Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 2 (1946)
Heft: 5

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionen.

Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Gesammelte Aufsätze, Zürich, Rhein-Verlag, 1945, 499 S. u. 12 Abb., geb. Fr. 22.50.

Der Verfasser (o. Prof. an der kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck, S. J.) vereinigt hier eine Anzahl selbständiger Studien, Vorträge an den Eranos-Tagungen, Beiträge zur Festgabe für C. G. Jung zum 70. Geburtstag, 26. Juli 1945 (= Eranos-Jahrbuch Bd. XII, Studien zum Problem des Archetypischen, Zürich, Rhein-Verlag, 1945), und in der «Zeitschr. f. Kath. Theologie» erschienene Aufsätze, die zusammengehalten werden durch das gemeinsame Problem, «wie griechisches Frommsein von der Kirche heilig gemacht wurde» (S. 10), d. h. wie die Kirche griechische Mythenstoffe, meist schon an vorchristlich symbolische Deutung anknüpfend, oft auch unter Beiziehung anklingender biblischer Stellen, christlich verstand und sich zu eigen machte. Er will damit einem «christlichen Humanismus» den Weg weisen, der alles aufnimmt, «was je in den Längen der Geschichte und in den Tiefen der Seelen Wahres und Erhabenes gedacht und getan wurde» (S. 6 f.), und zu einer «Art antik christlicher Psychagogie», die «unter den verhüllenden Bildern der hellenischen Mythologie den Aufstieg weist zu den Höhen christlicher Verklärung» (S. 12), und zugleich der Ueberzeugung Ausdruck geben, daß durch die religionsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit, insonderheit der spätantiken Völker, ein gottgewirkter Sinn hindurchgeht als Pädagogie auf Christus hin (S. 35).

Standpunkt und Methode des Verfassers zeigt am besten der I. Teil, «Mysterion», eine Gegenüberstellung des christlichen Mysteriums und der heidnischen Mysterien. Er zeichnet da kurz die Geschichte ihrer Vergleichung, unter Ablehnung einer religionsgeschichtlichen Ableitung des Christentums und Anerkennung einer religionsgeschichtlichen Forschung, die beiden Teilen ihre Eigenart läßt und damit erst recht imstande ist, sinnvoll zu vergleichen und etwaige Abhängigkeiten richtig einzuschätzen. Er zeichnet weiter die innere Geschichte des Mysterienwesens, das wie das alte Christentum in drei stark

differenzierten Perioden verlief, so daß nur je die entsprechenden einander gegenübergestellt werden können, und arbeitet damit das Gemeinsame wie das Verschiedene scharf heraus. Letzteres veranschaulicht er an den Mysterien des Kreuzes und der Taufe sowie daran, wie Helios erst «entthront», dann aber in Sonnenspekulation, -mystik und -kult (Sonn- und Ostertag, Weihnacht und Epiphanien) «heimgeholt» wurde, während der Mond das Bild für die Kirche und für Maria abgab. — Der II. Teil, «Seelenheilung», behandelt das homerische Zauberkraut Moly und die volkstümliche Mandragora-Alraune, die beide in Fortführung griechischer Gedankengänge, aber nun auf christlichem Grunde, Symbol für die menschliche Zwiespältigkeit wurden. — Der III. Teil, «Heiliger Homer», zeigt denselben Prozeß an zwei homerischen Szenen, dem Weidenzweig am Jenseitstor als Symbol für Leben und Tod, und den versuchenden Sirenen und Odysseus am Mastbaum.

Aus einer stupenden Stoff- und Literaturkenntnis heraus, mit starker persönlicher Anteilnahme und in schöner Sprache geschrieben, macht das Buch, ein Vertreter bester katholischer Forschung, dem Andenken Franz Joseph Dölgers, der R.s Lehrer war, alle Ehre. Ich wüßte kein Werk, das so vorzüglich und auch so feinsinnig in die besondere Art heidnischer und christlicher Deutung antiker Texte einführt und dieselbe durch das Mittelalter und darüber hinaus verfolgt. Von einzelnen sei nur erwähnt die Unterscheidung der «Lesemysterien» (S. 40 und 43), d. h. literarisch aufgemachter Schilderungen der Mysterienriten, wie der des Apuleius und des Plutarch, bei deren religionsgeschichtlicher Verwendung etwelche Vorsicht geboten ist, und die Annahme christlichen Einflusses auf die letzte Phase der Mysterien (S. 70 f.). Der Alttestamentler nimmt mit Interesse Notiz von den Ausführungen über die Duda'im (S. 288 ff.) und über die Sirenen in der Septuaginta (S. 449 ff.).

Daß es sich bei der Symboldeutung der biblischen Stellen von der Weide oder der Alraune nicht um deren ursprünglichen Sinn, sondern um Herausspinnung eines neuen Sinnes kraft der zu Hilfe geholten griechischen Mythen handelt, ist dem Verf. durchaus klar (S. 381). Wo er von den «Geheimnissen der Odyssee» redet (S. 14, vgl. 362), scheint er allerdings offenzulassen, ob schon für Homer mit irgendwelcher Sym-

bolik zu rechnen ist, oder ob sein Wort erst solche ausgelöst hat. Der von ihm vertretenen religionsgeschichtlichen Methode (S. 135 f.), der Unterscheidung von Glaubensinhalt und Einkleidung, die ja nicht speziell katholisch ist, kann man im ganzen gewiß zustimmen, und das Christentum ist gegenüber den Mysterien treffend bestimmt als Mysterium der Offenbarung des einen Gottes in der geschichtlichen Person Jesu Christi, der sittlichen Forderung und der gnadenhaften Erlösung (S. 55 ff.). Sobald wir freilich an die eben doch vorhandene Problematik um Geburt und Auferstehung Jesu und an den Descensus ad inferos denken, so beginnt es mit der Gegenüberstellung von historischer Gestalt hier und mythischer dort zu hapern; und die These Boussets und Loisys von der allen Mysterien gemeinsamen Nachahmung des sterbenden und auferstehenden Gottes (S. 27 f.) kann sich heute auf ein sehr viel reicheres Material für diesen Göttertypus stützen als damals. Das heißt aber: auch wenn wir R. im ganzen zustimmen, so sehen wir im Hintergrund doch noch andere religionsgeschichtliche Fragen, auf die er nicht eingeht und die für ihn wohl überhaupt nicht bestehen.

Im einzelnen sei noch bemerkt, daß die Bedeutung der mandäischen Texte für das NT keineswegs erledigt ist (S. 26), wie deren ähnliches Verhältnis zu den Oden Salomos zeigt; daß E. Fascher nicht zum Kreis um K. Barth gehört (S. 33) und daß das S. 36 Anm. 1 empfohlene Buch von de Jong doch gerade unter R.s Warnung vor den «Lesemysterien» fällt.

Basel. *Walter Baumgartner.*

Claude Mondésert, Clément d'Alexandrie, introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture (Théologie: Etudes publiées sous la direction de la faculté de Théologie S. J. de Lyon, Fourrière, 4), Paris, Verlag Aubier, 1944, 278 S.

Claude Mondésert veröffentlichte vor einigen Jahren einen lehrreichen Aufsatz über Wesen und Bedeutung des Symbolismus bei Clemens (Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie, Recherches de science religieuse 1936, S. 158 ff.) und hat sich damit vorteilhaft in die Clemens-Forschung eingeführt. Sein jetzt vorgelegtes Buch wird man daher nicht ohne Spannung zur Hand nehmen. Verf. hat sich in ihm die Aufgabe gestellt,

die Gedanken des Clemens über die Schrift zu entfalten, deren Ursprung, Wert, Charakter und Interpretation klarzulegen und damit von einer neuen Seite aus in die Gedankenwelt des Alexandriners einzuführen (S. 6, 9, 264 u. ö.), ohne den Anspruch zu erheben, alles sagen und eine erschöpfende Antwort auf die einzelnen Fragen geben zu wollen (S. 6).

Einleitend wird eine Skizze vom geistigen Milieu Alexandriens entworfen (S. 27—45; S. 28: quelques caractères du milieu intellectuel), die die Arbeitsweise des Autors bereits deutlich zeigt. Er tut im Grunde so, als ob niemand vor ihm hierüber gearbeitet hätte, trägt nur bereits bekannte Dinge vor, ohne die Forschung zu fördern und ohne sich darüber Klarheit zu verschaffen, wo die eigentlichen Studien hätten einsetzen müssen. In breiter, gefälliger Darstellung, die weithin von de Faye abhängig ist und auch z. T. dessen Verzeichnungen teilt (S. 38: merkwürdige Verkennung der geistigen Elite in der Gemeinde, die aus reichen und kultivierten Leuten bestanden haben soll; S. 39: Charakteristik der Gegner als Ignoranten — cf. dagegen die gerechte Beurteilung bei Lebreton: Le désaccord de la théologie savante et de la foi populaire..., Revue d'histoire ecclésiastique, 19, 489 ff., 20, 5 ff., 1923—24), will sich M. den Weg zu seinem Thema bahnen. Dem gleichen Zweck dient das 2. Kapitel: L'ésotérisme (S. 47—62), das ebenfalls keine überraschenden Ergebnisse erzielt, denn die Erkenntnis, daß die esoterische Haltung des Clemens nur eine Oberflächen-Erscheinung sei, ist nicht gerade neu.

Kapitel 3 (érudition biblique, S. 65—79) eröffnet die Ausführungen über die Hl. Schrift, die, aufs Ganze gesehen, allgemein gehalten sind, nachweisen, daß der Stil des Clemens durch die Schrift geprägt sei (S. 71, 81), daß die Fülle von Zitaten sich vielleicht aus der Benutzung von Handbüchern erkläre (S. 74), daß die Schrift den Anspruch einer Autorität erhebe und ihre Gedanken unter einer mystischen Form vortrage (S. 81). Mit Kapitel 6 (tradition et réflexion, S. 115—129) beginnen die Darlegungen über die *Auslegung* der Schrift, werden breit und umständlich die Regeln vorgeführt, die seit Philos Zeiten für die allegorische Exegese maßgeblich waren (S. 127 ff., 135), wird der Gedanke des Symbolismus erneut entwickelt (S. 132 ff.). Es fehlt gewiß nicht an einer Reihe guter

und förderlicher Beobachtungen (z. B. S. 81, A. 1, 88, 89, 111 u. ö.), aber unser Wissen über Clemens wird nicht entscheidend erweitert.

Zum gleichen Urteil führt uns ein Studium des dritten Teils: La pensée religieuse de Clément à partir de l'Ecriture (S. 187 ff.). Umständlich wird die Menschheitsgeschichte dargelegt, in deren Mittelpunkt der Inkarnierte steht, wird die Schrift als Buch der Geschichte und Lehre gewürdigt und gezeigt, wie sie zur Begründung clementinischer Ansichten herangezogen wird. Dabei ergibt sich als besonders wertvolle Einsicht, welche Bedeutung der Wortsinn für Clemens besessen hat und daß der Alexandriner keineswegs der ausschließliche Allegorist gewesen ist, als der er auf den ersten Blick erscheint (S. 237, 246). Wichtig ist auch der Abschnitt, in dem die Rolle des Einheitsgedankens erörtert wird (S. 206), und es ist gewiß richtig, daß Verf. den Eindruck gewinnt, für Clemens sei die Schrift «indissolublement liée à toute exposition doctrinale» (S. 256). Aber die entscheidende Frage, die uns allein tiefer in Clemens hineingeführt hätte, wird nicht einmal gestreift, geschweige denn sachgemäß und gründlich erörtert. Wäre der Nachweis nicht von hohem Interesse gewesen, in welchem Verhältnis die clementinischen Gedanken zur Schrift stehen, inwiefern sie diese paraphrasieren, weiterführen oder umdeuten? Seesemann hat dieses Problem aufgegriffen und eine Teillösung angestrebt (Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus, Theol. Stud. u. Krit. 107, 1936, S. 312 ff.), aber Mondésert geht ihm geflissentlich aus dem Wege (S. 252).

Fehlt so auch dem vorgelegten Buche eine letzte Abrundung, verschafft es uns auch keine tiefere Einsicht in den Theologen und Christen Clemens, bleibt es oft auch nur am Aeußerlichen hängen, so hat es doch in bestimmten Grenzen einen gewissen Wert. Lehrt es uns doch, die clementinische Gedankenwelt von der Schrift her zu sehen, rückt es diese doch energisch in den Mittelpunkt der Darlegungen und sucht ihr Wesen und ihre Eigenart näher zu bestimmen, womit fraglos bis zu einem gewissen Grade eine Lücke ausgefüllt wird.

Es bleibt nur zu bedauern, daß Verf. das Buch des Holländers W. Den Boer: De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus (Leiden 1940) nicht benutzt hat, denn es behan-

delt z. T. ähnliche Fragen (cf. Kap. 2: nur durch Allegorie ist eine Offenbarung göttlicher Wahrheiten möglich, Kap. 3: Termini, Kap. 6: Gründe für Allegorie).

Tübingen. *Walther Völker.*

Paul Schmid-Ammann, Der politische Katholizismus, Bern, Verlag der Nation, 2., unveränd. Aufl. 1946, 183 S., geb. Fr. 4.80.

Adolf Landolt und Arthur Frey, Der politische Katholizismus in der Schweiz, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1945, 80 S., brosch. Fr. 2.80.

Anton Schraner, Der politische Katholizismus in katholischer Schau, Zürich, Verlag Antoniusbuchhandlung, 1946, 28 S., geh. Fr. —.90.

«Der politische Katholizismus ist zum vielgenannten und beliebten Schlagwort geworden. Unsere Gegner glauben damit, der Kirche einen entscheidenden Schlag versetzen zu können. Aber sie irren sich, weil sie das Wesen des politischen Katholizismus ganz falsch fassen.» So beginnt der Apologet *Anton Schraner* seine Abwehrschrift. Wie ist denn der politische Katholizismus richtig zu definieren? Laut Vatikansender bedeutet er «im echten und wahren Sinn, daß Papst, Bischöfe und Gläubige darnach zu streben haben, daß die Prinzipien des Schöpfers und Erlösers der Welt in allen Bereichen der Schöpfung, auch im Bereich des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens verwirklicht werden». Solche Haltung will auch der Churer Redaktor *Paul Schmid-Ammann* mit seiner kritischen Veröffentlichung nicht angreifen. Ausdrücklich bejaht er das Recht der römischen Kirche, sich für das «omnia restaurare in Christo» einzusetzen, und er steht nicht an zu bekennen, daß sie sich dadurch «vorteilhaft von einer gewissen Art von Protestantismus, namentlich deutscher Herkunft (Theorie von den zwei Reichen), unterscheidet». Der eigentliche «Sündenfall Roms» beginnt für ihn da, wo der hierarchisch-politische Apparat der Kirche Selbstzweck geworden ist, entsprechend der Formulierung J. B. Ruschs, eines praktizierenden Katholiken: «Politischer Katholizismus ist das Selbstgeltenwollen in der Welt zur Gewinnung irdischer Vor-

teile in der vorgespannten Deckung der Wahrung religöser Interessen.» Schmid läßt es sich angelegen sein, den Beweis für die Richtigkeit dieser These und das Vorhandensein, ja das Vorherrschen des so geprägten, auf Alleinherrschaft ausgehenden politischen Katholizismus zu erbringen. Hiezu bringt er ein reiches Beweismaterial bei, das wohl z. T. schon bekannt, aber in dieser sorgfältigen, mit klarer Sicht der Zusammenhänge erfolgten Zusammenstellung bisher nicht zu finden war und in Form eines praktischen Handbuches heute vielen willkommen sein wird.

In der einleitenden, grundsätzlichen Besinnung über das Verhältnis von Kirche und Staat nach römischer Auffassung kommt Schmid dazu, festzustellen, wie sich die römisch-katholische Kirche unter der Aegide des Jesuitismus und Ultramontanismus zum guten Teil von der Losung der modernen Diktaturen leiten läßt: «Was uns nützt, ist recht.» Das Anschauungsmaterial dafür breitet er in den Kapiteln aus, die den politischen und kirchenpolitischen Ereignissen der letzten Jahre in Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland und Oesterreich gewidmet sind. Die Konkordate mit Mussolini und Hitler werden als Musterbeispiele dafür gekennzeichnet, wie kompromißbereit Rom ist, wenn es auf Augenblickssicherung und -erfolg hoffen kann, wie furchtbar sich aber diese Anpassungsfähigkeit für die Kirche selbst wie für die Völker rächt. Der Sieg des Faschismus ist ohne das von der Kirche erlangte Wohlwollen nicht zu denken. In Spanien bildet heute noch der Klerus die stärkste Stütze der Franco-Diktatur. In diesem Zusammenhang kann auch das Lob nicht vergessen werden, das Hitler der hierarchischen Ordnung der römischen Kirche gezollt hat, von welcher er nach seinem Bekenntnis «vieles unmittelbar auf die Ordnung seiner Partei übertrug». Ueberall fußt der Verfasser auf wohldokumentierten Kenntnissen der Einzeltatsachen wie der Zusammenhänge, handle es sich um die Lateranverträge, die klerikale Zentrumspolitik, die wechselvolle Stellungnahme des französischen Episkopates, die besondere Spielart des Austrofaschismus oder das Wirken des slowakischen Prälaten Tiso. Reichlich kommen ernste katholische Stimmen in besorgten Voten zum Wort, so Maritain, Bernanos und Bergamin über das unheilvolle Geschehen in Spanien.

Dabei fehlt der Hinweis nicht, daß auch die katholische Kirche eine große Zahl standhafter Zeugen und Märtyrer hervorgebracht hat, die in Hirtenbriefen, Kanzelreden und unterirdischer Oppositionsarbeit tapfer gegen die weltlichen Diktaturen gekämpft haben. Es hätte darüber noch mehr gesagt werden können. Nur wird die eigentliche Politik des Vatikans, von der die Jesuiten des Apologetischen Instituts in Zürich rühmen, sie sei «bei aller Wahrung der unabänderlichen Wahrheiten von größter Biegsamkeit in der Praxis», durch die schönsten Hinweise auf katholische Widerstandsbewegungen nicht vertrauenswürdiger. Geradezu grotesk aber wirkt es, wenn Schraner das Wort eines amerikanischen Erzbischofs zitiert: «Die unerschrockenste Vorkämpferin der Meinungsfreiheit war zu allen Zeiten die katholische Kirche.» Mit solchen und ähnlichen Argumenten glaubt der Verfasser von «Lügt Rom?» die Darlegungen Schmids zu entkräften. Wie er es im einzelnen unternimmt, das fragwürdige Verhalten eines Dollfuß, eines Innitzer und gar eines Tiso zu «erklären», um auch da noch die katholische Kirche reinzuwaschen, das wird ungewollt bester Anschauungsunterricht für die Methoden des politischen Katholizismus! Insofern ist auch dieses Gegenschriftlein lesenswert.

Die zweite Hälfte von Schmids Buch ist dem politischen Katholizismus in der Schweiz gewidmet und greift damit in die konfessionelle Auseinandersetzung ein, die immer mehr unsere Oeffentlichkeit bewegt. In seiner Untersuchung über den «Katholizismus der alten Eidgenossen» wird «mit den katholischen Geschichtsschwindeleien aufgeräumt, als ob an der Wiege unserer Eidgenossenschaft die römische Kirche zu Gevatter gestanden sei». Es wird im Gegenteil drastisch aufgezeigt, wie die Pioniere der Unabhängigkeit sich nicht scheuten, im Kampf gegen die weltlichen Herrschaftsansprüche der Kirche selbst Bann und Interdikt auf sich zu nehmen, und wie sie bis in die Reformationszeit hinein eifersüchtig über ihre Freiheiten wachten, klerikale Anmaßungen zurückwiesen und sogar Kirchenreformen an die Hand nahmen.* Daß der un-

* Vgl. *Otto Gilg, Christkatholizismus in Luzern* (1. Kap.: Von der religiös-kirchlichen Haltung der alten Eidgenossen), Luzern, Reußverlag, 1946.

bestechliche Rechtsgelehrte Prof. Hilty hier reichlich zu Worte kommt, ist besonders wertvoll. Die Darstellung des mit der Gegenreformation einbrechenden Jesuitismus und der in seinem Geiste heute wirkenden konservativen Partei mit ihrem Einsatz für die Herrschaft des Papsttums auf allen Lebensgebieten gipfelt in dem Weckruf, nicht zuzulassen, daß aus der Schweiz ein «Reduit der Reaktion» gemacht werde. Die wohl belegten Einzelbeispiele für den «Mißbrauch der Religion zu parteipolitischen Zwecken» muß man schon selber nachlesen.

Dazu gehört nicht zuletzt das Kapitel über die «Legende von Bruder Klaus» und die systematische Propaganda für den schweizerischen «Landesvater», in dessen Namen die Katholiken gleichzeitig die Rekatholisierung der ganzen Schweiz erflehen und erstreben. Angesichts der auf Frühling 1947 in Rom angesetzten Heiligsprechungsfeier und der damit zu erwartenden neuen Steigerung seiner Anpreisung als «Retter der Schweiz» ist es gut, wie Schmid — um mit Karl Barth zu reden — «das üble Spiel» aufdeckt, das die römische Kirche im Bruderklausenmythus mit dem «heiligen Klaus» spielt. Es sei in diesem Zusammenhang ergänzend erwähnt, daß der Postulator im Heiligsprechungsprozeß, Gardekaplan Dr. Krieg, in seiner offiziellen Dankadresse an den Papst nicht davor zurückschreckte, zu behaupten, die ganze Schweiz habe sich unter den Schutz des Seligen gestellt, «der bis heute, so ist die allgemeine Auffassung, seine schützende Hand über seine Heimat hielt, die er sichtbar bewahrt hat vor dem Elend des Krieges». «Deswegen betrachten die ganze katholische Schweiz und alle Eidgenossen geraden Sinnes das heutige Dekret als eine hohe Ehre...» So weit möchte es also der politische Katholizismus in der Schweiz bringen, daß nur noch diejenigen als «Eidgenossen geraden Sinnes» taxiert werden, die Bruder Klaus als «Retter» und «Vater» anerkennen (Schweizer. Kirchen-Zeitung, 1944, S. 290 f.).

Bei allen seinen Ausführungen will Schmid «als Laie keine Auseinandersetzungen in Glaubensfragen unternehmen» und das katholische Glaubensgut als solches unangetastet lassen. Ob ihm das gelungen ist? Ob es überhaupt möglich ist, die sich überall eindrängende Weltherrschaft des Papsttums abzulehnen, ohne damit die Grundlage des heutigen römischen Katho-

lizismus in Frage zu stellen? Schon die Zitate aus K. L. Schmidts Untersuchungen über die «Kirche des Urchristentums», die richtungweisend in das einleitende Kapitel aufgenommen worden sind, lassen für den hierarchischen Primatsanspruch eines Apostelfürsten und seiner «Nachfolger» von vornherein keinen Raum.

Die Frage der Abwehr des politischen Katholizismus und der Gegenkräfte führt Schmid in seinem letzten Abschnitt zu ernster Selbstprüfung, da er mit Recht von gesetzlichen Schutzbestimmungen allein wenig erwartet, auf innerkatholische Erneuerung noch kaum zu hoffen wagt und die eigene protestantische Kirche zufolge der Kirchenflucht der Massen und des Ungenügens vieler Diener am Wort geschwächt sieht. So endet die Kritik am politischen Katholizismus keineswegs mit protestantischem Selbstbewußtsein, sondern in heilsamer Selbstkritik.

Und doch müßte noch tiefer gegraben und der Weg zum Aufbau deutlicher gezeigt werden, als es im Rahmen dieser Untersuchung geschehen konnte. Es sei deshalb auf den Beitrag von *Arthur Frey* hingewiesen, dessen Broschüre, die er mit *Adolf Landolt* gemeinsam herausgegeben hat, übrigens von Schmid mehrfach zitiert wird. Während man den Ausführungen Landolts etwas mehr Systematik und Grundsätzlichkeit wünschen möchte, anerkennt man dankbar die klare Linie, die der Leiter des Evangelischen Pressedienstes als «reformierte Haltung gegenüber dem politischen Katholizismus» aufzeigt. Im Unterschied zum römischen Katholizismus, wo mit allen Mitteln des Widerstandes oder der Anpassung die Macht der Kirche selbst und ihre Herrschaft erhalten und gemehrt werden muß, und wo oft genug «auf Kosten des Rechtes konfessionelle Anliegen in die Scheune geführt werden», hat die evangelische Christenheit ohne Rücksichtnahme auf Fragen des Erfolges und kirchlichen Prestiges einzig und allein die Herrschaft Christi über alle Lebensbereiche zu bezeugen. Insofern ist der Protestantismus Hüter des Rechtsstaates und Feind aller totalitären weltlichen und klerikalen Machtansprüche, was allerdings nur in strenger Bindung an Gottes Wort möglich wird. Deshalb geht Frey mit dem «Neuprotestantismus», «welcher dem wildesten Individualismus freien Lauf ließ»,

scharf ins Gericht, um die Erneuerung des reformierten Bekenntnisses im Aufbau der Gemeinde und in der Verkündigung an die Welt zu fordern. «Es kommt jetzt alles darauf an, ob die evangelische Kirche wirklich ihre Aufgabe erkennt, oder ob sie lediglich in den Vorhöfen gewaltig Staub aufwirbeln wird.»

Luzern. *Garfield Alder.*

Das Menschenbild im katholischen, protestantischen, anthroposophischen Erziehungsideal, IV. Helvetische Disputation veranstaltet von Dr. *Roman Boos,* Bern, Paul Haupt Verlag, 1946, 77 S., Fr. 4.20.

In dieser IV. Helvetischen Disputation, die nun eben keine Diskussion, kein Streitgespräch sein soll, kommen zu Worte 4 Vertreter von unter uns tatsächlich vorhandenen Erziehungsidealen und Erziehungstypen: der Mann der staatlichen Schule, Seminardirektor Dr. *C. Günther*, dessen ausgezeichnetes Referat allerdings im Artemisverlag erschienen ist und darum hier nicht zur Diskussion steht, der Vertreter einer gut katholischen Pädagogik, Dr. *Joseph Rudin,* Mitarbeiter des Apologetischen Institutes des Schweizerischen Katholischen Volksvereins in Zürich, der protestantische Philosoph und Pädagoge Prof. Dr. *Heinrich Barth* in Basel, und endlich der Sprecher der anthroposophischen Gruppe, Prof. *Fritz Eymann* in Bern.

Wir wissen nicht, ob es der weisen Absicht des Herausgebers entspricht, oder ob sich einmal mehr inmitten der helvetischen «Confusio hominum» die Providentia Dei als greifbare Tatsache erwiesen hat — auf jeden Fall steht das gewichtige Referat, in welchem von der Mitte der Dinge aus geredet wird, und wo die Möglichkeiten nach beiden Seiten hin durchdacht und abgewogen werden, nun auch wirklich in der Mitte. Die beiden anderen Referate, die den Rahmen zu diesem Meisterwerk bilden, und die, von dieser gefährlichen Nähe weggerückt, sich als nette Ueberblicke über bestimmte, autoritativ begründete Ansichten wohl sehen lassen dürften, leiden sichtlich darunter, daß neben ihnen Einer etwas zu sagen hat, das, über eine wohl disponierte Darstellung hinausgehend, nicht nur zu einer Kenntnisnahme, sondern zu einer Stellungnahme zwingt.

Von den Beiträgen Rudins und Eymanns könnten wir dies nicht behaupten. Bei Rudin finden wir in der ruhigen Sprache eines gleichermaßen durch die Vernunft wie durch göttliche Offenbarung gesicherten, mit endgültigen Erkenntnissen rechnenden katholischen Erziehungsdenkens eine dem Gegner gegenüber durchaus vornehme, in sich klare und übersichtliche Darstellung des offiziell von der Kirche approbierten Menschenbildes und seiner pädagogischen Auswirkungen. Alte Bekannte grüßen über die Schulter des Referenten hinweg: Thomas von Aquin und Aristoteles. Etwas störend wirkt allerdings, daß ausgerechnet Augustin und Pascal als Kronzeugen auftreten müssen zugunsten eines so problemlos sicheren pädagogischen Synergismus, als ob es nie eine Bulle «Unigenitus» gegeben hätte und keine Jansenisten. Abgesehen davon: ein sympathisches Referat.

Nicht viel anders steht es um Eymann: auch er ist in der beneidenswerten Lage, vom Felsengrund einer endgültig gesicherten und autoritativ geformten Erkenntnis aus zu reden, die ihn bewahrt vor einem ungewissen Geworfensein in die zerbrechende Welt einer modernen Erziehungslehre. Auch er kommt daher nicht hinaus über ein bloßes Referieren, und sein Kampf gilt zugleich dem allzu eng bemessenen Raum wie auch dem offenkundig vorausgesetzten Mangel an Wissen über ein aus Rudolf Steiners Geisteswissenschaft mit Notwendigkeit sich ergebendes Erziehungsdenken. Es scheint doch in einem derartigen Gesichertsein nicht an sich schon Befreiung zu liegen, wie Rudin es einmal antönt, sondern viel eher die Gefahr eines allzu selbstsicheren Belehrens: das Ringen um das Grundlegende ist beendet, es kann sich nur noch um die Verwirklichung des Gesicherten handeln.

Im Beitrag Heinrich Barths fallen all diese Sicherungen weg, und es wird befreiend klar, von woher der Auftrag und die Möglichkeit echten Erziehens kommt. In einem Ueberblick über die Wege, die bisher von den Pädagogen begangen worden sind, wird in gründlicher Kompromißlosigkeit abgerechnet mit dem Menschenbild des Neuplatonismus und Augustins, Aristoteles' und der thomistischen Erziehungslehre, des Barock und der Aufklärung, Fichtes und des Neuhumanismus, wobei

die berechtigten Anliegen, die bei ihnen zum Ausdruck kommen, keineswegs übersehen werden.

Noch wichtiger aber als die strikte Ablehnung jeder Konkreszenz von Göttlichem und Menschlichem und der vom Wissen der existentiellen Defizienz des Menschen entspringenden Erkenntnis der Diastase ist der Versuch einer Ueberwindung derselben von einem Ernstnehmen der Frohbotschaft eines Berufenseins her, das seinen Ursprung nicht in der Existenz selbst hat und in sich die Freiheit und die Bindung des existierenden Menschen trägt. Von hier aus kommt Heinrich Barth zu einem neuen Begriff der Bildung, der es erlauben dürfte, mit gutem Gewissen mitten in der Welt des Todes zu erziehen. So tut sich eine Tür auf zu rettender Erkenntnis, und wir werden gut daran tun, uns in diese Schau der pädagogischen Gegebenheiten und Möglichkeiten ernstlich einzuleben. Wir haben allen Grund, dem Herausgeber zu danken, daß er uns diese Erkenntnisse übermittelt hat.

Neuallschwil bei Basel. *Julius Schweizer.*

Hans Schär, Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich, Rascher Verlag, 1946, 273 S., geb. Fr. 8.50.

Die Psychologie C. G. Jungs gehört ohne Zweifel zu den interessantesten Dingen im Raum der außertheologischen Forschung, mit denen sich ein Theologe heute beschäftigen kann. Was dieser große Gelehrte über das Wesen der Seele, über ihre eingeborene religiöse Funktion und deren religionsgeschichtliche Projektionen zu berichten weiß, das ist in sich so überzeugend, das berührt sich auch so nah mit allerlei Erkenntnissen der theologischen Anthropologie, daß sich ein lebhaftes Gespräch zwischen den beiden Disziplinen immer wieder von selber ergibt. Kürzlich noch hat *Ed. Thurneysen* in seiner «Lehre von der Seelsorge» (vgl. J. Schweizers Rezension in der ThZ 1946/1, S. 68 ff.) sachlich und klar die bisherige Summe dieser Auseinandersetzung gezogen, während der Redaktor dieser Zeitschrift, *K. L. Schmidt,* durch seine Teilnahme an den Eranos-Vorlesungen in Ascona die stets vorhandene Aussprachebereitschaft der Theologie auch mit der Jungschen Psychologie dokumentiert. Es ist selbstverständlich, daß dabei nicht nur Uebereinstimmungen festgestellt, son-

dern auch Widersprüche konstatiert und Grenzen gezogen werden; und es ist klar, daß eine Reihe von Einzelfragen, deren Untersuchung beide «Fakultäten» beschäftigt, für eine weitere gründliche Behandlung offenbleibt.

Hier schaltet sich denn die vorliegende Arbeit als ein neuer, von einem Theologen gelieferter Beitrag in das Gespräch ein. Der Verfasser (Priv.-Doz. an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bern) hat dabei offenbar zwei Ziele vor Augen. Er möchte zunächst eine zusammenhängende Deutung der Religion entwickeln, wie sie sich aus dem Jungschen Werke ergibt. Und er möchte darüber hinaus einen Beitrag zum tieferen Verständnis des Psychologen durch die Theologie beibringen. Man muß sagen, daß ihm sein erstes Anliegen sehr gut gelungen ist. Schär gibt eine klare, leicht verständliche Uebersicht über die ganze Jungsche Religionspsychologie, die jeder Pfarrer, aber auch jeder Nichttheologe, der das Werk des bedeutenden Forschers nicht selber kennt, mit Gewinn lesen wird. Eine andere Sache ist die Frage nach dem Wert seines Buches für die eigentliche wissenschaftliche Diskussion. Es ist offensichtlich, daß Schär auch hier mit- und weiterhelfen will. Er kennt die schweren Bedenken, die gerade die protestantische Theologie immer wieder in Wirklichkeit wohl weniger der Jungschen *Psychologie* als vielmehr seiner *Philosophie* des Unbewußten gegenüber erhebt. Und er hofft, auch hier einen Schritt weiter in der Richtung auf ein besseres Verständnis hin vorzustoßen. Dennoch zeigt es sich nun, daß dieses zweite, eigentlich wissenschaftliche Anliegen kaum mit dem eben genannten einer schlichten, elementaren Einführung in die Jungsche Religionspsychologie zusammengeht. Es bedeutet doch wohl eine schwerlich erlaubte Verharmlosung der bestehenden Unstimmigkeiten zwischen Theologie und Psychologie, wenn Schär den gelegentlichen Protest der Theologen einfach auf deren mangelhafte Kenntnis des Jungschen Werkes zurückführt. Und es fragt sich sehr, ob irgendein kritischer Theologe durch eine bloße Repetition des bekannten psychologischen ABC Jungs zu einer wirklichen Aenderung seiner Meinung gebracht werden könnte. Nicht weil die Theologen Jung zu wenig kennen, sondern weil sie auf Grund ihres eigenen Erkenntnisweges gewisse Dinge anders als Jung zu sehen glau-

ben — deshalb wagen sie es, hin und wieder anderer Meinung zu sein. Wenn hier dennoch das Gespräch nicht abgebrochen, sondern weitergeführt werden soll, dann müßte offenbar je und je an bestimmten problematischen Punkten von beiden Seiten aus weitergeschürft, dann sollte nicht in die Breite ausgewichen, sondern in die Tiefe weitergegangen werden, bis sich eine befriedigendere Lösung bietet — oder auch nicht bietet. Es gibt eine Reihe von Orten, an denen sich eine solche gründlichere Arbeitsweise sehr wahrscheinlich für beide Partner lohnen könnte. (Ich nenne hier nur stichwortartig die Fragen des Mythos, der «Mächte und Gewalten»[1], der imago Dei, der vestigia Christi et trinitatis, und ich denke an allerlei — auch für eine orthodoxe Theologie keineswegs zu befürchtende — «Aufklärungen», die eine Applikation Jungscher Arbeitshypothesen auf den Gegenstand der christlichen Dogmengeschichte ergeben könnten.) Leider kommt nun Schär, wohl gerade infolge der angestrebten elementaren «Vollständigkeit» seiner Darstellung, im Laufe seines ganzen Buches nie zur wirklich sauberen Behandlung auch nur eines konkreten Problems. Der Wunsch, das Jungsche Werk in seiner ganzen Breite zu reproduzieren, hindert den Verfasser daran, an irgendeinem Punkt wirklich in die Tiefe zu gelangen. Seine Ausführungen verbleiben in einer abstrakten Allgemeinheit, die stets wieder unter die Präzision der Jungschen Aussagen zurückgeht — sie kommen deshalb wohl als umfassende Einführung, kaum aber als Basis für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung in Betracht.[2]

---

[1] Eine theologische Spezialuntersuchung dieser Frage hat *K. L. Schmidt* an der diesjährigen Eranos-Tagung unter dem Titel «Die Natur- und Geistkräfte im paulinischen Erkennen und Glauben» gegeben; sie wird im Eranos-Jahrbuch Bd. XIV im Rhein-Verlag, Zürich, veröffentlicht werden.

[2] Auch als allgemeine Einführung betrachtet, stellt Schärs Buch indessen weder eine originale noch eine besonders notwendige Leistung dar. Eine solche liegt bereits (anschaulicher und genauer) vor in: *Jolan Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung,* Zürich, Rascher Verlag, 1. Aufl. 1940, 2., erweit. u. vollständig neubearb. Aufl. 1945. Allerdings ist Schärs Darstellung deutlicher auf Jungs *Religions*psychologie zugespitzt. Zu dieser findet sich übrigens eine von Schär kaum voll ausgenutzte Materialsammlung im Sammelband: *C. G. Jung, Psychologische Betrachtungen,* Zürich, Rascher Verlag, 1945.

Aehnliches muß auch zum theologischen Gehalt des Buches gesagt werden. Der theologische Leser — besonders der durch die moderne, auf Karl Barth zurückgehende Theologie verwöhnte — wird Schärs Arbeit sogleich das vorwerfen, was man heute als «Mangel an theologischer Substanz» zu bezeichnen liebt. Es ist tatsächlich so, daß in ihr buchstäblich nirgends mehr als der etwas unwillige Verdacht auftritt, daß die christliche Theologie von ihrer eigenen Erkenntnisquelle, der Bibel her, auch etwas Eigenes, Hörenswertes über die menschliche Seele und ihre immanente religiöse Funktion zu sagen hätte. Dennoch ist Schär ohne Zweifel bewußt Vertreter einer Art Theologie. Er steht theologiegeschichtlich am Ende der neuprotestantisch-liberalen Linie, nämlich an jenem Punkt, an welchem die sich selber konsequent enteschatologisierende und damit säkularisierende Theologie eben daran ist, in die rein profanen Wissenschaften (in diesem Fall in die Psychologie) sich aufzulösen. Das ist denn auch der Grund für das zunächst erstaunliche Phänomen, daß in Schärs Arbeit an keiner Stelle der Fluß der psychologischen Deduktionen von irgendwelchen theologischen oder gar biblischen Vor-Urteilen unterbrochen wird, daß sich also in ihrer reinen *Erkenntnis* nirgends ein störendes oder auch nur retardierendes Element positiv-christlichen *Glaubens* bemerkbar macht. Es *soll* sich auch gar nicht bemerkbar machen. Das Christentum *hat* in dieser «Theologie» ex eius definitione als völlig verdaut, als vollkommen identisch mit der historisch-psychologischen Erkenntnis zu erscheinen. Schär weiß natürlich wie Jung, daß es auch heute Menschen gibt, deren seelische Entwicklung noch um einige Jahrhunderte zurückgeblieben ist. Er wird diese Patienten, ganz wie sein Meister, je nachdem in die *katholische* oder die *alt-protestantische* Kirche [3] zurückschicken, damit sie

---

[3] Im Rahmen dieses im wesentlichen den Catholica geltenden ThZ-Heftes darf noch eine Spezialfrage zu beantworten versucht werden, die Schär gelegentlich aufwirft, ohne jedoch näher auf sie einzugehen. Es handelt sich um die Tatsache, daß der *Protestant* Jung offenbar gerade von *katholischen Theologen* früher und vorbehaltloser geschätzt wurde als von ihren protestantischen Kollegen, die sich erstaunlicherweise eher zu dem so viel radikaleren, dezidiert religionsfeindlichen *Freud* hingezogen fühlen. Ich sehe den Grund der katholischen Vorliebe für Jung vor allem in

dort die ihrer Bewußtseinslage entsprechende Lösung ihrer Lebensrätsel finden. Dem wirklich zeitgemäßen Zeitgenossen dagegen wird er zunächst die ganze christliche Dogmatik in kühler, wissenschaftlicher Distanz vor Augen führen, um sie ihn dann als allerdings hochinteressantes Beispiel jener unbewußten Projektion verstehen und schätzen zu lehren, durch welche der Mensch auf gewissen primitiveren Bewußtseinsstufen seiner Selbstwerdung näherzukommen sucht.

Es ist in der gegenwärtigen Hochblüte genuin-christlicher Theologie leicht, ein solches Verständnis des Christentums aus der Fülle beatorum possidentium heraus zu übersehen oder auf die Seite zu schieben. Man wird indessen wohl gut daran

der «Katholizität», der universalen Breite und Umfassendheit seiner Persönlichkeit. Jung ist ganz offenbar das, was Adolf Harnack ein «Genie der Summation» genannt hat; man fühlt sich an Harnacks Worte über Origenes erinnert: «Die Schranken jedes aut-aut vermeidet er und sucht vielmehr ein et-et zu gewinnen. Er kennt keine ganz unnützen Bücher und keine ganz tauben Nüsse. Was für die oberste Etage des Hauses nicht taugt, kann doch für die mittlere oder untere nützlich, ja notwendig sein» (Lehrbuch der Dogmengeschichte I 4. Aufl. 1909 S. 652). (Es bedeutet deshalb z. B. einen bedenklichen Mangel an psychologischem Fingerspitzengefühl, wenn Schär Jung mit Franz Overbeck — anstatt richtigerweise diesen mit Freud, einem ausgesprochenen «Genie der Reduktion», zusammenstellt.) Selbstverständlich bedeutet nun aber diese charakterliche «Katholizität» Jungs noch keineswegs, daß er deshalb auch «Katholik» ist. Auch eine so strukturierte Persönlichkeit findet — seit der Reformation wohl gerade — im protestantischen Raum Platz. Dennoch wird nun der Durchschnittsprotestant wohl leicht dazu neigen, Jungs sorgfältige Umgehung eines forcierten Entweder-Oder als einen Mangel an Ernst der Wahrheit gegenüber aufzufassen, während ihm das klare, wenn auch negative Entweder-Oder Freuds irgendwie imponiert. Er wird über dem Anblick der ganzen luxuriösen Möblierung der mittleren und unteren «Etagen» seines weltanschaulichen «Hauses» den Eindruck nicht los, daß seine oberste Etage — leer bleibt. (Eine tiefere Betrachtung dieser — von Jung zugegebenen — «Leere» müßte nun allerdings gerade zeigen, daß Jung im tiefsten *Protestant* ist. Seine «Armut des Geistes», wie er selber jene Leere nennt, ist biblisch ausgedrückt nichts anderes als die Armut des πτωχὸς τῷ πνεύματι und dogmatisch formuliert der durch den Vorbehalt des Heiligen Geistes gegebene Raum der Gnade. Nur für den Katholiken ist ja jener oberste Raum ebenfalls im Sinne eines festen und sicheren Besitzes möbliert. Gerade der protestantische Christ weiß ihn gefüllt oder nicht gefüllt — nun allerdings nicht von der Spontaneität irgendeines unbewußten psychischen Vermögens, sondern von jenem «gewissen» Geist Gottes, der weht, wo er will.)

tun, auch diese letzte Endform einer christlichen «Theologie» ernst zu nehmen — selbst wo sie einem in so anspruchsloser Form entgegentritt, wie das in Schärs Buch der Fall ist. Denn das wird man nun allerdings Schär gegenüber — gerade wenn man sein theologisches Programm ernst nehmen sollte — sagen müssen, daß er auch dieses Programm, wie vorhin das psychologische, nur unvollkommen und oberflächlich durchführt. Seine «theologischen» Erkenntnisse, oder besser gesagt: die Proben säkularisierten psychologisch-historischen Verständnisses des Christentums, die er vorlegt, sind die Produkte einer noch sehr primitiven und unvollständigen Verdauung. Das wird einem sogleich an der Dürftigkeit der Aussagen klar, die er etwa (auf S. 226) von Paulus zu machen hat. Das zeigt sich vor allem deutlich in der wissenschaftlich ganz unbefriedigenden, rein affektiven «Erledigung» der Theologie Karl Barths. Wenn es Schär und der in ihm symptomatisch sich zeigenden «Theologie» mit der Durchführung ihres Programms ernst ist, dann müßte sie gerade dieses besonders schwer verdauliche Stück orthodoxer christlicher Glaubenslehre (das immerhin wohl nicht umsonst die gerade heutige christliche Orthodoxie darstellt) ganz anders klar und gründlich zu verstehen und so zu absorbieren und unschädlich zu machen versuchen. Hic Rhodus — hic salta. Es wird lange Beine und einen guten Atem brauchen, bis dieser Sprung gelingt. [4]

Basel. *Max Frischknecht.*

---

[4] Es erübrigt sich wohl, an dieser Stelle näher auf die weitschweifige und furibunde Polemik einzugehen, die Schär meiner eigenen kleinen Schrift «Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs», Bern, Verlag Paul Haupt, 1945 (vgl. J. Schweizers Rezension in der ThZ 1945/1, S. 74 ff.), angedeihen läßt. Eben darum ging es mir ja — neben einigen anderen Dingen —: das von Jung beschriebene natürliche Vermögen des Menschen zur Religion in seiner ganzen bezaubernden Fülle der nun allerdings nicht minder herrlichen und nun allerdings nur im Glauben zu erfassenden Selbstoffenbarung Gottes möglichst klar und sauber gegenüberzustellen. Wer die dabei freilich entstehende tödliche Spannung nicht zu spüren — und in «getroster Verzweiflung» nicht zu bejahen — vermag, der kann von den drei großen Uebungen des theologischen Studiums wohl die meditatio, kaum aber die oratio und schon gar nicht die tentatio begriffen haben, oder der muß letzterer bereits restlos erlegen sein.