

Tode des heiligen Franz dem Geiste des hl. Antonius, gegenüber dem des Generalvikars Elias von Cortona, Recht verschafft hatte) — bemerkte bei der Kanonisation dessen, den er „eine Arche des Bundes und einen Schrein der heiligen Schriften“ nannte: „Seine Zunge verweste nicht und blieb bis heute unversehrt — obwohl der übrige Leib verweste —, weil es eine Zunge der Wahrheit war.“ Der Augustinerabt Thomas von Vercelli erklärte die Eigenart der Wahrheitserkenntnisse seines Freundes Antonius näher, wenn er bezeugte: „Häufig dringt die Liebe bis dahin vor, wohin die menschliche Wissenschaft nicht gelangen kann ... Das konnte ich feststellen bei dem hl. Bruder Antonius aus dem Orden der Minderbrüder ... In den weltlichen Wissenschaften war er wohl weniger bewandert, aber infolge der Reinheit seines Herzens und der Flamme der göttlichen Liebe ... konnte man von ihm sagen, was von Johannes dem Täufer geschrieben steht: Ipse erat lucerna ardens et lucens, denn durch die Liebe glühte er innerlich und strahlte er Licht nach außen hin aus.“

## LITERATURBERICHT

### Im Ringen der Zeit um das christliche Menschenbild

Von Josef Ternus S. J., Büren i. W.

1. Steinbüchel Theodor, F. M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. 5 Vorträge. Düsseldorf, Verlag L. Schwann 1947, 284, gr. 8°, RM. 6.80.
2. Lotz Joh. B. S. J. Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit. Heidelberg, F. H. Kerle Verlag 1947, 128, 8°, RM. 4.50.
3. Steffes J. P. Christliche Existenz inmitten der Welt. Die Bildung zum christlichen Menschen. Düsseldorf, Patmos-Verlag 1947, 271, gr. 8°, RM. 7.50.
4. Faulhaber Ludwig, Prof. Dr., Das christliche Bild des Menschen (Kleine Allgemeine Schriften zur Philosophie, Theologie und Geschichte, Theologische Reihe Heft 4/5). Bamberg, Meisenbach & Co. 1947.

Selbst unter den ungünstigen Bedingungen der Nachkriegszeit schwillt schon wieder ein Strom an von Artikeln, Broschüren und sogar ansehnlichen Büchern zum unsterblichen Thema ‚Mensch‘. Nur ein paar der bedeutsamsten Werke können hier mit bedachter Wahl herausgegriffen werden, um daran sowohl ein Bild zur Lage wie ein Wort zur Sache darzubieten. Niederlage und Umsturz, Not und Bedrängnis haben die Frage aller Fragen, die Frage nach des Menschen wahren Sein nicht verdrängen können. Sie ist unter dem überstandenen und nur veränderten Druck erst recht verschärft aufgebrochen. Den Menschen reißt eben keiner vom Menschen los. Er ist und bleibt sich selbst der Nächste;

darum auch die Frage nach dem Menschsein sein bedrängendstes Anliegen über die Notdurft des Alltags hinaus.

Wie jeder Zeit, so ist auch der unsrer aufgegeben, aus ihrem konkreten Zeiterleben und Daseinsempfinden heraus die Frage neu zu stellen und neu zu beantworten. Nicht als ob in einem Umbruch der Zeit der Mensch in seinen Wesensgrundlagen umgebaut oder doch wenigstens die menschlichen Grundwerte umgewertet würden, wie hochtrabende Phrasen mitunter ankündigen. Wohl aber wandelt sich mit dem Wandel der Epochen die Ansprechbarkeit auf Vorzugswerte und damit das Relief der Wertgestalt, aus dem Menschen leben.

Wie einer beschaffen ist, so ist sein Sinn auf Wert und Ziel gerichtet, sagt schon ein Wort des alten Aristoteles, das in die christliche Schulweisheit eingegangen ist. Wie der Mensch sein Selbst erlebt, wie er Welt und Mensch und darin sich selbst sieht, das ist Ausdruck seiner selbst und Ausdruck der Zeit, in der er steht. Wie des Menschen Bild vom Menschen Spiegelbild des Menschen selber ist, so spiegelt sich im Menschenbild einer Zeit die Zeit selber, die es formt.

Der Wandel des Menschenbildes ist keineswegs nur Funktion der Menschheitsentwicklung. Er schließt den geschichtlichen Sinn einer Phase in der Menschheitsentwicklung an einem ihrer bemerkenswertesten Symptome auf. Der Phasenverlauf dieser Entwicklung hat seine Vorzeichen und Vorboten, seine Früh- und Spätformen, seine gleitenden Übergänge und seine sprunghaft ausgelösten Neuformen auf Grund latenter Energiestauung, Krisen, Ausbrüche und Entladungen. Nicht als ob ein solches Entwicklungsbild einem mechanistisch energetischen Ablauf gliche. Aber Beharrung und Fortschritt, gleitender Übergang und gewaltsamer Durchbruch, Neubildung und typische Wiederkehr des Gleichen im typisch Ungleichen des Umschwungs der Geschichte vermögen Wesenseinsichten in das geschichtslebende Bild vom Menschen zu vermitteln, die eine rein statische Websensbetrachtung und rein naturgesetzliche Induktion nie geben könnten.

Man fragt mit Recht: wie kommt es, daß heute mehr als Goethe etwa ein Rilke, mehr als Kant immer noch Nietzsche, mehr als Hegel sein Widerpart Kierkegaard oder ein moderner Existenzphilosoph hüben oder drüben des Rheins unsere Zeit anspricht? Nicht weniger bezeichnend ist es, daß — ganz unabhängig vom Russenschicksal im Osten unseres Vaterlandes — nach wie vor Dostojewski das Interesse unserer Zeit (und gewiß nicht der geringeren Geister und geistigen Schöpfer in ihr) in seinem Bann gefangen hält. Man begegnet seinem Namen im geistigen Gespräch unserer Zeit auffallend häufig, wie ein Blick in die Zeitschriften allein schon zur Genüge dar tut. Das gedankenschwere Schrifttum eines Solojew u. a. findet weniger leicht den Zugang zur Leserwelt als die Romane Dostojewskis, aus denen sich in Vergangenheit und Gegenwart die beste

anthropologische Literatur anregen und befruchten läßt.

Dostojewski ist nicht etwa nur Modelliterat einer dekadenten Leserwelt, die sich am prickelnden Reiz krankhafter und perverser Romangestalten lustweiden will. Er ist auch nicht nur der unübertroffene Psychologe des „Unterirdischen im Menschen“, als den ihn selbst sein Antipode Nietzsche schätzte. Dostojewski ist einer der ganz großen Wissenschaften um den Menschen und den Sinn des Menschendaseins, das er „in einer Allseitigkeit umgriffen hat, wie sie noch selten vor einem Menschen stand“. Dieser Seher und Dichter, der in all seinen Romanen um den fragwürdigen Sinn des Menschendaseins kreist, ist so tief in die Seelenschäfte des Menschen hinabgestiegen, daß man „seine Gestalten nie mehr los wird und sie auch nicht mehr vergessen kann, selbst wenn man sie in ihrer Dämonie beiseite schieben möchte; man kann es einfach nicht mehr“ (Th. Steinbüchel).

Gewiß hat Dostojewski für uns Westler viel Fremdes, ja Unheimliches in seinen Schilderungen. Er ist Russe, ganz im slawischen Volkstum seiner heimischen Erde verwurzelt, bewußt dem Westen den Rücken kehrend. Was er an rätselhaft zerklüfteten Tiefen der russischen Seele bloßlegt, wird letztlich nur einem Russen voll verständlich sein. Aber man stößt bei ihm auch auf einen unerschöpflich großen Reichtum von Sicht und Deutung des Mensch- und Christseins, den wir durchaus als ein Gemeinsames empfinden und werten.

Dostojewski stößt mit einem metaphysischen Gespür und einer unheimlich nachbohrenden Kraft immer wieder durch in die Tiefen des „Mysterium Mensch“ und sucht es in seiner begnadeten dichterischen Schau zu deuten im Sinne eines metaphysisch-religiösen, im Grunde durchaus christlichen Personalismus der Gemeinschaft in einer gottumfangenen Geborgenheit und Allverbundenheit der Kreatur in der Liebe des Schöpfers und Erlösers.

1. Es ist also durchaus verständlich und bezeichnend, daß gerade katholische Theologen der Gegenwart — wie Theodor Kappmann, Romano Guardini, Theodor Steinbüchel — sich in eigenen Werken mit dem Bild vom Menschen und Christen bei Dostojewski befassen. Und wenn wir hier etwas eingehender auf das

jüngste dieser Werke, das neue Dostojewskibuch von Theodor Steinbeck, eingehen, so geschieht es, weil dieser (an heutigen Verhältnissen gemessen) stattliche Band nicht nur eine Jahrzehntelange Vertrautheit mit Dostojewski bekundet, nicht nur eine außergewöhnliche Dichte und Tiefe der Gedanken mit der Kraft und Pracht einer bedeutsamen Sprache verbindet, sondern auch die tragenden Grundkräfte und gestaltbildenden Ideen herauszuheben versteht, ohne der Gefahr einer falschen Systematik dem Dichter gegenüber zu verfallen. Systematisch aber ist der Wille des immer erneuten An- und Nachfragens, nicht nur beim Dichter selbst (— wie sich von selbst versteht —), sondern auch bei seinen besten russischen Interpreten. Systematisch ist auch das Bestreben, Berührung und Gegensatz zwischen dem typisch östlichen (näherhin russischen) und unserem westlichen Schaubild des Menschen aus der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts hüben und drüben verständlich zu machen. Systematisch ist das Bemühen, die christlichen Fundamente des Menschenbildes bei Dostojewski herauszustellen, die Ideenwelt Dostojewskis für unsrer heutigen Fragen nach dem Mensch- und Christsein fruchtbar zu machen.

Dostojewskis erstes Grundaufgaben ist zunächst der „Homo humanus“, und der ist für ihn immer nur der Mensch, der die Grenze seiner Humanität am Über-humanen — an Gott hat. An diese Grenze seines Menschseins stößt er immer und von allen Seiten. Hier an dieser Grenze hat er sich immer wieder zu entscheiden für sein wahres Menschsein. Erkennt er Gott an als den, der seine Grenzen immer umgrenzt, lebt er zu ihm hin, von ihm her, so gewinnt er sein wahres Selbst in gottegebildlicher Erfüllung. Erkennt er seine Grenzen nicht, will er sie überrennen in vergötzender Gottlosigkeit, so fällt er in wesenhaftem Verlust seines wahren Selbst den Dämonen anheim. Das nicht „in thesi“, sondern „in effigie“ zu sagen, ist das Kunstkönnen und die Leistung fast aller Dostojewskischen Romane, deren blutvollen Gestalten und dramatischen Szenen der kundige Blick des Verfassers meisterhaft nachzugehen versteht.

Ein Vergleich mit dem Goethischen Menschenbild erweist das Menschenbild bei Dostojewski als tiefer, radikaler, dämonischer und christlicher. Dostojew-

ski ist der eigentliche Antipode zu Nietzsche und ist von Nietzsche selbst als solcher empfunden worden. Während Nietzsche in dionysischem Rausch sein antichristliches Ideal des Übermenschen feiert, entlarvt Dostojewski in solchem Unterfangen gerade die eigentlich dämonische Zerstörung des metaphysischen Menschthums in seiner Wurzel.

Gewiß nimmt das Dämonische, einer chaotischen Unterwelt und krankhaft zerklüfteter Seelen bei Dostojewski einen breiten Raum in seinen Romanen ein. Aber letztlich darf doch auch der Westler nicht in falscher Überheblichkeit, pharisäischer Selbstgerechtigkeit, sittlicher Verharmlosung und ästhetischer Beschönigung die dunklen Tiefen mit ihren unheimlichen Klüften und dämonischen Kräften übersehen, verdecken und verdrängen.

Man hat gefragt: Ist Dostojewski als Erzieher anzuerkennen oder abzulehnen? Der Verfasser bejaht das erstere. Erzieherisch wertvoll erscheint schon der Aufriß der dämonischen Gestalten in Dostojewskis Romanen, weil mit den radikalen Antinomien im erbäündig gefallenen Menschen die Haltlosigkeit einer „nur humanen“ Erziehungskunst aufgewiesen wird. Erzieherisch wirkt der stete Hinweis bei Dostojewski auf die Persönlichkeit der Freiheit im Menschen, dem die Entscheidung für sein Menschsein ange-sichts seiner Gottgrenze und Abhängigkeit in die Hand gegeben ist. Erzieherisch bedeutsam sind die leuchtenden Züge reiner, edler, gottbildlicher Menschlichkeit, die sich auf dem Hintergrund all der Dämonien und zerrütteten Menschenbilder nur um so wirksamer und emporreißender abheben. Erzieherisch wirkt die von Dostojewski so lebhaft vermittelte Einsicht, daß die Dämonie des Einzelmenschen immer auch eine Dämonisierung der Gemeinschaft mit sich führt, ein Komplott dämonischer Kräfte und Werke, das nicht psychologisch oder soziologisch verharmlost, sondern vom transzendenten Hintergrund realer metakosmischer Mächte her gesehen wird. In den „Dämonen“ hat Dostojewski durch den Mund Werchowenskis eine über Russland hinaus die ganze Welt ergreifende Revolution vorausahnen und voraussagen lassen, deren Verwirklichung in ihren Anfängen wir gegenwärtig wohl schon miterleben. Der apokalyptische Charakter und Messianismus der neuzeitlichen russischen Sozialrevolutionen,

wie ihn Dostojewski auch und gerade in ihrem antichristlichen und atheistischen Bewegungszug transparent macht, wird von besten Kennern der russischen Volksseele und Geschichte bestätigt. Und auch das scheint von der jüngsten Gegenwart — soweit man aus einigermaßen zuverlässigen Berichten glaubt schließen zu dürfen — an der Überzeugung Dostojewskis bestätigt zu werden, daß im Grunde der russischen Seele immer noch das Erbe des christlichen Glaubens lebendig ist. Und wie die Dämonie von der Einzelpersönlichkeit her die Gemeinschaft infiziert, so überwindet auch die Macht lebendigen und gelebten Glaubens von der Person her die Dämonisierung der Gemeinschaft.

Für die Art, wie Dostojewski die Heilskraft des Christentums sieht, gibt die „Legende vom Großinquisitor“ immer noch den tiefsten Aufschluß. Ihre Interpretation und Auswertung nimmt deshalb auch bei Steinbüchel einen ungewöhnlich breiten Raum ein. Ist auch die Legende — ihrem nächstunmittelbaren Sinn im Romanzusammenhang nach — eine Enthüllung der dämonischen Seele ihres Erzählers, so offenbart sie doch in der „Karamasow'schen Niedertracht“ eine menschliche Möglichkeit überhaupt, von der aus Dostojewski jene Verfälschung und Zerstörung des Christlichen kennzeichnen will, an die er die römische Kirche verfallen glaubt. Ihr widerchristlicher Wille zur Macht entspringe weder dem stolzen Glauben an ein Übermenschenstum (wie bei Nietzsche), noch dem hohen Wagnis der Überantwortung von Freiheit und Liebe an die Persontiefe des Menschen. Es sei vielmehr der Mensch der Mittelmäßigkeit, der Masse, der Herde, den der Machtanspruch der Kirche ihrem klugen Herrscherwillen listig unterwerfe, indem sie seine selbstlichen Wünsche befriedige und ihn dadurch mit seinem Los befriede.

Man kennt die Melodie der durch die Legende sich hindurchziehenden Tendenz und Polemik nun schon reichlich und fast leidig lang. Man fragt sich, ob Sankt Bernhard und der Arme von Assisi, ein Bonaventura und ein Suso, ein Franz von Sales, ein Vincenz von Paul und so viele andere ihres Geistes nur aus der Art geschlagene Kinder der römischen Mutterkirche seien, jener Kirche, die nicht erst in einer neueren Enzyklika des römischen Papstes ihr tiefstes Wesen als mystischen Leib des Herrn kenn-

zeichnet. Man dankt es aber dem neuen Dostojewskibuch in der Zeit der Una-Sancta-Bewegung, daß es so gelehrt uns zu belehren vermag, wie aus dem geistesgeschichtlichen Hintergrund des 19. Jahrhunderts, aus der allgemeinen Tendenz und Haltung der älteren, noch ganz religiös bestimmten Slawophilie, aber deutlich auch noch in seinem Abkömmling — der säkularisierten politischen Slawophilie — die These vom grundfeindlichen Gegensatz zwischen Ost und West sich bis zur Legende vom Großinquisitor verdichten konnte: Freiheit in der Orthodoxie gegen römische Machtorganisation; lebendige Kirchengemeinschaft aus der glaubensinnigen Liebe in der Ostkirche gegenüber einer äußerlich legalen autoritären Kircheneinheit des päpstlichen Primates; Pneuma der altkirchlichen Überlieferung im lebendigen Glaubensbewußtsein und ihres konziliaren Ausdrucks in einer organisch-hierarchisch korporativen Verfassung (als „sobornost“) in der Ostkirche gegenüber der rein passiven Unfehlbarkeit der Gläubigen und einer durch Scholastik verarmten Theologie des westlichen Judentums.

Von dem Reichtum des westkirchlichen Schrifttums, das sich mit einer wahrhaft bruderchristlichen Bereitschaft des Verstehens dem ostkirchlichen Anliegen — trotz allem Ressentiment und Vorwurf in seiner Klage — geöffnet hat, kann der Verfasser des neuen Dostojewskibuches nur gelegentlich eingestreute Proben geben. Das eigene Tatzeugnis spricht wohltuend mit, wenn er aus seiner reichen Kenntnis heraus die beharrende Tendenz in der Abfolge russischer Theologen und Gnosis-Sophia-Theologen aufzeigt: von Tschadajew über Kirejewski, vor allem dann über Chomjakow zu Florenski, Karsawin, die beiden Aksakow, Bulgakov, Berdjajew und andere mehr. Die historische Darlegung mündet in die grundsätzliche Erörterung der drei entscheidenden Kontroverspunkte: 1. die Frage nach Recht von Autorität und Macht in der christlichen Liebesreligion und in der sie vertretenden Kirche; 2. die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt; 3. die Frage nach der Ökumenizität der einen Kirche Jesu Christi. Im Geiste Johann Adam Möhlers wird die Notwendigkeit der Entfaltung von Geist und Liebe in die Wirklichkeitsformen von Autorität, d. h. von Recht und Macht dargetan. Die offenkundige Schwäche

der Ostkirche, die zwar betet und opfert, aber mit der Liturgie und Kontemplation nicht jene geistige Macht eines Weltapostolates in souveräner Freiheit gegenüber dem Staat und zeitnauer Aktualität im Anruf der Gegenwart verbindet, wie sie der Kirche Christi sendungsgemäß eigen sein muß, diese Schwäche ist inzwischen oft genug von gläubigen russischen Geistern selbst herausgestellt worden. Solowjew, der Dostojewski so nahe gestanden hat wie wenige, und dem Dostojewski die Grundkonzeption der „Legende“ verdankt (wie Wladimir Szylkarski in den „Stimmen der Zeit“ (November 1947) nachgewiesen hat, ist durch diese Erkenntnis auf seinen Weg nach Rom geführt worden. „Wo ist im Orient — so fragt er — „die Kirche des lebendigen Gottes, die Kirche, die in jeder geschichtlichen Epoche der Menschheit ihre Gesetze gibt, die Formen der ewigen Wahrheit bestimmt und entfaltet, um sie dem unaufhörlich sein Antlitz wechselnden Irrtum entgegenzustellen? Wo ist die Kirche, die an der Umgestaltung des sozialen Lebens der Völker arbeitet gemäß den Forderungen des christlichen Ideals und die sie zum endgültigen Ziel der Schöpfung hinarführt, zur freien und vollkommenen Einheit mit dem Schöpfer?“ (Vgl. bei Szylkarski in „Begegnung“ 2 (1947) 344 S.). Der grundsätzlich berechtigte und grundsätzlich geforderte aktive Zug des Westens im Dienst der christlichen Weltgestaltung gegenüber der allzu distanzierten Haltung ostkirchlicher Mysterienfrömmigkeit im zeitenthobenen Raum ihrer Weltverklärungstendenz tritt bei Dostojewski ganz zurück hinter seiner rein personalistischen Ethik der freien Menschenliebe auf dem in Christus erschlossenen Weltgrund einer in Gottes Liebe ruhenden Allverbundenheit der Gesamtschöpfung.

Diese Geborgenheit in Gott und Allverbundenheit der Kreatur in der Liebe ist das Thema des letzten und krönenden Abschnitts bei unserem Verfasser. Sein und Sinn der Welt, Deutung des personalen Mensch- und des Christseins samt der Begründung seiner Weltaufgabe hat Dostojewski auf diese Idee der Allverbundenheit und Gottgeborgenheit der Kreaturen in der allumfassenden Liebe gegründet. Hier sieht er die Wurzel der Verehrung und Anhänglichkeit des Russen für die heimische Erde des „heiligen Rußland“. Frei von der Verirrung eines

chthonischen Mutterkultes färbt sie die Religiosität der „anima naturaliter christiana“ bis hinauf in den Kult der Panhagia. Das unendliche Wunder und der tiefste Aufbruch der Alliebesumfangenheit der Kreaturen leuchtet auf in der Christusgestalt. Erst im Licht und in der Gefolgschaft des Gottmenschen gewinnt der Mensch seine wahre Humanität. In der Einsiedelei von Optina Pustyn hat Dostojewski bei einem gemeinsamen Besuch mit Solowjew ihren Zauber an sich erfahren in jenem vorbildlichen Nachbild Christi, dem er im Staretz Sossima seines Karamasow-Romans so plastischen Ausdruck gegeben hat. Aus solchem Quell erwartet er die christliche Erneuerung nicht nur Rußlands — dem er dafür eine gleichsam messianische Sendung zuschreibt —, sondern auch der europäischen Christenheit insgemein. Denn der Liebe als der Muttersubstanz und Seele alles Guten und Sittlichen eigne die wahre Schöpferkraft und Ordnungsmacht aus der Urteufe des Seins, jenseits aller Dämonie von Anarchismus und aller Verführung zu Despotismus, Zwangsozialismus, religiösem und politischem Kollektivismus, jenen Ausgeburten der Selbstsucht und Isolierung, der Nivellierung und Vermassung, der Vermachtung und Knechtung.

Die Mitleidsethik bei Dostojewski, die sich dem ärgsten Feind und dem verlorensten Menschen noch in Demut und Liebe offen hält — wissend um die Mitschuld der Menschheit an der Ur- und Erbschuld, vertrauend auf die lösende Opferkraft der Erlöserliebe und ihrer Ausstrahlung in der Bruderliebe der Christen — ist von einer ganz anderen metaphysisch-personalen Dimension als das von Nietzsche verfehlte, von Schopenhauer idealistisch verklärte Mitleidsressentiment; es ist auch tiefer als das bloße Helferethos einer rein humanitären Heilerziehung und Kulturethik. Nach Dostojewski umfängt die Solidarität aller Kreatur in Gottes Alliebe auch noch die Gemeinschaft der Heiligen mit den Verworfenen des Gerichtes. Sie reißt nicht ab und läßt nur Raum für die Hölle, wofern der Verworfene sich selbst beharrlich im Gotteshaß verschließt gegen die himholende Kraft der Liebe.

Hat Dostojewski — trotz seiner Hochschätzung der Familie — zwar nicht das Ideal der ehelichen Gemeinschaft eigens zur Darstellung gebracht, so hat er doch das hohe Ethos christlichen Liebens

und Mitleidens besonders leuchtend in gewissen Frauengestalten seiner Romane gestaltet, deren Licht sich grell abhebt vom Hintergrund jener anderen Frauengestalten in den gleichen Romanen, die eine dämonisch-zerstörende Wirkung auf den Mann ausüben. Immer wieder bricht die Grundüberzeugung durch: größer und erhabener, tiefer und „stärker als das mysterium iniquitatis ist das mysterium caritatis“.

Was im christlichen Menschenbild bei Dostojewski allerdings ungebührlich in den Hintergrund tritt, ist das Heilsgeschichtliche, und in eins damit das Dogmatische und das Sakramentale, ganz abgesehen von seiner Verzeichnung und Verkennung des Hierarchisch-Autoritären in der Einheit und Gemeinschaft der Kirche. Es ist darum auch nicht entfernt das christliche Menschenbild, um das sich unsere Zeit in erneutem Ringen bemüht, aber es ist und bleibt einer der wertvollsten Beiträge, den der Osten uns zum Thema „Mensch“ und „Christentum“ zu bieten hat.

2. Das Ringen der Zeit um das christliche Menschenbild, wie es sich gegenwärtig im Westen abspielt, bringt das andere Werk eines katholischen Theologen geradezu meisterhaft zur Darstellung: Johannes Bapt. Lotz S. J. „Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit“. Unter den drei Führungstiteln: Massenmensch und Persönlichkeit, Angst und Geborgenheit, Triebmensch und Geistesmensch versetzt es uns mit kundiger Leitung mittenhinein in den existenziellen Ernst der gegenwärtigen, vorab philosophisch ausgetragenen Kampfsituation um das durchgehende Doppelthema: 1. Der Mensch christlich und nicht-christlich gesehen; 2. der Christenmensch nicht-christlich und christlich gesehen.

Das Bild des „Massenmenschen“ ist gekennzeichnet durch Entpersönlichung, Alltagsdurchschnitt, allgemeine Oberflächlichkeit, schwächliche und im Grunde unehrliche Haltungen. Die Charakteristik bedient sich der Ausdrücke im alltäglichen Menschenverstand, führt sie aber in jenem ursprünglicheren, tieferen Sinn der Heideggerschen Existenzialanalysen durch, mit denen sich der Verfasser — hier wie auch anderwärts in seinem Schrifttum — besonders vertraut zeigt. Was man bei Heidegger aber vergebens suchen würde, ist die hier gebotene Charakteristik des Durchschnitts-Massenmenschen (und seiner unechten

Haltungen) auf der christlichen Kultur- und Daseins Ebene.

Der Massenmensch in seiner heutigen Gestalt ist das Produkt einer Entwicklung, die mit einem übersteigerten Persönlichkeitsskult in der Renaissance anhob und in der Vermassung des europäischen Menschen im technischen Zeitalter endete. Das aus dem Geist der Renaissance geborene humanistische Zeitalter ist im Absterben begriffen. Der Tiefpunkt der Kurve an Substanzverlust des europäischen Menschen scheint sozusagen erreicht. Burckhardt hat sich seinerzeit dem Verfall vergeblich entgegenstemmen wollen mit einer Rückbindung an das christliche Kulturerbe, aber ohne Bindung an ein absolutes Christentum. In unaufhaltsam fortschreitendem Substanzverlust näherte sich der europäische Mensch immer mehr jener äußersten Verflachung und Vermassung, in der er vor dem Nichts seiner wahren Persönlichkeit steht. Darum kreist Heideggers Existenzanalyse immer um dieses Nichts, von dem her der Mensch sich nur erst wahrhaft verstehen kann und vor dem er allein in rückaufholender Transzendenz sein wahres Selbst gewinnen könnte, wenn sich ihm in der Entschlossenheit zum Überstieg über ein selbstverlorenes innerweltliches Sorgen und Besorgen ein Höheres erschließt, das die Nichtigkeit wirklich schließt und in Gericht und Gnade den Menschen zu sich emporzieht. Noch hat Heidegger — wie aus seinem Brief an Jean Beaufret über das Thema „Humanismus“ hervorzuheben scheint — den persönlichen Gott nicht wiedergefunden, aber er ist unterwegs zu ihm, wenn er schreibt: „Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich hahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterlässt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gedacht werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen“ (vgl. Egon Vietta in „Die Zeit“ Hamburg, 22. 1. 1948, S. 4).

Das bedeutet immerhin schon wesentlich mehr, als das Übermensch-Ideal bei Nietzsche zu geben weiß. Das Phantom des Übermenschen will ja gar nicht eine Überwindung des Massendaseins bringen, sondern verewigt im Grunde nur die Masse Mensch in ihrem Herdenmenschthum. Es berauscht sich an der Aristokratie eines Herrenmenschthums, dem die Masse nur als Leitersprosse zu

dienien hat für seinen rücksichtlosen Aufstieg ohne Mitleid und Erbarmen, ohne Moral und Gewissen, einzig sich berufend auf seinen vermeintlichen Adelsbrief: Verpflichtung des unbedingten Lebenswillens zur Macht und Übermacht jenseits von Gut und Bös.

Das christliche Menschenbild und das antichristliche bei Nietzsche verhalten sich nicht schlechthin wie These und Antithese. Wie er trotz seines ‚Antichrist‘ nicht von Christus losgekommen ist, so ist auch — wie Jaspers z. B. meint — die Gottlosigkeit seines ‚Zarathustra‘ letztlich vielleicht nur ein schauriger Paroxysmus verdrängter Gottsehnsucht, die sich in ihrer wirren Sprache selbst nicht mehr als solche versteht. So wie Nietzsche Gott und Christentum auffaßt, sind sie wie ein Sammelbecken der lebensohnähnlichen Triebe, Instinkte und ressentimentgeladenen Wünsche der Herdenmenschen. Nietzsches Protest gegen den Christengott und den Christus der Christen ist zutiefst sein Protest gegen den Geist, in dem er den Vampyr des Lebens, eine List der Vernunft und der Moral der Herdenmenschen sieht. Dieser Geistgottheit und diesem vom Gottgeist abgeleiteten Menschen setzt er den Übermenschen entgegen, den er aus dem Blut und Trieb der Tiergottheit ableitet, von dem der gegenwärtige Mensch nur die mißratene, abgeirrte, kranke Spezies auf den Krücken des Geistes darstellt.

Der dreifache Protest Nietzsches — gegen Gott, gegen Christus, gegen den Geist — ist geboren aus einem unabdinglichen Willen zum Leben, zu ungestillter Lebensmacht. Das Nein zu Gott, dem unendlichen Leben in Person, schnürt aber den Menschen ab vom Quellgrund des Lebens und reißt ihn los von der emporreißenden Kraft des ‚Deus semper maior‘. Das Nein zu Christus ist das Nein zum „strahlendsten Ja des Lebens“, wie es in Christus in die Welt gesprochen ist und gerade im Kreuze Christi als stärkstes Symbol des Lebens uns entgegenleuchtet: mortem moriendo destruxit, vitam resurgendo reparavit“. Und wenn sich der Christ gerade im Namen des Lebens zum Geist bekennet, so weiß er sich zutiefst frei von Leibfeindlichkeit. Das Geheimnis der Menschwerdung im fleischgewordenen Logos und der Glaube an die Auferstehung des Fleisches allein tun das schon aufs eindringlichste dar.

Nietzsches Verrat am Geist, dieser Wurzel und Würde der Einzelpersönlichkeit, verkrampft sich im Heroismus ihres überheblichen Zielen ‚Übermensch‘ und scheitert an solchem Wahnevangelium einer unmenschlichen Selbsterlösung und Selbstvergottung.

Gemäßiger und wesentlich besonnener erscheint der Mensch in seinem rastlosen Unterwegs und Stets-sich-voraus einer ethischen Existenz bei Karl Jaspers. Er sieht immerhin den ringenden Menschen ganz positiv vom Göttlichen her als dem Richtpol der menschlichen Transzendenz. Aber es bleibt bei ihm bei der bloßen Bewegung zum Göttlichen hin. Für den Philosophen jedenfalls bleibt der transzendentale Gott schlechthin verborgen jenseits der Grenze, an der menschliches Denken immer strandet und scheitert. Gegenstand und Gegenwart wird Gott immer nur in der positiven Religion, die Jaspers zwar anerkennt, aber letztlich doch wieder als innerweltliche Chiffreschrift dem symbolisch umkreisten Rätsel des Daseins überantwortet.

Kierkegaard, von dem die Existenzphilosophie erste und entscheidende Anregungen empfing, hatte als gläubiger Mensch und Christ die Transzendenz im wahrhaft transzendenten Gott des christlichen Glaubens verankert. Aber die protestantisch übersteigerte Innerlichkeit, die ihren Ernst auf ein absolutes Paradox im Glaubensinhalt stützen und den Menschen nur in einer extremen Vereinzelung und Isolierung gegenüber einem Massen- und Scheinchristentum zur wahrhaft christlichen Persönlichkeit kommen lassen will, führt sich selbst in den Folgerungen und ihren Forderungen ad absurdum. Der Einzelne in seiner Vereinzelung und Vereinsamung des Kierkegaard'schen Theologismus ist keine Lösung des Problems: wie gewinnt der Massenmensch seine wahre Persönlichkeit in wahrer Gemeinschaft zurück.

Der Vermassung entspricht ihr Wider-spiel in der Vereinsamung des modernen Menschen, die ihrerseits wieder Ausdruck der Ungeborgenheit, Unsicherheit und zutiefst einer eigentlichen Lebensangst ist. Sie bricht beim modernen gottfernen Menschen durch alle Sicherungen hindurch immer wieder durch, wenn auch zumeist nur in der an die Welt verfallenen, uneigentlichen Gestalt der um rein innerweltliche Güter besorgten Geborgenheit und einer vor bestimmten Einzelhalten jeweils bangenden Furcht.

Sie kommt auf den verschiedensten Lebensgebieten zur Erscheinung. Die davon wieder abgeleitete krankhafte Angsterscheinung ist wohl zu unterscheiden von der Daseinsangst als metaphysische Wurzel, die zutiefst in der Kontingenz gründet und beim Substanzverlust der Gottgeborenheit akut erwacht und gleichermaßen die Dichter, die Philosophen, die Ärzte und Theologen beschäftigt. „Eine vielleicht so noch nie dagewesene Lebensangst ist der unheimliche Begleiter des modernen Menschen... Dasein überhaupt scheint nichts als Angst zu sein“ (Jaspers, beim Verf. S. 54).

Die verschiedenen Haltungen, in denen die Menschen der Angst begegnen und sich mit ihr lebensmäßig — bewußt oder unbewußt — auseinandersetzen, ist grundverschieden schon beim ‚stumpfen‘ oder beim ‚kindlichen‘ oder beim ‚flachen‘ Menschen. Beim stumpfen und beim kindlichen Menschen kommt es überhaupt nicht zu jenem Erleben der Angst, das dem Menschen zu existenziellem Heil den Durchbruch bereiten könnte. Beim Menschen der selbstverlorenen, flachen Existenz und Alttagsverfallenheit kommt es nur zum Ausweichen vor der Auseinandersetzung mit der Grundangst des Daseins, zu Weisen der Beruhigung und Sicherung, die im Grunde nur eine Flucht vor der Angst darstellen, mit der sie nie fertig werden. Aber auch jene kraft- und prachtvollen Meister der Lebenskunst, wie Goethe einer war, entbehren bei aller Größe doch der letzten Tiefe. Ihr „Königtum des großen und edlen Menschen“ bleibt letztlich doch befangen in einer zutiefst nicht bewältigten Angst selbstgegrundeter Existenz, die nur um den Preis meisterhafter Verschleierung und künstvoller Verharmlosung erkauft ist.

Nimmt der Mensch die Auseinandersetzung mit der Angst ernsthaft auf, indem er ihr nicht ausweichen und sie nicht verschleieren, sondern bewußt durch sie hindurchschreiten will, so mag er das vielleicht versuchen in einer Rückwendung zur Natur — ausgehend von dem Gedanken: naturferner, dem Leben entfremdeter Geist sei zum Widersacher der Seele geworden und habe den Menschen den Dämonen eines technisierten Daseins ausgeliefert und durch die künstlichen Systeme der instinktfremden Sicherungen zu jener Unechtheit geführt, in der ihn die Angst peitscht.

Aber auch diese vielfältigen — dichterischen und denkerischen — Haltungen erweisen sich im Grunde als Flucht in Illusionismen, von denen hinwiederum sich der heroische Tragizismus (eine neuzeitliche Form des stoizistischen Ideals) losreißen und dem nackten Opferanspruch des Daseins in die Arme werfen und gelassen seinen großen Tod sterben will. Wie immer das urtümliche Grundbild beschaffen sein mag, auf dem sich der Daseinswillen zu unechten Formen der Bewältigung verleiten läßt, immer wird durch alle Masken hindurch doch der Krampf der Kompensation, das Resentiment der Resignation, der Verstellung, des Trotzes, der Verzweiflung spürbar bleiben. Wo aber der Krampf einer vermeintlichen Selbsterlösung am Wahn ihrer gottlosen Selbstvergötzung zerbricht, da weiß eine wohlberatene Tiefenpsychologie und Seelenheilkunde heute, daß „das Problem der Heilung letztlich ein religiöses Problem und daß keiner wirklich geheilt ist, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht“ (C. G. Jung).

Die christliche Lösung versteht die Daseinsangst als Ausdruck der kreatürlichen Kontingenz, als Aus-gesetzt-sein über dem Abgrund des Nichts in der schlechthinnigen und durchgängigen Seinsabhängigkeit vom Schöpfer- und Heilsgott. Damit ist des Menschen Heilsangst im Bann des Heiligen und somit gekennzeichnet durch das augustinische ‚et in horresco et in ardesco‘. Solange sie in der Zucht und Lehre des Glaubens verharrt, bleibt sie bewahrt vor dem Abgleiten in die Formen der innerweltlichen Furcht und ihrer Fehlsicherungen als Flucht vor Gott. In ihrer Angst um Gott und vor Gott gewinnt sie jene vom Glauben angeleitete Gewalt der religiösen Grundspannung als Furcht und Liebe, die das Grundthema der biblischen Heilslehre in ihrer Aufhellung vom Alten zum Neuen Bund darstellt. „Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht“ (1 Jo 4, 18).

Das wahre Ganze und darum allein ganz Wahre bietet sich nun einmal nur im überzeitlich durchhaltenden und zeitmäßig sich auch in der Gegenwart erweisenden katholischen Welt- und Menschenbild dar. Es wahrt die Wahrheitsmomente von Transzendenz und Immanenz, Natur und Offenbarungsgeheimnis, Person und Gemeinschaft und läßt sie zu

ihrem sein- und sinngemäßen Recht kommen.

Bei der Prägung der christlichen Persönlichkeit sind vor allem ausschlaggebend: die persönliche Aneignung des objektiven Glaubensgehaltes zur Innerlichkeit der lebensgestaltenden Glaubenshaltung; sodann die hochgemute Durchführung einer wahrhaft christlichen Existenz aus der Wurzel gottfürmiger Bild- und Bildungskräfte im Aufstieg des Menschen, der im Heiligen auch noch den Helden als sein natürliches Analogon weit unter sich läßt. Wie der Selbststand der Person in der Leib-Chrести-Gliedschaft nicht aufgehoben, sondern erhöht wird, so wird auch die Selbstständigkeit des Gewissens und der ganz persönlichen Verantwortung bis in die durch kein allgemeines Gesetz mehr zu erfassende konkrete Situation des Einzelfalles hinein nicht nur gewahrt, sondern geweckt und zur Hellhörigkeit gegen den Antrieb des Geistes und seiner Gabengnaden aufgerufen. Recht verstanden bedeutet die christliche Gnadenlehre „den gewaltigsten Antrieb des menschlichen Tuns, der sich denken läßt“, und — so schließt ungefähr der Verfasser — „gerade im Namen des Lebens bekennen wir uns zum Christentum“.

3. Ein drittes bedeutsames Werk ist das (durch die nachkriegsbedingte Teuerung über seinen normalen Umfang täuschen-de) Buch des Münsteraner Religionsphilosophen Steffes über „Christliche Existenz inmitten der Welt“. Es will der „Bildung zum christlichen Menschen“ dienen, die Möglichkeit aufweisen, wie ein Mensch heute inmitten der Welt — angesichts aller Bindungen an die Welt — als Christ existieren und ohne Ausweichen vor den berechtigten Weltforderungen zur Fülle seiner menschlichen und christlichen Existenz gelangen könne. Schon in den einführenden Darlegungen über das gegenwärtige Ringen um den Menschen gewinnt der Leser das Vertrauen einer zeit- und seelenkundigen Führung, die den dramatisch bewegten Hintergrund der philosophischen und a-christlichen religiösen Menschenbilder treffend zu kennzeichnen und ihre wertvollen Gesichtspunkte als Ansatz für eine Abhebung des christlichen Menschenbildes zu nutzen weiß. Das an Umfang und Grundgewicht bedeutsamste erste Kapitel über das Wesen des Menschen bringt in meisterhafter Stoffbeherrschung einen Abriß des Menschenbildes

in rein natürlicher Sicht und weitet das Bild zur theologischen Schau aus an Hand der Schrift und unter dem Gesichtspunkt von drei komplementären theologiegeschichtlichen Typen christlicher Anthropologie: Augustinus, Thomas, Pascal-Newman. Die Lehre von der Urstandsgerechtigkeit kommt wohl etwas zu kurz. Im ganzen herrscht die philosophische Schweise vor. Das Ganze dient übrigens nur der Grundlegung zu der in den folgenden Kapiteln auszuführenden christlichen Bildungslehre. In den beiden nächsten, selbst wieder mehr grundlegenden Kapiteln über das Wesen der Bildung im allgemeinen und die religiöse Bildung im besonderen bekundet sich wiederum die Meisterschaft, die man beim Verfasser, der langjähriger Leiter des Münsteraner Instituts für wissenschaftliche Pädagogik war, von vornherein erwartet. Für die Leser dieser Zeitschrift ist namentlich sehr ergiebig das weitere Kapitel über die Bildungsgüter und Bildungsnormen der christlichen Heilslehre: Die einheitliche Ausrichtung der Bildung an Schöpfung und Offenbarung, die Prägung der christlichen Bildung durch die Heilstatsache der Menschwerdung und ihre Erschließung des Gottesreiches, das Vorbild des Herrn in der Nachfolge Christi, die Wahrung und Erhöhung, Befreiung und Bindung der menschlichen Persönlichkeit als Glied Christi im Leib Christi, der die Kirche ist.

Die weiteren fünf Kapitel gehören offenbar als eine Gruppe enger zusammen. Sie stehen gleichsam unter dem allgemeineren Fronttitel: Lebensvollzug der christlichen Bildung inmitten der Welt. Die verschiedenen Sinnbereiche, und ihre zugeordneten Werte, die dar gebotenen Bildungswerte und entsprechenden (natürlichen und übernatürlichen, objektiven und subjektiven) Bildungskräfte werden in ihrem Ordnungswert für eine wahrhaft christliche Existenz herausgestellt. Liturgie und Sakrament, Opfer und Askese, Gemeinschaft und Persönlichkeit, Gebundenheit und Freiheit, Führung und eigene Entscheidung, profane und religiös-kirchliche Autorität, sowie das vielgestaltige Tugendbild und seine Einheit werden in ihrem Lebenswert und Bildungssinn auf gezeigt. In einem Schluskkapitel, das in einen Rückblick und Ausblick mündet, wird die Ausstrahlung der Bildungs kräfte auf den Leib, die Kleidung, die

Wohnung, den Arbeitsraum und das Werk in den profanen und religiösen Bereichen des Lebens und der Kultur dargestan, der Blick von der Wechselwirkung zwischen Mensch und Umwelt bis zur Höhe weltgeschichtlicher — profan- und heilsgeschichtlicher — Perspektiven ausgeweitet, der königliche Weg des freien Christenmenschen zwischen falschem Weltoptimismus und ebenso falschem Welt pessimismus gezeigt als weltoffene, weltverbundene und weltverantwortliche Existenz fern von weltversunkener Selbstverlorenheit.

Das Buch ist eine reife, köstliche Frucht; es ist von einer Weite, Fülle, Dichte und gemeisterten Zusammenschau, die vom Wissen zur Weisheit emporführt und zu wahrhaft gebildeter christlicher Existenz anleitet. Ein Buch der Bildung im Sinn des Vorwortes: nicht eine fertige Ware darzubieten, sondern zu geistiger Auseinandersetzung anzuregen, die ernster Prüfung in eigener Einsicht dienen will. Es mutet einen aus diesem Buch so etwas an wie Seelen- und Geistesverwandtschaft mit Peter Wust, dem Trierer Landsmann des Verfassers und seinem langjährigen Kollegen in Münster. Das Theologische darin ist nicht so stark wie das Philosophische, beides aber in einer Synthesis von christlicher Philosophie und Theologie glücklich vermählt zu einer Art ‚Summa de homine‘.

Nur ungern weist man auf die eine oder andere Unebenheit hin. Wenn schon zur Ölbergnacht und Kreuzesverlassenheit der Seele Jesu eine längere Anmerkung (S. 268) gebracht wird, dann würde man lieber sehn, wenn nicht von einem Verzicht auf die Gottschau gesprochen würde, die nie unterbrochen war, sondern nur von einer geheimnisvollen Aufhebung ihrer Auswirkung auf die leidensfähige Seele. Würde heute doch auch wohl Schell anerkennen müssen, daß wir in Darlegungen über diese ‚crux theologorum‘ — etwa bei de la Taille oder Galatier — besser belehrt sind. Der aus dem messianischen Leidenspsalm als Gebet übernommene Klageruf der Gottverlassenheit am Kreuze ist gewiß nicht erst ‚verständlich‘, wenn man ein Untertau-chen der Seele Christi in die dunkle Nacht des Glaubens ohne Gottesschau der höheren Seele annimmt. — Anbetung, Demut, Reue (S. 207) ordnet die theologische Tugendlehre nicht den Wirkungen der theologischen Tugend der Gottes-

liebe ein, obschon sie in der Liebe die allbeseelende ‚radix et forma virtutum‘ erkennt. — Nach dem hl. Thomas gibt es neben den göttlichen Tugenden nicht nur anerworbene sittliche Tugenden, sondern auch eine die spezifisch christliche Sittlichkeit begründende und tragende gnadenhafte Mitgift sittlicher Tugenden, die zum ‚comitatu gratiae virtutum et donorum‘ gehören. Ihr Ertüchtigungswert liegt nicht etwa nur in einer „Sicherung irdischer Werte zur natürlichen Vollendung, die zugleich eine gewisse Bereitschaft für das übernatürliche Leben in sich schließt“ (S. 211). Tiefer und richtiger sieht darin etwa Garrigou-Lagrange, Mystik und christliche Vollendung (Augsburg 1927, S. 44 f.). — Auch die christliche Demut ist in ihrem spezifisch christlichen Sinn weder von der ‚maze‘ noch von der Seins-treue her sinnganz zu erfassen, wenn man nicht die Christförmigkeit der Kreuzestheologie zuhöchst darin sieht (vgl. S. 269).

4. Und schließlich noch ein kleineres Werk über ‚Das christliche Bild des Menschen‘ aus der Feder des Bamberger Hochschulprofessors Ludwig Faulhaber. Es ist aus Volkshochschulvorträgen entstanden. Sein Ziel war dort wie hier: klare Herausstellung der Grundwahrheiten über den Menschen aus philosophischer und theologischer Schau. Schöpfung und Mensch, Stoff und Leben, Sinne und Geist, Freiheit und Unsterblichkeit, Einheit von Leib-Seelen-Geist, um diese bekannten Problemkreise bewegen sich die Ausführungen der ersten fünf Kapitel. Weitere vier Kapitel über die theologischen Themen von der Urstandsgerechtigkeit, von der Ur- und Erbschuld, von der Erlösung und schließlich der Verklärung bilden den kleineren zweiten Teil.

Es ist offensichtlich Wert gelegt auf klare, fast schulmäßige Darstellung, begriffliche Klärung, gedankliche Gliederung und Verknüpfung in der Stoffdarbietung, wie sie durch das Ziel der Schrift geboten war. Die Benutzung für ähnliche Aufgaben in der Darstellung einer christlichen Anthropologie vor weiteren Kreisen wird gewiß im Sinne des Verfassers aus Eigenem noch viel mithineingegeben in das, was hier nur als Gerüst und Leitwerk dargeboten werden sollte.

So wird man zum Schöpfungskapitel mit seinen längeren Ausführungen über das Abstammungsproblem etwa die Abhandlung über ‚Die Deszendenztheorie‘

heranziehen können, die Oskar Kuhn in derselben Schriftenreihe (Philosophische Abteilung Heft 4—6) herausgegeben hat, wie man umgekehrt bei der Benützung von Kuhns Buch manches an Faulhabers Anthropologie berichtigen wird. Daß allerdings dort unter den philosophischen Beweisen nur dem metaphysischen eine eigentliche Gewißheit, den andern nur eine hohe Wahrscheinlichkeit zuerkannt wird, ist zwar nach strenger aristotelischer Terminologie (aber auch n u r dann) richtig. Aber weder die skotistischen Bedenken, noch die erkenntniskritischen Einwendungen der neueren Philosophie, noch auch die Befunde aus

der vergleichenden Religionswissenschaft brauchten das philosophische Thema von der Unsterblichkeit der Menschenseele so zweideutig zu durchsetzen, wie es hier geschehen ist.

Alles in allem zeigt unser Buchbericht, daß die christliche Philosophie und Theologie die Selbstnot des heutigen Menschen hört und versteht und ihren geläufigsten Beitrag zum selischen Wiederaufbau und Heimfinden zu leisten strebt ist. Die so lang ersehnte allseitige „Summa de homine“ steht immer noch aus, hält aber die Arbeit wach und in Atem.

## BUCHBESPRECHUNGEN

**A u e r Franz, Alttestamentliche Frömmigkeit.** (Reden und Vorträge der Hochschule Passau, VI). Nürnberg, Bamberg, Passau, Glock und Lutz 1947, 28, 8°.

Auf so knappem Raum kann ein so weites Thema naturgemäß nur in allgemeinen Grundzügen behandelt werden. Der Grundbegriff für die Alttestamentliche Frömmigkeit (atl. Fr.) ist die Gottesfurcht. Dieser weite und tiefe Begriff schließt als Wesensbestandteile ein: Furcht im engeren Sinn, Glaube und Liebe. Davon handelt der Vf. im eigentlichen Hauptteil seiner Studie (S. 8—20). Im vorbereitenden ersten Teil bejaht er die Frage, ob es im alten Israel überhaupt wahre Frömmigkeit, d. h. echte persönliche Beziehung zu Gott gegeben habe (S. 5—8). Der Schlußteil befaßt sich mit der Weiterentwicklung der atl. Frömmigkeit während der Exils- und Nachexilzeit. (S. 20—26). — Der Verfasser verfolgt mit seiner Arbeit aber auch einen praktischen Zweck: „Eine bewußte Korrektur der (heutigen christlichen) Frömmigkeit wollen diese Worte über Alttestamentliche Frömmigkeit erzielen“ (S. 5). Gerade die Grundhaltung echter Ehrfurcht dem heiligen Gott gegenüber führt den Frommen zu einem unerschütterlichen Glauben, zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz und damit zu jener echten Gottesliebe, die nach dem Worte Christi wesentlich im Halten der Gebote besteht. Vgl. Jö 14, 15, 21.

Die Formulierung: „Altes und Neues Testament zusammen ergeben eine wahre und echte Gottesfurcht“ (S. 13) könnte

vielleicht die Meinung nahelegen, als ob das Neue Testament für sich allein die Gottesfurcht im engeren Sinne nicht kenne, und darin sei der Grund zu suchen für jene Mängel in der heutigen christlichen Frömmigkeit, auf die der Verfasser im Verlauf seiner Arbeit zu sprechen kommt. Er hätte darum darauf hinweisen können, daß auch das Neue Testament ganz unmißverständlich von der Furcht Gottes spricht (vgl. z. B. Mt 10, 28; Phil 2, 12), und daß somit auch die Furcht Gottes nicht etwas ist, was nur und erst wieder aus dem AT in die christliche Frömmigkeit herübergemommen werden müßte. Richtig aber ist, daß das AT, vor allem auch durch die zahlreichen Vorbilder seiner Frommen, diese Seite der Frömmigkeit (die Gottesfurcht) uns nachdrücklich vor Augen stellt.

Die kleine Studie ist wohl geeignet, zu einer Überprüfung unserer heutigen Frömmigkeit im Lichte der atl. Offenbarung und zum weiteren Eindringen in den unerschöpflichen Reichtum des AT gerade auch unter der Rücksicht „Frömmigkeitsleben“ anzuregen.

Augustin Hartle S. J.

**Wikenhauser Alfred, Offenbarung des Johannes** (Regensburger Neues Testament 9. Bd.), Regensburg, Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet 1947. 143, gr. 8°. Kart. RM. 6.—, geh. RM. 7.50.

1. Eine apokalyptische Zeit, wie wir sie erleben, führt mehr als eine andere gläubige, suchende Menschen zum letzten Buch der Bibel, der Geheimen Offen-