von Herzen beglückwünschen, daß es ihm in seinem hohen Alter noch vergönnt war, in diesem umfassenden, großangelegten Werk die Früchte seines lebenslangen Forschens über die Reliquiare niederlegen zu können...." „Theologie und Glaube", 1940

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 „Die Kunst der Völker" von Heinrich Lützeler bei, den wir besonderer Beachtung empfehlen.
Der Verlag.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

71. Jahrgang
2. Heft
138. Band
November 1940

Seite

Religionsgeschichte und Absolutheit des Christentums (Aug. Brunner) 37
Tapferkeit und Christentum (Max Pribilla) 42
Urzeitforschung in der Sicht von heute (Alois Closs) 48
Baukunst und Volk (Engelbert Kirschbaum) 54
Söhngens Begriff des Mysteriums (Hans Urs v. Balthasar) 60
Selbstzeugnisse von Dichtern (Hubert Becher) 61
Besprechungen von Büchern 63
Kultur und Religion; Alte und neue Dichtung; Romane; Spanisches; Dante; Kunstgeschichte; Geschichte

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.

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos
Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**
Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

Zum Weihnachtsfest Christschallplatten
Verlangen Sie kostenlos den neuen Weihnachts-Sonderkatalog
Felix Kayser, Breslau 1

Witz, Konrad († 1446), Die Verkündigung
Prachtvolle, originalgetreue Wiedergabe eines Glanzstückes des Germanischen Museums in Nürnberg. Piper-Faksimile-Druck. 95 × 73 cm in Stilrahmen. 115.— Mark. Auf Wunsch Zahlungserleichterung. — Abbildung steht zur Verfügung.
Rudolf Tauer • Buchhandlung • Nürnberg A 2

ΛΟΓΟΣ ΘΕΟΣ
Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens v. Alexandrien
Eine dogmengeschichtliche Studie
von Dr. phil. P. B. Pade
Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Theol. Fakultät der Päpstl. Gregorian Universität, Rom 1939. 176 Seiten. Preis 5.50 Mark
Bestellungen vermittelt
der Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Die neue, allgemeinverständliche Darstellung der katholischen Sittenlehre für jedermann:

Der Meister ruft
Von Fritz Tillmann
Umfang 408 Seiten in Großoktav. Stattlicher Leinenband RM. 6.80

Aus einer Kritik:
»Überall, wo ich lese, spricht das Buch mich an, entsprechen die vorgetragenen Lösungen dem, was ich als Lare irgendwie in mir trage bzw. zu formulieren suche. Ich glaube wirklich, daß hier auf den ersten Hieb die Umstellung von der Sündenmoral zur Tugendmoral gelungen ist und dazu in einer klassisch schönen Sprache. Möge dem mir in der kurzen Zeit schon liebgewordenen Buche eine recht breite Bahn des Erfolges beschieden sein. Es tut wahrhaftig bitter not, daß in so vielen Dingen alte, verrostete Anschauungen über Bord geworfen werden und ein neuer Wind des frohen Einsatzes der ganzen Botschaft unseres Herrn und Heilandes weht.«

Zu beziehen durch den Buchhandel
Mosella-Verlag / Düsseldorf / Postfach 852

Beilagen-Hinweis Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei: **Bader'sche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg a. N.**, betr. „Empfehlenswerte Bücher"; **Furche-Verlag, Berlin**, betr. „Neuerscheinungen November 1940"; **Verlag Herder, Freiburg i. Br.**, betr. „Die Geschichte und Du"; **Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz**, betr. „Bibelpflege und Seelsorge". Wir bitten um freundliche Beachtung.

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

71. Jahrgang
3. Heft
138. Band
Dezember 1940

INHALT

Seite

Um die Urzeit der arischen Vorgermanen (Alois Closs) 71
Adalbert Stifter (Hubert Becher) 78
Der japanische Volkscharakter in der Sicht Valignano's (Fr. J. Schütte) 81
Bei den Aussätzigen in Agua de Dios (Annemarie Hermes) . . . 87
Íñigo López de Loyola (Hugo Rahner) 94
Personalistische Wandlung Berdjajews (Bernhard Schultze) 100
Marc Aurels Persönlichkeit (H. Doergens) 101
Besprechungen von Büchern 102
Musik, Kirchliches, Literatur

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

U.B. TÜB.
19 057 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.

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**

Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

Zum Weihnachtsfest Christschallplatten

Verlangen Sie kostenlos den neuen Weihnachts-Sonderkatalog

Felix Kayser, Breslau 1

Witz, Konrad († 1446), Die Verkündigung

Prachtvolle, originalgetreue Wiedergabe eines Glanzstückes des Germanischen Museums in Nürnberg. Piper-Faksimile-Druck. 95 × 73 cm in Stilrahmen. 115.— Mark. Auf Wunsch Zahlungserleichterung. — Abbildung steht zur Verfügung.

Rudolf Tauer • Buchhandlung • Nürnberg A 2

Albert Fries C.SS.R.

Urgerechtigkeit Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre

(Freiburger Theolog. Studien, Heft 57) gr. 8° 124 Seiten. Geheftet 3.50 Mark.

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Altstoffsammlungen

stärken Großdeutschlands Wirtschaftskraft. Schuljugend und Lehrerschaft helfen daran mit. Hilf Du ihnen durch Bereitstellung der Altstoffe Deines Haushalts!

Die Heimat hat im vergangenen Kriegsjahre durch ihre Haltung und ihren Opfersinn bewiesen, daß sie dieses großen Einsatzes ihrer Söhne würdig ist. Ich bin überzeugt, daß sie auch im kommenden

Kriegswinterhilfswerk 1940/41

ihre Pflicht tun wird, um in unserem Volke das Bewußtsein der unlösbaren sozialen Gemeinschaft noch weiter zu stärken.

Aus dem Aufruf des Führers zum 2. Kriegs-WHW.

Erzbischof Dr. Conrad Gröber

Die Reichenau

Mit zahlreichen ganzseitigen Bildern in Kupfertiefdruck

Gebunden RM. 2.70, kartoniert RM. 1.80

Was das Wort Reichenau umschließt, ist mit Beyerles zweibändigem Prachtwerk sehr eindringlich dargetan worden: Stiftung des bedeutenden Missionsbischofs Pirmin, Benediktinerkloster von Weltruf, Mittelpunkt deutscher und christlicher Kultur, Hort hoher Wissenschaft und ganz großer christlicher Kunst. All das, was Reichenau nach Geschichte und Kunst zeichnet, was in den drei wichtigen Kirchen der Insel noch erhalten ist und in deren Bauten und Malereien in unerhörter Weise den Menschen von heute anspricht, all das hat Erzbischof Dr. Conrad Gröber mit der ihm eigenen Meisterschaft in ein Gesamtgemälde aufgefangen, vollgültig im Inhalt, glänzend in der Form. Das handliche und mit vielen wunderschönen Tiefdruckbildern ausgestattete Buch wird jedem ein hochwillkommener Führer in die reiche Reichenauer Welt sein!

Badenia Verlag und Druckerei, A.-G. Karlsruhe

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:

Bonifacius-Druckerei, Paderborn, betr. „Neue Bücher 1940"; **Furche-Verlag, Berlin,** betr. „Neuerscheinungen, November 1940"; **Verlag Herder, Freiburg i.Br.,** betr. „Wissenschaft und Weisheit" u. „Camenzind, Jugend am See"; **Verlag Kösel-Pustet, München,** betr. „Neue Bücher".

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

	Seite
Vom Ringen des Menschen mit Gott (Johannes B. Lotz)	105
Die liturgischen Sprachen der katholischen Kirche (Wilhelm de Vries)	111
Die Bedeutung der Frau für das frühe Christentum der Germanen (Karl Koch)	116
Der Sinn des Ganzheitsbegriffes in der Biologie (Georg Siegmund)	123
Neue Literatur zur Corpus-Christi-Theologie (Joseph Loosen)	129
Germanenforschung (Hubert Becher)	133
Besprechungen von Büchern	136
Das Religiöse; Literatur	

71. Jahrgang
4. Heft
138. Band
Januar 1941

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

U.S.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.

Meß-Weine Garantie f. Naturreinheit. Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme / Liste kostenlos

Franz Astor Nachf. Astoria Weinkellerei, **Bernkastel-Kues 1**
Beglaubigter Meßweinlieferant / Beste Referenzen **Mosel**

Altstoffe
sammeln und durch die Schuljugend abliefern: auch eine kriegswichtige Leistung der Heimat!

OTTO LAWETZKY
Krieg im Heiligen Land
Preis RM. 6.—
Ein gläubiger Truppenarzt erlebt auf südlichem Posten nicht nur den Krieg, sondern auch Land und Leute Palästinas.
Durch jede Buchhandlung zu beziehen
Verlag Karl Siegismund • Berlin W 62

Lothar Schreyer
Bildnis des Heiligen Geistes
Großoktav. 210 Seiten. Mit 24 (davon 2 farbigen) Bildtafeln. Gebunden 7.50 Mark.
Nach einer künstlerisch wie theologisch gründlichen Ausführung über die Bildnisse des Heiligen Geistes und ihre Kennzeichen bietet Lothar Schreyer eine umfassende Theologie der Heiligsten Dreifaltigkeit und des Geistes Gottes aus der biblischen Offenbarung, aus Schriften von Vätern, Heiligen, Mystikern, von Dichtern und kirchlichen Schriftstellern bis zur Gegenwart.
Durch alle Buchhandlungen
VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Dr. Josef Höfer, Paderborn, schrieb über das Buch kurz nach dessen Erscheinen:

Robert Scherer **Christliche Weltverantwortung**

206 Seiten. Gebunden 3.20 M

„Robert Scherer arbeitet in seiner Schrift klar heraus, daß der Christ in diese Welt gesandt ist und gesandt bleibt, mag er wirken, wo er will und muß, daß von ihm zu jeder Zeit das Opfer der Selbstentäußerung gefordert ist, dem aber zu jeder Zeit Gott durch Erhöhung des Eigenseins antwortet, daß der Christ nie vor der Alternative steht, im üblichen Sinne Optimist oder Pessimist zu sein, sondern allein vor der Aufgabe, Christus in sich und in der Welt zu verwirklichen und somit von der Welt und zugleich ‚von oben' zu sein. Die Möglichkeit solcher Existenz und solchen Wirkens wird von Scherer in einer Sprache und in Gedankengängen erörtert, die aus eigenem Erfahren und aus eigenem Denken gebildet sind. Überraschend ist es, festzustellen, wie sehr seine Ausführungen — ohne daß es gewollt war — die theologische Welt Scheebens und die Problematik der heutigen Philosophie des Lebens und der menschlichen Existenz verbinden, und wie sehr diese Problematik durch den selbständig durchlebten Glauben theologisch erleuchtet und geklärt wird. Das Buch dient dieser Aufgabe aber mehr tatsächlich als in bewußt philosophischer Orientierung. Es ist ein Niederschlag der Erfahrungen eines lebendigen Menschen, nicht ein reines Gedankenwerk, und dient daher jedem, der sich zwischen jenen Versuchungen weiß und Rat sucht bei den ewigen Wahrheiten und bei der sittlichen Macht des Glaubens."

Durch alle Buchhandlungen
Verlag Herder / Freiburg i. Br.

29. FEB. 1976
23. OKT. 1979

3.50