

ist doch der Antichrist Ehrendoktor der protestantisch-theologischen Fakultät Tübingen! Die treugebliebenen Christen aller Konfessionen unterstellen sich dagegen dem Papst Petrus II. Besondere Bemerkung verdient, daß „ökumenische“ (im Sinne des Verf.), also über alle Konfessionen erhabene Christen bei Solowjów überhaupt nicht vorkommen: Wer nicht zu einer der christlichen Konfessionen gehört, ist überhaupt ungläubig und steht schon von Anfang an aufseiten des Antichrist.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß auch drei Zitate gegen die Jesuiten die antirömische Einstellung Solowjóws unterstreichen sollen. Zwei von ihnen stammen aber aus seiner orthodox-slawophilen Periode und sind daher wertlos. Das dritte (61 f.) richtet sich, wie Solowjów selbst ausdrücklich betont, nur gegen einen einzelnen Jesuiten, seinen langjährigen Freund P. Pierling, weil dieser die Sophiaspekulationen im 3. Teil des Buches „La Russie et l'église universelle“ nicht guthießen wollte. In seiner slawophilen Zeit hatte Solowjów im Stile seiner Umgebung den Satz niedergeschrieben: „Die Jesuiten sagen: ‚Lebt und glaubt, wie und an was ihr wollt — nur erkennt den Papst an!‘“ (Werke 3, 235; vgl. auch die letzte Anmerkung zur 11./12. Vorlesung über das Gottmenschentum). Jetzt, nachdem er persönlich Jesuiten kennengelernt hatte, mußte er schmerzlich die Falschheit seiner früheren Ansicht erfahren: Als Orthodoxer hatte er eine weitausholende, flammende Apologie des Papsttums verfaßt — und trotzdem lehnten die Jesuiten sein Buch ab, nur weil es im 3. Teil einige dogmatisch anfechtbare Spekulationen enthielt! Wie wenig diese vereinzelt dastehende Meinungsverschiedenheit zu einer grundsätzlichen Abneigung gegen die Jesuiten führte, beweist u. a. die Tatsache, daß Solowjów zwei Jahre später ein Projekt wieder aufnahm, an dem er schon lange Zeit vorher gearbeitet hatte: Er wollte „die unzähligen und absurden Verleumdungen“, die der führende Slawophile Juri Samárin in einer Streitschrift gegen die Jesuiten seit 1865 in mehreren Auflagen verbreitete, in einer eigenen Veröffentlichung zurückweisen. Wenn das Werk, zu dem Solowjów viel Material gesammelt hatte, dennoch ungeschrieben blieb, so nicht aus Abneigung gegen die Jesuiten, sondern weil diese selbst von dem Vorhaben abrieten; sie meinten, er habe wichtigere und dabei weniger kompromittierende Aufgaben, zumal die russische Zensur niemals seine Verteidigung der Jesuiten zugelassen hätte. (Vgl. D'Herbigny, VI. Soloviev — un Newman russe, Paris 1911, 277 f.)

Auf den Hauptteil des Buches, der als Materialsammlung einen wichtigen Beitrag zur Solowjów-Forschung darstellt, folgt ein kürzeres Kapitel, welches das Verhältnis zwischen Schelling und Solowjów untersucht, schließlich ein Anhang über das Judentum. Es fehlt hier der Raum, näher darauf einzugehen. Ein paar Zeilen seien aber noch gestattet über das Nachwort von *Szylkarski*, das die Schlußfolgerung des Verf. von Solowjóws „Religion des Heiligen Geistes“ energisch verneint und u. a. besonders auf dessen ausdrücklich betonte Unterscheidung zwischen „Papsttum“ und „Papismus“ hinweist. Der Protest Solowjóws galt einzig dem „Papismus“, genauer gesagt den menschlichen Unzulänglichkeiten in der Kirche.

Die ganze Abhandlung nebst unserer Kritik bezieht sich einzig auf das bewußte, willentliche Verhältnis Solowjóws zu den drei großen Konfessionen. Wir stellen ein organisches Hinüberwachsen von der Orthodoxie zum Katholizismus unter ständiger Ablehnung des Protestantismus fest. Daß bei diesem Prozeß in Solowjóws theoretischen Schriften, die zum größten Teil vor seiner Konversion liegen, manche nicht nur bedenkliche, sondern sogar dogmatisch unhaltbare Meinung ausgesprochen wird, ist allzu natürlich. Doch werden solche Irrtümer, je mehr er sich dem Katholizismus nähert, immer seltener, um gegen Ende seines Lebens ganz zu verschwinden. Gewiß darf man Solowjów nicht als katholischen Klassiker werten, muß in ihm aber einen ehrlichen und tapferen Kämpfer bewundern, der trotz größter Hindernisse den Weg zur Kirche fand und auch andern Führer wurde. H. Falk SJ.

Zinkl, J., *Magnus Jocham. Johannes Clericus 1808—1893. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert.* 8<sup>o</sup> (XII u. 268 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 8.50.

„Memoiren eines Obskuranten“ hat Jocham selbst sein nach dem Tod im Kösel-Verlag 1896 herausgegebenes Lebensbild betitelt. Es bildet mit dem im Benediktinerpriorat Andechs aufbewahrten handschriftlichen Nachlaß und zahlreichen Briefen aus den Archiven von Freising, Wien und München die Quelle für die vorliegende neue Biographie. Jocham war 1808 in eine Übergangszeit hineingeboren, und das Allgäu, seine Heimat, hatte daran als Land der „Erweckungsbewegung“ seinen reichen Anteil. Die „Aufklärung“ und der staatliche Versuch, Indifferentismus und Rationalismus zur Herrschaft zu bringen, überschatteten bereits seine Jugend auf dem Kemptener Gymnasium, so daß er dort eine Zeitlang ihren Einflüssen zugänglich wurde. Doch zu stark lebte in ihm der religiöse Geist seiner tiefgläubigen Bauernfamilie, besonders seiner Mutter. So ist es verständlich, daß einer der Führer der pietistischen Erweckungsbewegung und Sailerschüler, M. Völk, der seiner Mutter als Benefiziat in Immenstadt Seelenführer in den letzten Lebensjahren war, auf den jungen Primaner dennoch Einfluß haben konnte. Von Völk erhielt er bei der Aufnahme der Münchener Studien einen Empfehlungsbrief an Kunstmaler G. Prestele, der in seinem Haus in abendlichen Zusammenkünften den Geist Sailers pflegte. Es muß eine reichgesegnete Zeit nach der kühlen rationalistischen Atmosphäre von Kempten gewesen sein, die durch die Teilnahme zweier junger Westfalen, die den dortigen streng katholischen Reformgeist mitbrachten, noch bedeutungsvoller für Jocham wurde. Weitere Anregung im Geist der Romantik kam von der soeben von Landshut nach München verlegten und erneuerten Universität. Er hörte bei Fr. von Baader, bei dem romantisierenden Schelling, bei G. H. Schubert und J. von Görres. Die katholische theologische Fakultät zählte unter ihren sechs Mitgliedern vier Sailer-schüler, wie den Exegeten Allioli, und den ehemaligen Kollegen Sailers in Landshut Seb. Mall. Auch Döllinger, der damals noch Sailer näherstand (Belege siehe S: 52), war sein Lehrer. Döllinger war freilich die treibende Kraft für die neu einsetzende und über Sailer hinausgehende Bewegung. Er wollte die theologia cordis Sailers erweitern durch den historischen Hintergrund der christlichen Frühzeit. Jocham erlebte den Konflikt mit seinen unschönen Intrigen unmittelbar dadurch, daß sein Lieblingslehrer und Freund, der Dogmatiker Buchner, durch Döllinger zum Rücktritt gezwungen wurde. Doch hat sich Jocham auch später noch dankbar an Döllinger erinnert, weil er ihn zum ersten Male auf die Vorzeit hingewiesen hat. Auch Döllinger selbst hielt Jocham im Gedächtnis und versuchte, wenn auch gegen seine Münchener Kollegen vergebens, ihm den Lehrstuhl der Moral zu übertragen. Durch Döllinger war in Jocham jene Hinneigung zu den großen Gestalten erwacht, die er als Kaplan, Pfarrer und Freisinger Moralprofessor durch so manche Übersetzung seiner Zeit wiederschenkte (u. a. Blossius, Makarius, de Ponte, Theresia, Raimund von Sabunde, Joh. vom Kreuz, Alphons Rodriguez und Franz von Sales).

Die 52 Freisinger Dozentenjahre aber gaben ihm Gelegenheit, zugleich seine Anhänglichkeit an Sailer auch auf dem Katheder und in seiner dreibändigen Moraltheologie zu zeigen (1852—1894). Es scheint die Bewegung im Rheinland, wo er zwar 1865 auf der Bonner Tagung auf Einladung Döllingers war und bei dieser Gelegenheit in Mainz auch Moufang besuchte, geringeren Eindruck auf ihn gemacht zu haben. Aus dem Bonner Besuch aber blieb eine enge Verbindung mit dem damals gegründeten Theologischen Literaturblatt unter der Leitung von H. Reusch, in dem er von da ab jährlich mehrere Besprechungen veröffentlichte. Man müßte diese einmal einer eingehenden Untersuchung unterziehen, um Genaueres über den Einfluß der übrigen Strömungen auf Jocham sagen zu können. Für das moraltheologische Werk und den Einfluß Möhlers hat inzwischen P. Hadrossek in seinem soeben erschienenen Buch: Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance, München 1950, Zinkl, 192 ff. bereits die Ergebnisse von Z. ergänzt. Er stellt mit ihm fest, daß Sailers Anliegen herrschend bei Jocham ist. Sein Moralbuch ist daher in erster Linie ein Lebensbuch. „Wer, wenn nicht einer eine besondere Freude an Skeletten hat, wird ein Lehrbuch lesen?“ So schrieb Jocham in der Vor-

rede. Die in etwa korrespondierenden Begriffe der Schule werden nur im Kleindruck gebracht. Grundlegend ist vor allem paulinisches Gedankengut. Die moralischen Forderungen ergeben sich von selbst aus der mystisch-sakramentalen Vereinigung mit Christus, wie sie in der Taufe begründet sind. Daneben aber ist der Kirchenbegriff Möhlers grundlegend, auf dessen Kirchen-traktat Jocham auch in seinen Lebenserinnerungen hinweist. Es sei ein Buch, das auf seine Jugend großen Einfluß gehabt habe. Möhlers „Einheit der Kirche“ hat von seinen Büchern auf die Moraltheologie Jochams am meisten durch die Leitidee des Pneumatischen eingewirkt. Dadurch tritt das Formal- und Autoritätsprinzip stark bei Jocham zurück, während der Subjektivismus durch den Geist als Geist der Ordnung und durch sein Wirken in der Kirche, die Jocham noch stärker betont, eingedämmt ist. So glaubt Hadrossek, schließen zu können mit der Feststellung: Jocham wollte das Testament des großen Möhler für die Moral vollziehen“ (210). Hadrossek scheint jedoch den Einfluß des Aquinaten zu sehr zurückzudrängen, über dessen *Secunda Secundae* Z. aus einem Brief vom 14. 2. 1842 ein Urteil mitteilt, das uns doch aufhorchen läßt: „Der Reichtum und die Tiefe des Inhalts, die durchsichtige und wohl-begründete Stoffanordnung, der klare und knappe Stil und die immer sich gleichbleibende Fachsprache werden ihr für alle Zeiten den Ruhm des ‚größten Meisterwerkes theologischer Moral bewahren‘“ (158). Man spürt hier daraufhin wohl noch einmal das Moralwerk durchsehen müssen.

Diese wenigen Züge aus dem Buch werden genügen, ihm seine Stelle in der Forschung jedenfalls der bayerischen kirchlichen Reformbewegung zu sichern. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß gerade solche mehr privaten Aufzeichnungen jene Linien kundtun, die oft dem Historiker entgehen können und doch zur Kenntnis der inneren Psychologie der Zeit unentbehrlich sind. Z. weist z. B. mit Recht darauf hin, daß Jocham zeigt, wie die Erweckungsbewegung manchmal zu negativ beurteilt worden ist. Das Beispiel Jochams belegt, daß in ihr starke Kräfte positiver Art gegen die Aufklärung lagen. Vor allem aber tritt uns bei Z. ausgezeichnet, weil ungewollt, der überzeugende innere Einfluß Sailer's in der Überwindung verflachender kirchlicher Strömungen entgegen. Die Hebung der Mängel einer zu starken theologia cordis durfte Jocham unter eigener Mitarbeit in der Hinwendung zur kirchlichen Vergangenheit noch erleben. So war er zwar nur einer der schlichten Arbeiter seiner Zeit. Aber darin liegt vielleicht seine Bedeutung für die nachwirkende Erkenntnis ihrer Anliegen.

H. Weisweiler S. J.

Welty, E., O. P., *Herders Sozial-Katechismus. I. Bd.: Grundsätze und Grundkräfte des sozialen Lebens.* 8° (XIV u. 336 S.) Freiburg i. Br. 1951, Herder. DM 16.50.

Im Vorwort (V) erläutert Verf. seine Absicht dahin, eine Sozialethik, näherhin eine katholische Sozialethik zu bieten. Das bedeutet gegenüber dem Titel „Sozial-Katechismus“ eine wesentliche Einschränkung. Wie die Individualethik in der metaphysischen Anthropologie ihre Grundlage hat, so die Sozialethik in dem, was man als Sozialmetaphysik bezeichnen könnte, der Seinslehre von der Gesellschaft. Entwickelt man die Seinslehre von der Gesellschaft, so fällt die Sollenslehre vom Handeln im gesellschaftlichen Bereich sozusagen als Nebenprodukt, als zusätzlicher, keine besonderen Aufwendungen erfordernder Ertrag an. Und zwar sowohl die Sollenslehre vom Handeln der Einzelmenschen in ihrer Eigenschaft als Glieder der Gesellschaft als auch die Sollenslehre von demjenigen Handeln, das den Sozialgebilden selbst, wiewohl diese nicht durch sich selbst, sondern stets nur durch Einzelmenschen als ihre Organe zu handeln vermögen, eignet oder jedenfalls zuzurechnen ist. W. geht es unmittelbar um die Sozialethik. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß er die Seinslehre von der Gesellschaft außer acht ließe, aber auf sie wird nur insoweit eingegangen, als sie jeweils benötigt wird. Für die Anlage des Werkes im ganzen und für die Verfahrensweise im einzelnen ist das bestimmend. Nur der 1. Abschnitt „Der Mensch in der Gemeinschaft“ (31–110) geht grundsätzlich auf die Seinslehre ein; die beiden folgenden Ab-