

sultat? Kein Erzieher, der die Zeit versteht, wird einem Verstandes-Willens-Mechanismus, den man dem überlieferten Religionsunterricht nicht immer mit Unrecht vorwirft, das Wort reden. Auch die irrationale, sagen wir besser die emotionale Seite im Menschen muß im Rel.-Unt. berücksichtigt werden. Aber sie darf nicht überbetont werden. P. selbst ist es aufgefallen, daß der für alles Modern-Pädagogische so aufgeschlossene Göttler, der pädagogisch so allumfassende Eggersdorfer und der als Praktiker so bewährte Roos das Wort „Erlebnis“ vermeiden, wo sie davon sprechen. Der Grund dafür ist leicht ersichtlich. Das Wort ist noch so vieldeutig, so oft auf Anschauungen aufruhend, die von der katholischen weit abliegen. Die moderne Wert- und Erlebnis-pädagogik geht auf die Lebensphilosophie zurück, ruht auf einem positivistischen „Seins“begriff, auf der Spaltung zwischen Sein und Wert. Wären nicht die Gedankengänge P.s klarer und durchsichtiger, sein Zug zum Irrationalen manchmal beherrschter geblieben, wenn er mehr von scholastischer Seinsphilosophie voran-, statt von moderner Wertphilosophie zurückgeschritten wäre? Diese Frage vergißt nicht, daß P. von Willmann ausgegangen ist, auch manches andere nicht, was ihrem Sinn entgegenzustehen scheint.

Was die wissenschaftliche Methode des Werkes angeht, ist es weithin beherrscht vom Zitat. Schriftsteller der verschiedensten Schulen sprechen in ihren eigenen Worten zu uns. Das ist ein Vorzug, aber auch eine Schwäche des Buches. Gar manchmal muß man P.s eigene Ansicht wirklich suchen. Und reden da nicht oft Schriftsteller, deren Wege von den katholischen weit abliegen? Warum müssen in einem Werk über katholischen Religionsunterricht die G. Kerschensteiner, A. Messer und K. Bühler einen gar so breiten Raum einnehmen? Wird nicht im Falle Messer der Unzulänglichkeit des Religionsunterrichtes und der seelischen Leitung zu viel Gewicht beigelegt? Nach dem Entwicklungsgang Messers, wie er in seinen Selbstzeichnungen einschließlich seines letztlich erfolgten Übertritts zur Deutschen Glaubensbewegung vorliegt, hätte auch der beste Religionslehrer und der erleuchtetste Seelenführer M. wohl kaum über seine inneren Schwierigkeiten hinweghelfen können. Das wäre m. E. nur möglich gewesen, wenn die ganze moderne deutsche Wissenschaft und Kultur katholisch wäre oder wieder geworden wäre, oder wenn er die Gnade der Gotteschau erhalten hätte; beides zusammen hätte wohl den Erfolg verbürgt.

Im Umbruch der Zeit bedeutet P.s Werk eine mutige Tat. Aber etwas zu wenig gesichertes Altland, zu viel noch nicht genügend gesichtetes Neuland. Joh. B. Steinmetz S. J.

Bauhofer, O., Das Geheimnis der Zeiten. Eine christliche Sinndeutung der Geschichte. 8^o (168 S.) München (1935), Kösel & Pustet. M 3.— — Ders., Einheit im Glauben. Von göttlicher Ordnung und menschlicher Not. 8^o (279 S.) Einsiedeln 1935, Benziger. Lw. M 4.40.

1. Das grundlegende Problem aller Geschichtsmetaphysik sieht B. in der Frage aufgegeben: „Warum hat das Menschsein nicht bloß einen Status, der mit der metaphysischen Grundverfaßtheit des menschlichen Seins einfachhin und unveränderbar identisch ist?“ (38.) Geschichtlichkeit des Menschen ist ihm nicht gleichursprünglich mit seiner Erschaffung bzw. mit seiner reinen Erschaffenheit mitgegeben. Der im Menschen ursprünglich verkörperte Schöpfungssinn war: reines Seinkönnen zu Gott. Diese

Möglichkeit ist nicht verwirklicht, sondern verwirkt, wenigstens soweit es auf den Menschen ankam. Die mit der Freiheitstat anhebende Geschichte hat die „andere“ Möglichkeit verwirklicht: das Sein zum Tod. „Der Tod ist der Status der Verfallenheit. Das Verfallen in den Tod, das Nichtigwerden des Menschen in seiner andern Möglichkeit begründet die Geschichtlichkeit“ (50). Was ursprünglich nur Möglichkeit war, ist nun zur einzigen Wirklichkeit menschlichen Seins geworden: geworfenes Verfallensein zum Tode. Das ursprünglich reine Seinkönnen zu Gott ist von da ab nur noch eine rein göttliche Möglichkeit, nicht mehr vom Menschen her, sondern einzig noch a parte Dei. Gott aber wiederholt sich nicht selber. Was er in der Menschwerdung gibt, ist nicht Rückruf in die ursprüngliche Möglichkeit menschlicher Freiheit, sondern Berufung aus Verfallenheit in ein neues Seinkönnen zu Gott. Dem Tod verfallenes „Sein zum Ende“ nähme von sich aus ein Ende, das aber kein eigentliches Ende sein kann, weil sonst der Tod das letzte Wort und darum der Triumph einer finstern gegengöttlichen Macht wäre. Verfallen und dem Tod überantwortet bleibt der Mensch dennoch im Blick und Plan göttlicher Perspektive, die dem Status der Todverfallenheit von Ewigkeit her in unerforschlichem Ratschluß ein göttliches Ende in Christus gesetzt und damit Schöpfung und Fall in die Erlösung zu neuem Leben thematisch weitergeführt hat.

Christus wird damit zum eigentlichen Sinn der Geschichte; vom Menschen her gesehen durchaus transzendent, von Gott her ewig vorausbestimmt, verhüllt aufbewahrt bis zur Aktualisierung in der Fülle der Zeit, aber so, daß Adam schon ein Vorblick auf Christus war. Christus trat in das Menschsein ein, aber nicht in das Menschsein in einem Status seiner Abwandlung. Das Menschsein Christi ist „das reine und vollkommene Menschsein schlechthin“, während der erste Mensch „das reine Menschsein nur in seiner Entscheidungsmöglichkeit verwirklicht und in dieser Verwirklichung auch schon hat verfallen lassen“ (vgl. 67). Christus steht nicht in der Geschichte, d. h. nicht in der todverfallenen eigentlichen Wirklichkeit des Menschen, die des Menschen wahre, ursprüngliche Möglichkeit nicht ist. Aber er nimmt diese Wirklichkeit des todverfallenen Menschen als ein Fremdes zu eigen auf sich, um sie damit aufzuheben. Das ist der wahre Sinn der Geschichte in der göttlichen Perspektive, die Überwindung der Geschichte, die eschatologische Lösung des Existenzialproblems der Geschichtlichkeit von Gott her gesehen und in Christus verwirklicht: „Christus als der wahre Sinn der Geschichte ist die Erlösung von der Geschichte und die Erlösung des geschichtlichen Menschen“ (71). Der Gedanke vollendet sich in der Lehre von der Sakramentalität der Kirche als Leib Christi: „Die Kirche steht jenseits der Geschichte, und sie ist darum in ihrer Sakramentalität die fortdauernde Überwindung und Erfüllung der Geschichte“ (78).

Nicht alles, was im Buche steht, kann hier wiedergegeben werden. Aber die entscheidende Linie ist aufgezeigt. Es weht einem vom Geist der Augustinischen Civitas Dei entgegen, wenn man ihn in der ganz unaugustinischen „littera“ zu spüren vermag. Aber ein Augustinus hätte wohl nicht zugestimmt, wo B. sein Theologem einschaltet: Hätte der Tod im Status der Verfallenheit des Menschen das letzte Wort behalten, so hätte Gott nicht das letzte und also auch nicht das erste Wort gesprochen (vgl. 64). Und weder augustinish, noch augustinish, ja

nicht einmal blondelistisch ist die These B.s: „Das Übernatürliche, nämlich die übernatürliche Bestimmung des Menschen, gehört zur vollen metaphysischen Definition, d. h. zur natürlichen Wesensbestimmtheit des Menschen“ (25). Gewiß, B. bedient sich nicht der strengen Schulsprache, und Wahrheit und Wirklichkeit nimmt er im konkret göttlichen, existenziellen Sinn, der die Schau von Natur und Übernatur überbrückt und ineins bindet. Aber wenn auch vor der Willensmächtigkeit Gottes sowohl Natur wie Übernatur im selben Plan liegen, so doch nicht vor seinem Willen zur „Natur“ und seinem Willen zur „Gnade“ im strengen Sinn, die Gnade nicht sein kann, wenn Gnade Natur wäre.

Eigens hervorgehoben seien noch die Ausführungen des Verf. über das hochaktuelle Problem „Held und Heiliger“, dem der Schlußabschnitt des Buches gewidmet ist. Schon im Zusammenhang mit dem Berührungsproblem von Welt und Kirche (Geschichtlichkeit als Status der Weltlichkeit, Kirche als Präsenz des Übergeschichtlichen) und angesichts der „dämonisierten“ Geschichtlichkeit als dritter Form neben dem „schweigenden Ernst ausharrender Eigentlichkeit“ und neben der „Uneigentlichkeit eines restlosen Eingebürgertseins in der Welt“ war die Fragestellung aufgetaucht und drängte geradezu zu einer Sonderbehandlung (vgl. 61 ff. 76). Daß der Heilige immer auch „auf seine Art“ ein Held ist, verschleiert eher das Problem, als daß es die synthetische Lösung wäre. Es sind zwei Höchstformen möglichen Menschseins; sie wurzeln aber in ganz verschiedenem Grunde und sind nicht zwei gleichsam parallel gerichtete Letztformen. Das Heldische als das „exemplarische Menschliche“ ist eine ursprüngliche Möglichkeit des Menschseins „unter dem Fall“, die seiner *potentia naturalis* in der Kampfsituation seines geschichtlichen Todbedrohtheits entspringt. Der Heilige steht nicht wie der Held primär im „geschichtlichen Dasein“ als Hörer und Vollbringer eines „geschichtlichen“ Auftrages. Er tritt aus dem übergeschichtlichen Raum der Christugemeinschaft ein in die Zeit, nicht um ein „Werk“ zu leisten“, sondern um das neue Sein zu bringen. Deshalb macht die Kirche kein Rühmens vom Heldischen in ihren Heiligen, obschon es da ist; weil eben das Heldische verschlungen ist und sein muß in der Torheit der *Passio Christi*. „So sehr wir angesichts der heutigen Konjunktur des Heldischen versucht sind, von den Heiligen zu sagen, sie seien auch Helden, so wenig können wir bei einer tieferen Sicht diesen Satz verantworten. Held und Heiliger — in Personalunion —: das gibt es nicht. Der Heldische kann nicht ein Heiliger sein, denn er steht im Schatten des Todes. Der Heilige kann im strengen Sinne nicht ein heldischer Mensch sein, denn in ihm ist das Heldische in das Heilige hinein überwunden“ (160).

2. Von den beiden Hauptteilen des zweiten Buches — I. Vom Wesen der Kirche; II. Analysen zur kirchlichen Zeitsituation — sollen hier, dem besondern Charakter unserer Zeitschrift entsprechend, nur die im I. Teil gesammelten sechs Aufsätze berücksichtigt werden. Der letzte und kleinste — „Sinn der Liturgie“ — stammt noch aus der protestantischen Zeit des Verfassers. So beachtlich der Versuch des damaligen Protestanten war, die Liturgie als „Responsorium zwischen Gott und Mensch“ zu begreifen, er ist es doch mehr als Beitrag zu einer Konvertitenpsychologie, der zeigt, wie „die Forderung einer aufs Ganze gehenden theol. Besinnung“ am Erleben der Liturgie ansetzen kann. An anderer Stelle (36 ff.) spricht der kathol. Verf. esoterisch tiefer über

die „Sprache des Sakraments“. Was der erste Aufsatz über das „Ich glaube“ ausführt als Glaube „in und mit dem größeren Ich der Kirche“ will eine theologisch tief begründete und zeitgeforderte Glaubenshaltung aufweisen, die sich in apostolisch liebendem Verstehen den möglichen Wegen einer Wiedervereinigung im Glauben erfolgreich widmen kann. Der dritte Aufsatz „Dialektik oder Theologie“ erörtert die Gesprächssituation zwischen einem katholischen und einem modern protestantischen dialektischen Theologen mit feinem Takt so, wie es eben nur ein Theologe kann, der sich persönlich hat durchkämpfen müssen. Als die schwächste Seite beim Dialektiker erweist sich namentlich der Mangel „einer das Ganze tragenden Ekklesiologie“ bzw. seine „Fiktion“ einer *Una Sancta*. Der zweite Aufsatz ist eine Theologie der Kirche aus ungemein tiefer katholischer Glaubensschau. Das Mysterium der Kirche als Mysterium der Erlösung, als Mysterium des Christus in den beiden Ebenen übernatürlichen Seins und übernatürlichen Geschehens. Im vierten Aufsatz über „Corpus Christi und Wort Gottes“ wird vorwiegend positiv, aber doch immer zugleich Aug in Aug mit den Verfechtern des „reinen Wortes“, das Verhältnis von Kirchenautorität und Schriftautorität erörtert. Die Kirche ist der Schrift „vorgeordnet“, aber das Gotteswort der Schrift ist ins Mysterium der Kirche einbeschlossen. „In dieser Wirklichkeit ‚formt‘ sich die Schrift immer wieder zum Wort Gottes, das uns gegenwärtig anspricht als die Glieder des Leibes Christi“ (104). Und der noch kurz anzuzeigende Aufsatz über den „theologischen Ort der Heiligen“ greift wieder ein klassisches Thema der Kontroverstheologie auf, um es — frei von gegnerischer Haltung — auch dem Gegner der katholischen Heiligenverehrung von der Theologie des Corpus Christi her neu zugänglich zu machen. B. hat schon anderwärts seine Vorliebe für den aus der lateinischen Sprache der Kirche ins Deutsche übernommenen Ausdruck „verehrende Anbetung“ bekundet. Er will damit nicht einen Anstoß schaffen, es sei denn, um mit ihm den Gedanken durchzudenken: „Es gibt keine Verehrung, wo es nicht zugleich und zuerst Anbetung gibt . . . , wir können die Heiligen bloß verehren, weil wir Gott anbeten“ (119). Der Akt der Verehrung entfaltet sich aus unserer Anbetung heraus und in unsere Anbetung hinein, beides im Durchblick auf Christus, das Haupt seines heiligen Leibes.

J. Ternus S. J.

Müncker, Th., Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der kath. Sittenlehre, hrsg. v. Fr. Tillmann. Bd. II) Lex.-8^o (340 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 10.80; Lw. M 12.80.

Das Buch bietet eine „Moralpsychologie“, die M. definiert als „jenen Zweig der Seelenlehre, welcher die Vorgänge des sittlichen Lebens in ihrem Sein und Werden sowie in ihren leiblich-seelischen Zusammenhängen erforscht“. Die Handbücher der Moraltheologie pflegten auch bisher schon in größerem oder geringerem Umfang psychologische Innengegebenheiten und Gesetze des normalen wie des abnormen Seelenlebens zu behandeln. Die Eigenart des vorliegenden Buches kann also nicht darin gesehen werden, daß die psychologische Seite des sittlichen Handelns überhaupt behandelt wird; sie liegt vielmehr darin, daß dies in Heraushebung und in selbständiger Zusammenordnung des psychologischen Stoffes geschieht.

Kernpunkt der Darlegungen ist das „Gewissen“. Um dieses,