

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 116 (2022)

Artikel: Theologische Aspekte in Meinrad Inglins Ingoldau-Roman : religiöser Geschäftsbetrieb als Sünde wider den Heiligen Geist

Autor: Annen, Daniel

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1033387>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 25.12.2024

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

Theologische Aspekte in Meinrad Inglins Ingoldau-Roman – Religiöser Geschäftsbetrieb als Sünde wider den Heiligen Geist

Daniel Annen

Einerseits hohes Lob, andererseits erniedrigende Verdammung: So verschieden kann ein Roman beurteilt werden, und dies erst noch in derselben Zeitung, nämlich im Luzerner *Vaterland*, einem katholisch-konservativen Organ im katholischen Milieu. Am 20. Dezember 1922 wurde da Meinrad Inglins (1893–1971) erster veröffentlichter Roman «Die Welt in Ingoldau» als «Verheissung» gepriesen; Inglin wisse «mit klarem Blick» und «mit sicherer Hand zu gestalten».¹ Aber nur 10 Tage danach erschien im gleichen Presseorgan ein vernichtender Verriss: «Nicht bald ist uns ein so freches und zynisches Buch in die Hände geraten.»

Warum sah sich die katholisch-konservative Zeitung genötigt, ein Buch zu verdammen, das sie erst noch 10 Tage zuvor sehr gerühmt hatte? – Der Roman stellt einen dörflichen Kosmos dar, der stark vom katholischen Milieu dominiert wird. Erziehungsfehler, Bigotterie und Schwierigkeiten eines Klerikers, sich im Modernismus-Streit überzeugend zu positionieren, spitzen sich krisenhaft zu.² Der Stil ist realistisch; kein Wunder daher, was demzufolge für den Verfasser des zweiten Artikels «frech» und «zynisch» wirkte: Inglin, seit drei Jahren wieder in Schwyz wohnhaft, halte seinen Mitbürgern einen Spiegel vor, und zwar einen «verzerrten, der mit wenigen Ausnahmen auch nur Zerrbilder zurückwirft»³. Der Schreibende war wohl selber ein Schwyzer;⁴ und wie sehr er vor allem Skandalfaktoren zusammenfasst, die im realen Schwyz erkennbar waren, zeigt eine rhe-

¹ *Vaterland* vom 20.12.2022, NI Z 2016.04. Mit der Sigle NI wird auf den in der Kantonsbibliothek Schwyz liegenden Nachlass Meinrad Inglins verwiesen.

² Vgl. dazu ausführlicher Beatrice von Matt, Meinrad Inglin. Eine Biografie, Zürich 1976, 104–110 und passim. Diese Biografie gilt als Standardwerk zu Meinrad Inglin und enthält viele interessante Werkinterpretationen.

³ *Vaterland* vom 30. Dezember 1922, NI Z 2016.06.

⁴ Genannt wird ein konservativer Verhörer Amgwerd aus Schwyz. Vgl. Beatrice von Matt, Meinrad Inglin (wie Anm. 2), 116.

torische Frage gegen den Schluss des Artikels: «Wird man es verstehen, dass dieses Buch von der Bürgerschaft von ‹Ingoldau› mit besonderer Entrüstung und mit Ekel von der Hand gewiesen wird?»⁵

Ein Skandal mit Handgreiflichkeiten

Die Spiegel-Metapher zeigt: Das Buch wurde als Schlüsselroman gelesen, und wie immer wieder bei solcher Lektürehaltung rücken vor allem atomisierte Einzelheiten ins Bewusstsein des Lesepublikums, Faktualitätssignale unterwandern die Fiktionalität.⁶ Eigentlich ist das psychologisch ein verständlicher Vorgang: Die Angleichung der Fiktion an ein reelles Personal oder an eine reelle Topografie – also an etwas, was man schon kennt – ermöglicht eine kognitive Ökonomie, und sie wiederum ermöglicht ein relativ schnelles Lesen.⁷ Die Funktion fiktiver Aussagen im Zusammenspiel einer Makrosyntax zu bestimmen, das hingegen verlangt eingehendere Denkarbeit. Der Autor des diskriminierenden Artikels verweist denn auch relativ explizit auf eine schnelle Identifikationsmöglichkeit, die der Schlüsselroman offeriert: Ingoldau sei «so genau beschrieben, dass man nicht lange suchen» müsse. Aus der Gestaltung «mit sicherer Hand» wurde vor allem eine «Beschreibung», und der ganze Text war dann nur noch ein «zusammengeleimtes Stückwerk, episodisch verarbeitet». Zusammen mit der Makrosyntax des Romans geriet auch aus dem Blick, was erst aus dem textinternen Zusammenhang der Motive entspringt. Inglin nennt es in einem Brief an seine damalige Freundin Jeannette sein «Wesentliches», wenn er, wohl um 1920 den Ingoldau-Roman ankündigend, schreibt: «Du, Liebste, hast mich eigentlich nur von meiner alltäglichsten und banalsten Seite kennen gelernt, d.h. von meiner schlechtesten Seite. Ich glaube aber, daß Dir auch für mein Wesentliches Sinn und Verständnis nicht fehlen.»⁸ Noch in seinem Nachlassband beklagt sich Inglin, was viele Leserinnen und Leser nicht gesehen hätten: das «zentrale Thema des Romans, dem alles andere mehr oder weniger zu dienen hat» – das sei die «Liebe in den verschiedensten Erscheinungsformen»⁹.

Die Liebe könnte ja auch ein christliches Thema sein. Und trotzdem: Die Schwyzer wehrten sich vehement gegen den Roman, offensichtlich aus der Optik

⁵ Vaterland vom 30. Dezember 1922, NI Z 2016.06.

⁶ Zum Begriff «Faktualitätssignal» vgl. Johannes Franzen, *Indiskrete Fiktionen. Theorie und Praxis des Schlüsselromans 1960–2015*, Göttingen 2018, 124.

⁷ Vgl. Franzen, *Indiskrete Fiktionen* (wie Anm. 6), 32.

⁸ NI K 516.02.01. Der Brief ist ohne Datum überliefert, aber vom Kontext her muss der Brief aus der Zeit, da die Arbeit an der «Welt in Ingoldau» schon recht fortgeschritten war, stammen.

⁹ Meinrad Inglin, *Notizen des Jägers. Nachlese und Nachlass*, in: M.I. *Gesammelte Werke*. In zehn Bänden hg. von Georg Schoeck, Zürich (1973) 1991, 117.

ihres katholischen Milieus. Das ging bis zu Handgreiflichkeiten, was ja dann wohl doch nicht christlich ist. Inglin, am Ostrand des Dorfes wohnend, konnte seinen Freund Albert Gemsch, am Westrand zu Hause, nur noch auf Schleichwegen aufsuchen; und der Heimweg sei ihm auch verwehrt worden. Als ihn einige Auflauernde mit Steinen beworfen hatten, flüchtete er für etwa drei Monate zu seinem Freund Walter Mertens nach Zürich.¹⁰ Seine Tante Margrit Abegg, die ihm sehr wohlgesinnt war und ihn nach dem frühen Tod der Eltern bei sich in ihrem Haus liebevoll aufgenommen hatte, schrieb ihm dann, wohl aus gesunder Intuition heraus: «Ja mein Lieber[,] hast Recht, dass Du abgedampft bist [...].»¹¹ Sie selbst sieht sich ebenso als Zielscheibe der Empörung, dabei tische man «allerlei für Märchen auf, so z.B. sagte man, die Tante sei ganz entzückt von diesem Buch». Aber sie habe das Buch ja noch gar nicht gelesen! Dann auch, «man habe Frau Abegg im Kloster schluchzen und weinen» hören. Oder etwas später an ihren Nefen Meinrad: Man höre «schimpfen u. wettern über Dich, heimkommen darfst auf keinen Fall, man will Dir abpassen u. Dich überfallen»¹². Solche Gerüchte und Hasstiraden können bekanntlich psychologisch mit Projektionen erklärt werden; und die Widersprüche, die da aus der Gerüchteküche dampfen, erinnern an den psychoanalytischen Begriff der Ambivalenz.

Das Unheimliche als das heimlich allzu Vertraute

Meinrad Lienert (1865–1933), der aus Einsiedeln stammende Autor, spielt ebenfalls auf ein solch ambivalentes Verhalten bei den Schwyzern an. Er könne sich «lebhaft» vorstellen, so am 15. Januar 1923 an den Ingoldau-Autor, dass man das Buch in Schwyz «mit geteilten Gefühlen aufgenommen» habe – «verschlungen hat man's gewiss mit Begierde»; heimlich hätten wohl viele gedacht, Inglin sei nicht nur ein böser Kritiker, sondern «ein Herrgottsdonner!»¹³ Im Sinne Lienerts wirkte der Roman, Freud lässt grüssen, also unheimlich – weil er heimlich allzu Vertrautes erzählte. Und der Skandal wäre psychologisch als Abwehr eigener Strebungen in den Schwyzer Seelen zu erklären.

Wie auch immer: Die Tante hat im Lichte solcher psychologischen Erklärungen Recht. Inglin tat gut daran, «abzudampfen». Mit René Girard könnte man Inglin als Sündenbock der Schwyzer Dorfgemeinschaft bezeichnen, deren Aggression ansteckend war. Jedenfalls muss von da her nicht erstaunen, dass auch ein weiterer Umkreis im Dorf die Kritik am Roman wiederholte – und bis zur

¹⁰ Vgl. Beatrice von Matt, Meinrad Inglin (wie Anm. 2), 116f.

¹¹ Brief vom 30.12.1922 an Meinrad Inglin, NI K 4.01.02.

¹² Brief vom 3.1.1923 an Meinrad Inglin, NI K 4.01.03.

¹³ Brief Meinrad Lienerts an Meinrad Inglin vom 15.1.1923, NI K 652.01.04.

körperlichen Gewalt steigerte.¹⁴ Inglin konnte wohl der Gewaltspirale nur dann ein Ende setzen, wenn er selber nicht gewalttätig reagierte,¹⁵ was ja auch eine neutestamentliche Einsicht ist. Denn warum brauchen Menschen einen Sündenbock? Letztlich, so Girard, weil sie sich gegenseitig nachahmen. Dieser Mimetismus erzeugt Begierden, weil ausgerechnet das gegenseitige Vergleichen auch Ressentiments verstärkt. Durch Projektion auf ein Opfer, auf einen Sündenbock, kann die so aufflammende Aggressivität gleichsam abgeladen werden.¹⁶

Dass der Roman als Schlüsselroman verstanden wurde, konnte die Projektion auf einen Sündenbock unterstützen: Wenn ein Text als Verschlüsselung erlebt wird und darum scheinbar faktual verifizierbar ist, so kann der Autor leichter zur Verantwortung gezogen werden.¹⁷ Nur: Der Autor wird dann, wie bereits gezeigt, wichtiger als der Text, dessen ästhetische Qualität dann oft nicht wahrgenommen wird.

Zudem festigt der Sündenbock-Mechanismus den gesellschaftlichen Zusammenhalt einer Volksgruppe. Der Milieu-Katholizismus musste sich ja auch aus politischen Gründen stabilisieren, es galt, sich kontrastiv von der Moderne abzugrenzen,¹⁸ vor allem von der naturwissenschaftlichen. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine Bemerkung aus dem *Vaterland*-Verriss interessant: Im Roman trete «ein freigeistiger Arzt» auf, «der mit einem jungen Pfarrhelfer philosophiert». Aber: «Der Geistliche unterliegt mit seinen theologischen Waffen, der Autor hat ihm keine bessern geben wollen oder können.»¹⁹ Waffen braucht man im Krieg, und der ist nach dem berühmten Clausewitz-Diktum die Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln.

Auch Inglin selber scheint noch als 67-Jähriger in einer «Vertrauliche[n] Mitteilung» (1960) in Bezug auf den Katholizismus politisch zu denken. Er schreibt: «Ich bekenne mich zum Christentum, aber zu keiner Kirche [...]»²⁰ Also denn – hat man da nicht eine genügende Antwort auf die Gretchenfrage, wie es Inglin mit der Religion halte? Gewiss, sein Ja «zum Christentum» geht da parallel mit

¹⁴ Vgl. René Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1990, 51, stellvertretend für viele dahin gehende Argumentationsbewegungen dieses Kulturanthropologen: «Toujours, semble-t-il, le moment arrive où l'on ne peut plus s'opposer que par une autre violence; peu importe, alors, que l'on réussisse ou que l'on échoue, c'est toujours elle la gagnante. La violence a des effets mimétiques extraordinaires, tantôt directs et positifs, tantôt indirects et négatifs.»

¹⁵ Vgl. Girard, *La violence et le sacré* (wie Anm. 14), 44.

¹⁶ Vgl. Girard, *La violence et le sacré* (wie Anm. 14), 32f. Auch Girard braucht in diesen Zusammenhängen das Verb «projeter», nämlich 126.

¹⁷ Vgl. Franzen, *Indiskrete Fiktionen* (wie Anm. 6), 79.

¹⁸ Viele Hinweise bei Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, passim. Zusammenfassend a.a.O., 6 und 68f.

¹⁹ *Vaterland* vom 30. Dezember 1922, NI Z 2016.06.

²⁰ Zitiert nach dem Faksimile, das abgedruckt ist bei Elisabeth Schoeck-Grüebler, *Meinrad Inglin. Seine Welt in Bildern*, Schwyz 1993, 161.

seinem Nein zur Kirche, das ist da explizit formuliert. Aber zu beachten ist: Sobald man die christliche Theologie nicht einengt wie zum Beispiel im Milieukatholizismus, dann wird die katholische Kirche schon rein logisch, wenn auch nicht durchwegs, so doch partiell Elemente des christlichen Glaubens enthalten. In seiner künstlerischen Arbeit denkt Inglin die Kirche da und dort auch theologisch, nicht nur politisch; und dann ist sie eine *ecclesia bipartita*, eine *ecclesia fusca et decora*, eine mit guten und bösen Seiten, wie man mit Verweis auf die Braut des Hohenliedes sagen kann. Diese Sicht auf eine zweiteilige Kirche ist auch der christlichen Denk- und Glaubenstradition nicht unbekannt.²¹

Im Verlauf des Romans «Die Welt in Ingoldau» werden Strukturen des Christlichen erkennbar, die ganz andere Aspekte anvisieren als der Milieukatholizismus und, aus der Optik einer sachgerechten heutigen Theologie gedacht, ohnehin deutlich katholische Aspekte aufweisen. Und dies kurz nach Beginn der Zwischenkriegszeit, die ja «die eigentliche Blütezeit» (Urs Altermatt) des katholischen Milieus ist!²² Es soll hier gezeigt werden, wie sich Inglin von den Programmierungen dieses Milieus löst und so – auch wenn das ironisch klingt – zu genuinen Einsichten des Christentums, zum Teil auch des Katholizismus kommt. Das katholische Milieu bleibt darum als Kontrastfolie interessant.

Es ist ebenfalls im *Vaterland*-Verriss vom 30. Dezember ablesbar. In eins mit der Perspektive auf den Ort dominiert in diesem Zeitungsartikel auch die Macht des katholischen Milieus. Mehr noch: Die im Skandal homogenisierte Dorfgemeinschaft²³ wurde kurzerhand als Kritikinstanz absolut gesetzt. Dass der Roman wie ein Pamphlet wirke, wie eine «zynische Karikatur und Verleumdung bestimmter Personen», das werde man «am bewussten Orte noch besser beurteilen können als ausser dieser Ortschaft».²⁴

²¹ Vgl. Giorgio Agamben, *Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko*, Berlin 2015, 14f.

²² Vgl. Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 18), 20. Vgl. auch a.a.O., 66, 68 und 159–161.

²³ Zur Homogenisierung vgl. Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven*, Stuttgart 2010, 195.

²⁴ *Vaterland* vom 30. Dezember 1922, NI Z 2016.06.

Reduktion der Religion auf Moral

In diesem Verriss werden typische Verhaltensweisen des katholischen Milieus akzentuiert, wie sie unter anderen Urs Altermatt herausgearbeitet hat.²⁵ Zum Beispiel: «In geradezu unwürdiger Weise ist die Geistlichkeit behandelt.»²⁶ Diese Fokussierung entspricht durchaus der gesellschaftlichen Situation, denn der Klerus genoss ein eindruckliches Prestige in einem solchen Dorf; gefordert war ja ein «sentire cum ecclesia»²⁷. Legendär für das Dorf Schwyz zurzeit Inglins war zum Beispiel Pfarrer Franz Odermatt. Über ihn hat Josef Konrad Scheuber, Autor auch der einst sehr populären, für die Jugend bestimmten Trotzli-Bücher, ein eigenes Buch geschrieben. Odermatt galt als herausragend. Und bezeichnend für unseren Zusammenhang, was Scheuber speziell lobt: Dieser Pfarrer Odermatt habe ein praktisches Lehrbüchlein für den «Beicht-Unterricht» geschrieben, und das sei in 21 000 Exemplaren verbreitet.²⁸ Die Beichte erscheint in solchen Kontexten als das wichtigste Sakrament, während man doch theologisch eigentlich die Messe bzw. die Kommunion als Hauptsakrament bezeichnen müsste.²⁹ Es herrschte entsprechend ein rigoroser Moralismus, und auch Odermatt galt als autoritär. Vor diesem mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund steht die Beichte metonymisch für eine Reduktion des Christentums auf die Moral, wie sie in katholischen Gebieten lange gang und gäbe war, und zwar auf Kosten der Heilswahrheiten.³⁰

Entsprechend muss nicht erstaunen, dass die Beichte nicht nur im Roman ein wiederkehrendes Motiv ist, sondern auch im Verriss eine problematische Überhöhung erfährt. «In widriger Weise wird Heiliges (im besondern die Beicht [sic!]) und Unheiliges einander an die Seite gestellt, das Lüsterne und Frivole mit offensichtlicher Lust gesucht, der tiefe sittliche Ernst fehlt und wo er vorgespield werden will, kann man nicht daran glauben.»³¹ Gewiss gibt es für das katholische Denken Gründe, die Beichte als «heilig» zu bezeichnen, da in diesem Sakrament nach katholischer Lehre letztlich ja Gott selber die Sünden vergibt, der beichthö-

²⁵ Viele Hinweise bei Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 18), passim. Zusammenfassend a.a.O., 68f.

²⁶ *Vaterland* vom 30. Dezember 1922, NI Z 2016.06.

²⁷ Vgl. Altermatt, *Katholizismus und Moderne* (wie Anm. 18), 67.

²⁸ J.K. Scheuber, *Franz Odermatt. Der Schwyzer Pfarrer. Das Lebensbild eines Urschweizers*, Schwyz 1952, 79.

²⁹ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge*, in: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, hg. von Gerhard Ludwig Müller, Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 2014, 2–322, hier 232.

³⁰ Gion Darms, *Frohes Christsein. Eine Besinnung auf die Grundlage der christlichen Existenz*, Zürich 1967, 13, auch passim.

³¹ *Vaterland* vom 30. Dezember 1922, NI Z 2016.06.

rende Priester ist lediglich der Vermittler. Doch in Anbetracht seiner Vieldeutigkeit scheint der Begriff «heilig» hier reduktiv eingesetzt. Aussen vor bleibt die göttliche Allmacht, deren Heiligkeit in die ganze Schöpfung ausstrahlt und den Menschen aus dem Innern ergreifen will, und nicht nur in der äusseren Apparatur des Beichtstuhls. Von da her ist der Gegensatz von «heilig» und «profan», wie ihn der Verriss stillschweigend voraussetzt, relativiert. Die Beichte ist nicht «heilig» in scharfem Kontrast gegenüber dem Profanen.³² Aus heutiger Optik kommt der Verdacht auf, dass trotz der Bezeichnung «heilig» vom historischen Kontext her der institutionelle, vom hochgehaltenen Klerus bestimmte Charakter bei diesem Sakrament überwiegt – ein Übergewicht, das wohl durch das Kirchenbild des Tridentinums in die Wege geleitet wurde.³³ Dazu gehören wie selbstverständlich auch die «kirchlichen Pflichten»³⁴, die in einem 1907 erschienenen «Grundriss der christlichen Sittenlehre», der sich in Ingpins Bibliothek fand, mehr oder weniger gleichwertig neben den göttlichen Geboten stehen.

Was die geltende Moral wohl besonders verletzte, das war, wie zitiert, «das Lüsterne», das wie selbstverständlich zusammen mit dem «Frivole[n]» erwähnt wird und das mit «offensichtlicher Lust gesucht» werde. Lüsterne strahlt im Roman zum Beispiel ein «scheusäliger [sic!] Wirt» aus, der eine naiv reagierende Angestellte schwängert. Dass sexuelles Fehlverhalten im Verriss konkret störte, muss nicht erstaunen: Die menschliche Sexualität war ja zu Ingpins Zeit ein dominantes Thema der christlichen Moral, obwohl sich diese Dominanz biblisch kaum begründen lässt.³⁵ Im eben erwähnten «Grundriss der christlichen Sittenlehre» haben Verfehlungen im Bereich der Sexualität eine prominente Stellung, entsprechend auch das sechste Gebot – eben das die Sexualität betreffende – im Beichtspiegel-Dekalog. So heisst es da: «Schon im Sprachgebrauche wird die Herrschaft über die Triebe der Geschlechtlichkeit gleichgestellt mit der Sittlichkeit. Damit will gesagt werden, dass zwar die Sittlichkeit durch das sechste Gebot nicht erschöpft, aber am tiefsten erprobt und dargestellt werde.»³⁶

³² Vgl. Hermann Häring, s.v. «Heilig, B. Systematisch-theologisch», in: Wörterbuch des Christentums, hg. von Volker Drehsen/Hermann Häring/Karl-Josef Kuschel/Helge Siemers in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte, Gütersloh/Zürich 1988, 463–464, hier 463.

³³ Vgl. Robert Lendi, Die Wandelbarkeit der Busse. Hermeneutische Prinzipien und Kriterien für eine heutige Theorie und Praxis der Busse und der Sakramente allgemein am Beispiel der Bussgeschichte, Bern/Frankfurt a.M./New York 1983, 476.

³⁴ Johannes Jung, Grundriss der christlichen Sittenlehre. Zweite Auflage, Freiburg (Schweiz) 1907, 49. Diese Schrift fand sich in Ingpins Bibliothek.

³⁵ Vgl. den Artikel «Sexualität» von Elisabeth Bleske in: Wörterbuch des Christentums, hg. von Volker Drehsen/Hermann Häring/Karl-Josef Kuschel/Helge Siemers in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte, Gütersloh/Zürich 1988, 1145–1146, hier 1145.

³⁶ Jung, Grundriss der christlichen Sittenlehre (wie Anm. 34), 55.

Dazu gehört auch ein Thema, auf dem Inglin gemäss dem *Vaterland*-Verriss «mit sonderbarer Vorliebe» herumreite: nämlich «Knaben, die in jugendlichen Verirrungen verstrickt sind».³⁷ Geht man vom Roman aus, so sind damit «Verirrungen» gemeint, die auch wieder durch die Sexualität bedingt sind, nämlich durch die frühkindliche. Sie mochte auf die Leserinnen und Leser aus Schwyz besonders anstössig wirken. Denn im katholischen Milieu dominierte das verniedlichende Bild von Kindern, die von anmutig frommen Schutzengeln behütet werden.³⁸

Aussertextuelle Sachverhalte wie das Bild vom verschonten Kind können durchaus in die Lesart des Romans hineinspielen. Sie haben aber nicht, wie offenbar für viele Lesenden aus Schwyz, Abbildfunktion. Vielmehr gehören sie ebenfalls zur Kontrastfolie. Mit der oben betonten Bedeutung des werkimmanenten Verweissystems soll also nicht jede referentielle Funktion der dargestellten Motive geleugnet werden. Aber diese referentiellen Funktionen sind nicht absolut zu setzen, wie umgekehrt auch die intratextuellen Bezüge relativ sind. Sie verweisen im Bereich der Makrosyntax autoreflexiv auf andere Passagen im Text, gewiss; das heisst aber nicht, alle textexternen Sachverhalte ihres kommunikativen Umfelds seien ganz und gar ausgeblendet.³⁹

Ein wichtiger externer Sachverhalt ist nicht nur im Verriss im *Vaterland*, sondern ist auch im Romantext die Beichte. Wir erleben auf den ersten Seiten lesend Klemens Bolfig, Pfarrer von Ingoldau, beim Beichthören in der Ingoldauer Kirche – und zugleich beim Sterben. In seinem Beichtstuhl vernimmt er immer wieder von der Sündhaftigkeit der Ingoldauer. Das führt ihn zu «milder Nachsicht»,

³⁷ *Vaterland* vom 30. Dezember 1922, NI Z 2016.06.

³⁸ Vgl. zum Beispiel die Bilder aus dieser Ära, die sich per Google-Suche ergeben, wenn man «Kind+Schutzengel» eingibt (gesehen am 14.12.2021).

³⁹ Dieser Sachverhalt gehört seit den Sechziger- und Siebzigerjahren zum Bestand der akademischen Literaturbetrachtung. Aus diesem Grund sei hier als Sekundärliteratur eine «Einführung in die Literaturwissenschaft» aus dieser Ära angegeben. Nämlich: Jochen Schultze-Sasse/Renate Werner, *Einführung in die Literaturwissenschaft*, München 1977, 130–135. Insofern kann man von einer relativen semantischen Autonomie im literarischen Kunstwerk sprechen. Vgl. a.a.O., 190f. Was die referentielle Funktion betrifft, so gibt es verschiedene Nuancierungen in der Literaturwissenschaft. Vgl. Françoise Lavocat, *Fait et fiction, Pour une frontière*, Paris 2016, 89. Da wird Paul Ricœur vorgeworfen, er unterschätze den Referenzbezug, indem er zum Beispiel schreibe: «[...] les événements historiques ne sont plus dénotés, mais simplement mentionnés.» Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome III, Le temps raconté*, Paris 1985, 233. Aber Ricœur bestreitet nicht die Referenz grundsätzlich, sondern nur ihre Funktion im Hinblick auf die historische Vergangenheit («toutes les références à des événements historiques réels sont dépouillés à l'égard du passé historique et alignées sur le statut irréel des autres événements»). So habe zum Beispiel die Darstellung des Ersten Weltkriegs in verschiedenen fiktionalen Kontexten auch je eine andere Funktion, sei also auch immer wieder verschieden fiktionalisiert.

die sich aufgrund «der Sündenlast einer ganzen Generation»⁴⁰ herausgebildet hat. Die Ingoldauer sind gemäss der Erfahrung von Beichtvätern weit sündhafter als sie in ihrem öffentlichen Leben, in ihrem bürgerlich-dörflichen Prestigegehabe, suggerieren. Ihre Bigotterie ist wirklichkeitsblind. Interessanterweise sind das die Pönitenten auch im Beichtstuhl, und zwar gegenüber dem Tod, der ja nach dem damaligen eschatologischen Denken das im Leben angehäuften Jenseitskapital eröffnet oder eben verschliesst. Eine Pönitentin sieht zwar, dass sich der Priester «in einer gewissen Beklemmung» (9) befand, misst diesem Umstand aber keine weitere Bedeutung bei. Frau Betschart, eine weitere Beichtende, merkt dann aber, dass sich der Pfarrer nicht mehr bewegt; sie denkt vorerst, er sei ganz einfach eingeschlafen (vgl. 10) – bis sie, da der erwartete geistliche Zuspruch fehlt, erschrocken merkt: Der rührt sich ja gar nicht mehr!

Realitätsverlust aus Todesverdrängung

Ähnlich verbogen ist danach die Wahrnehmung im Dorf: Als sich nämlich die Kunde vom Tod des Pfarrers verbreitet und einer speziell den Beichtstuhl als Sterbensort hervorhebt, schüttelt ein Kapuzinerpater «fassungslos den Kopf» (12). Und von «Beklemmung» des Sterbenden ist nicht mehr die Rede, vielmehr wird dieser Tod überhöht – und zwar so, dass eine überirdische Eschatologie hineinspielt. «Ein seliges und schönes Ende sei es gewesen. Er habe den Blick aufwärts gerichtet, kurz und inbrünstig gebetet, darauf sein Haupt geneigt und mit einer überirdischen Verklärung auf dem Gesichte seinen Geist aufgegeben.» (15) Es scheint nachgerade, in Ingoldau herrsche die unbewusste oder halbbewusste Meinung, bei einer sakramentalen Handlung wie der Beichte sei der Mensch dank Gottes Einwirken vor dem Tod geschützt.

Die Missachtung der natürlichen Verläufe im Körper, im Fall der Beichtszene der degenerierenden, entspricht einer im Roman oft anzutreffenden Verkennung der Realität überhaupt und einer Flucht in eine religiös überhöhte Bildwelt. Was die den Roman eröffnende Beichtszene andeutet, ist so der prägnante Moment des ganzen Romans, und dies in einem ursprünglichen Sinn von «prägnant»: Sie ist schwanger mit all der Realitätsblindheit, die sich im Verlauf des Romans immer wieder zeigt. Ein wichtiges Motiv ist im Erzählstart zur Geburt bereit.⁴¹

⁴⁰ Meinrad Inglin, *Die Welt in Ingoldau, Roman*. In zehn Bänden, hg. von Georg Schoeck, Zürich 1988 [Textgestalt der Erstfassung von 1922], 8. Im Folgenden im Text zitiert mit einfacher Seitenzahl.

⁴¹ Vgl. zu diesem Begriff des «prägnanten Moments» Peter von Matt, *Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur*, München 1989, 241f.

Dass an prominenter Stelle der Tod verdrängt wird, berührt einen die Gesellschaft mächtig durchwirkenden Code, den Code «von Diesseits und Jenseits, von Sakralität und Profanität», der als «entscheidendes Charakteristikum der Herrschaftsstrategie im modernen Katholizismus»⁴² bezeichnet werden kann. Wohl darum ist der Tod im Roman so wichtig, wird schon im allerersten Satz hervorgehoben wie ein erratischer Block, noch bevor die Beichtszene beginnt.

Die in den damaligen Beicht-Lehrbüchern gebotene kasuistisch formulierte Moral, die sozusagen juristisch je nach Einzelfall zwischen lässlicher und schwerer Sünde unterschied und deren Einhaltung ein gutes Jenseits «garantieren» soll, entfaltet im Roman problematisches Potenzial. Die Witwe Reichmuth zum Beispiel ist sich in der Beichtszene «keiner schweren Sünde bewusst», ihre einzige Schuld besteht darin, dass sie in den Tagen nach dem plötzlichen Tod ihres Mannes «kleinmütig und verzagt» (9) war. Darüber hat sie sich mit einer Ersatzhandlung getröstet, nämlich «sich an ihrem kleinen Melchior schadlos gehalten und ihn in einer Art verhätschelt, die wohl sündhafte Übertreibung war» (9).

Just diese verhätschelnde «sündhafte Übertreibung» erweist sich im Romanverlauf als «schwerer» Fehler. Sie provoziert beim heranwachsenden Melchior schwerwiegende Probleme des Selbstvertrauens, da dieser Melchior, sobald auch sein jüngerer Bruder Edi die Mutter beansprucht, nicht mehr die Zuwendung von einst erfährt.

Verdinglichte Eschatologie versus Liebesvollzug

Im Lichte solcher psychischen lebenspraktischen Auswirkungen begeht also Frau Reichmuth eine viel schlimmere «Sünde», als ihre Gewissenserforschung – «keiner schweren Sünde bewusst» – gemäss den damaligen Beichtspiegel-Einteilungen vermuten lässt. Ein anderer Heranwachsender, Damian Betschart, gerät in ein ähnliches Unheil wie Melchior, aus analogen Gründen. Er wird zum Teil mit unklaren Richtlinien erzogen, wird von der Mutter abwechselnd getadelt und dann andererseits «unter hundert Liebkosungen» (44) zu Bett gebracht. Darum entzieht ihn der Vater dem Einfluss der Mutter und erzieht ihn daraufhin nachgerade despotisch. Dass der Kleine zwanghaft einer Onanie-Sucht verfällt, folgt auch wieder einer psychoanalytischen Optik, wie sie Inglin's Berner Lehrer Paul Häberlin offenbar in der Vorlesung *Psychologie einiger Kinderfehler*⁴³ entfaltet hatte: Das Kind muss sich mangels Liebe von aussen selbst zum Liebesobjekt machen.

⁴² Metzger, *Religion, Geschichte, Nation* (wie Anm. 23), 176, vgl. auch passim.

⁴³ Ein hierfür entscheidender Satz heisst: «Das Kind wird durch Nichtbeachtung zu sich, in sich selbst hinein getrieben. Selbstbefriedigung; Masturbation; Rückzug in seine Lieblingsbeschäftigung.» (NI M 21.03)

Damian beichtet bei einem gestrengen Priester, der nur legalistisch und kasuistisch das als sündhaft taxierte Verhalten sieht und dem ohnehin verunsicherten Jungen eine Ewigkeit im Höllenfeuer voraussagt (vgl. 146).

Das ist eine verdinglichte Eschatologie; statt personaler Beziehungen, die eine aktuelle Theologie betont, betont sie «vergegenständigte» Verhältnisse; und aus Zuständen werden Orte.⁴⁴ Auch im bereits zitierten «Grundriss der christlichen Sittenlehre» aus Inglicins Bibliothek galt die Unkeuschheit als Todsünde, bedeutete «Strafe der ewigen Verdammnis»⁴⁵, sofern sie nicht gebeichtet wurde; bezeichnend ist das buchhalterische Denken dabei: Die «Strafe der ewigen Verdammnis» wird als «Verlust [...] aller Verdienste für's [sic!] ewige Leben»⁴⁶ bezeichnet. Als ob Religion ein eschatologisch ausgerichteter Geschäftsbetrieb wäre!

Im Ingoldau-Roman zeigt sich dieser Moraltypus auch ohne eschatologischen Horizont, gleichsam innerweltlich also. Eine solche weltimmanente Lohnmoral sucht letztlich Gottes Zukunftspläne auch fürs irdische Dasein im Griff zu haben, was aber nicht möglich ist. Gottes Walten in der Welt, die ja für uns Menschen immer auch kontingent wirkt, lässt sich nicht auf einen menschlich gedachten, quasi berechenbaren Tun-Ergehen-Zusammenhang reduzieren, wie sich schon im Alten Testament, in den Büchern Hiob und Kohelet etwa, zeigt.⁴⁷ Trotzdem: Frau Betschart glaubt noch an diesen Zusammenhang. Als ihr Mann im Sterben liegt, rennt sie in die Kirche für Bittgebete, während Damian, ihr Sohn, seine Mutter zu Hause nötiger hätte. Er verfällt in ein paranoisches Schuldgefühl, als ob er – im Sinne einer Straferwartung – die Verantwortung fürs Sterben seines Vaters zu tragen hätte (vgl. 266 und 269).

Förderlicher wäre es darum, den Tun-Ergehen-Zusammenhang entwicklungspsychologisch zu orten. Eugen Drewermann (*1940), der immer wieder Theologisches und Psychologisches zusammendenkt, betont, dass Heranwachsende, die immer wieder die Schrecken der Hölle vor Augen gestellt bekommen, immer mehr in Minderwertigkeitsgefühle geraten und jedenfalls durch einen Mangel an Liebe gerade nicht von der Selbstbefriedigung loskommen.⁴⁸ Auch legt dieser Theologe Wert darauf, dass moraltheologisch die ganze Haltung ins Auge gefasst werden sollte und nicht die Einzeltat. Man weiss freilich, dass Kirchenvertreter sehr oft bis in jüngste Zeit sehr rigide die Onanie, auch auf den Einzelfall bezogen,

⁴⁴ Ladislaus Boros, *mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten/Freiburg i. Br. (1962) ¹⁰1973, 143.

⁴⁵ Jung, *Grundriss der christlichen Sittenlehre* (wie Anm. 34), 43.

⁴⁶ Jung, *Grundriss der christlichen Sittenlehre* (wie Anm. 34), 45.

⁴⁷ Vgl. Wolfgang Schrage, *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vlujn 2005, 59–64.

⁴⁸ Eugen Drewermann, *Psychoanalyse und Moraltheologie*. Bd. 2, *Wege und Umwege der Liebe*, Mainz 1983, 179.

bekämpften, obwohl man eigentlich um eine kaum überbrückbare Divergenz von Moral und Verhalten hätte wissen müssen.⁴⁹

Die Philippika von Damians Beichtvater wird vor dem Horizont anderer Beichtszeneen wahrgenommen und dürfte auch darum heute vielen erst recht problematisch und unangepasst erscheinen. Der mit selbstgerechtem Bürgersinn auftrumpfende Fürsprech Stutz, der zugunsten seines Prestiges in Ingoldau auch eine dezidierte Moralität zur Schau stellt, hat «sich mit Weibern schwer versündigt» (124), wie wir aus seiner Gewissenserforschung anlässlich seiner Osterbeichte wissen. Doch er wird von seinem Beichtvater vergleichsweise mild behandelt. Zugleich zeigt seine zum Teil in erlebter Rede wiedergegebene Sondierung seiner sündhaften Vergangenheit (vgl. 121–125) auch die grundsätzliche Problematik kasuistischer Unterscheidungen. Die «Unmässigkeit» diene als Beispiel, denn «da schien es schwierig zu sagen, wo die Unmässigkeit begann» (121). Auch die so genannten «Todsünden» entziehen sich der angeblich möglichen Präzision kasuistischer Abgrenzungen. Man musste dem Beichtvater im Falle von Todsünden die Zahl der Verfehlungen angeben, und das ist im Falle zum Beispiel von «unreinen» Gedanken und Vorstellungen weiss Gott nicht immer leicht.

Bigotterie in Ingoldau

Die äusserlich zur Schau gestellte Wohlanständigkeit der Ingoldauer entspricht zudem nicht dem, was in deren Triebleben sich spontan anmeldet. Nach drei Stunden Beichthören ärgert sich Reichlin angesichts der «eigennützig und viehischen Instinkte der Menschen» (127); er hat im Beichtstuhl vergeblich immer wieder gehofft, «dass sich ihm endlich reinere Seelen offenbaren werden» (ebd.). Diese Hoffnung hat auch wieder einen eschatologischen Aspekt, denn, so sieht es dieser Geistliche, die Diskrepanz zwischen der Lebensführung der Ingoldauer «und ihren Aussichten in der Ewigkeit ist einfach lächerlich» (130).

Aus heutiger Optik könnte man vielleicht denken, Damians Vater beurteile die frühkindliche Sexualität nachsichtiger, mithin förderlicher. Er ist ja «ein freigeistiger Arzt», wie er im *Vaterland* zitiert wird, denkt atheistisch und darwinistisch. Aber auch er verdammt diese frühe Art von Sexualität. Das muss nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass die Verteufelung der Onanie auch von ärztlicher Seite kam, bemerkenswerterweise schon im aufgeklärten 18. Jahrhundert.⁵⁰ Medizinische Begründungen kursierten noch zurzeit Inglins, sind zum Beispiel wieder im zitierten «Grundriss» aus dem Jahre 1907 nachzulesen. Unkeuschheit

⁴⁹ Vgl. Arnold Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster 2015, 208.

⁵⁰ Vgl. Angenendt, *Ehe, Liebe und Sexualität* (wie Anm. 49), 182f.

führe zur «Sklaverei des Leibes», und so könne der Mensch «am ruinierten Körper» zugrunde gehen: «Denn die Sünden der Unkeuschheit zehren an der Kraft des Geistes und des Körpers.» Nicht zuletzt habe eine «Masse medizinischer und psychiatrischer [sic!] Autoritäten auf die ungeheuren und weitreichenden gesundheitlichen Verheerungen des unbeherrschten Geschlechtstriebes» hingewiesen.⁵¹ – Zwei Tendenzen paaren sich also: Die Strenge der katholischen moralischen Ermahnungen und die Strenge eines lieblosen Naturwissenschaftlers. In dieser Kombination treiben sie Damian in den Suizid (vgl. 279 u. 287).

Die beiden Tendenzen haben eine Gemeinsamkeit: Der Beichtvater mit seinen kasuistischen Sündeneinteilungen wie auch der atheistische Arzt mit «seinen Grundsätzen der Erziehung» (47) zeigen zu wenig Empathie mit den individuellen Dispositionen ihres Schützlings. Darum das Malaise in der Entwicklung des armen Buben. So machen sich im Ingoldau-Roman immer wieder Defizite des Katholizismus bemerkbar, aber eben auch Defizite und Grenzen anderer Sinnsysteme,⁵² allenfalls auch solcher, die der katholischen Lehre und Praxis widersprechen, wie zum Beispiel der Darwinismus haeckelscher Prägung. Unter anderem darum bildet die Fiktionalität des Ingoldauer Romans die Gedankenwelten nicht einfach nur ab; sie zielt auf deren Ränder.

Diese Ränder berühren in den Dialogen zwischen dem naturwissenschaftlich argumentierenden Arzt und dem theologisch denkenden Pfarrhelfer auch grundsätzliche Fragen. Aus der Optik des Naturwissenschaftlers ist sich der Theologe zum Beispiel nicht bewusst, was das 19. Jahrhundert an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen hervorgebracht hat. Demzufolge seien es nur «soziale Instinkte» (101), die ein erträgliches Zusammenleben ermöglichen, eine höhere Notwendigkeit spiele da keine Rolle.

Von da her ist auch Reichlins Moral fehl am Platz. Sie ist zwar nun deutlich nicht mehr die legalistisch-kasuistische Gebotsmoral der Ingoldauer. Reichlin glaubt in jedem Menschen eine Gewissensforderung «als Ausdruck einer überempirischen, absoluten Macht» (102) zu erkennen, eine Idee mache sich bemerkbar – und «diese Idee ist transzendent, diese Idee ist göttlich» (103). Aber genau da hackt der Arzt ein. Seine Frage: Wenn der Mensch nur allein dieser inneren moralischen Instanz verantwortlich ist, «warum braucht sich denn da noch ein Mensch auf der ganzen Welt von einer Kirche vorschreiben zu lassen, wie er sich verhalten soll?» (104) Und hier weiss der Pfarrhelfer vorläufig nicht weiter. Insofern «unterliegt» er in der Tat «mit seinen theologischen Waffen».

⁵¹ Jung, Grundriss der christlichen Sittenlehre (wie Anm. 34), 57.

⁵² Ich entnehme die systemtheoretische Argumentation bei Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*, München 1976, 119–123. Vgl. insbesondere 121: «Fiktional sind diese Texte deshalb, weil sie weder das entsprechende Sinnsystem noch dessen Geltung denotieren, sondern viel eher dessen Abschattungshorizont bzw. dessen Grenze zum Zielpunkt haben.»

Solche Erfahrungen bringen diesen Pfarrhelfer Reichlin immer deutlicher auf den Weg zur Apostasie. Noch ein weiteres Erlebnis weist in diese Richtung. Als Betschart im Sterben liegt, holt seine Frau diesen Geistlichen; er sei trotz allem der einzige Priester, der «bei ihrem Mann in einiger Achtung stand» (266). Und Reichlin besucht denn auch den Sterbenden. Dabei hat er eine persönliche Motivation: «Er war begierig, das Ende eines Menschen zu erleben, der weder an die Unsterblichkeit noch an ein höchstes vernünftiges Wesen glaubte.» (266) Reichlin scheint insgeheim eine Konversion des Atheisten zu erwarten, «irgendeine lebendige Bestätigung seiner Erkenntnisse und seines Glaubens, den Zusammenbruch einer falschen Weltanschauung, die Verzweiflung eines Ungläubigen an den Pforten der Ewigkeit, den gierigen Griff eines Ertrinkenden nach dem Rettungsanker der Kirche.» (273) – Aber: Nichts dergleichen geschieht.

Im Grunde denkt da Reichlin immer noch in Kategorien einer Lohnmoral. Doch auch sie erweist sich als problematisch. Reichlin muss zusehen, wie Frau Betschart ihr religiöses Tun ganz im Sinne des bürgerlichen Nutzprinzips erlebt, «von der endlichen Wirkung ihres unablässigen Betens und Opfern vollkommen überzeugt» (289). Entsprechend ist sie enttäuscht, weil ihr die Schicksalsunbill nicht das Erwartete bringt. Als dann auch noch ihr Töchterchen stirbt, reisst sie bei Beginn des Beerdigungsgottesdiensts ein Kreuz vom Tabernakel (vgl. 340). Dieses tragische Ereignis führt Reichlin definitiv dazu, die katholische Kirche zu verlassen.

Fronleichnam als Lichtblick

Aber auch noch als Apostat verwirft er die Kirche nicht in allen Punkten. Zumindest die gegenüber Betschart verteidigte persönliche Gewissenforderung ist noch da. Zudem lobt er die Fronleichnamsfeier. Hier habe «ein Geistiges, ein Unendliches also, ein Ewiges, Form gewonnen» (523). Sofern man diesen Satz, was sich vom Kontext der Fronleichnamsprozession her ja aufdrängt, auf die Hostie bezieht, so ist der Apostat hier, wenn überhaupt, nicht allzu weit weg von der katholischen Transsubstantiationslehre. – Zudem lobt er, dass «Volk und Kirche» bei der Fronleichnamsfeier «innig verschwistert» (515) sind, und das «harmonische Gleichmass aller Bewegungen» (523) an diesem Fest. Er fragt sogar rhetorisch: «[...] wo finden wir das sonst, ausser in der Religion, und vor allem in dieser Religion?»

Er rühmt eine Manifestation des Katholizismus, die nicht die Moral in den Vordergrund stellt. Dass Reichlin sich im letzten Romanteil zu Schillers «Briefen über die ästhetische Erziehung» (506) bekennt, passt dazu, denn darin wird die Wechselwirkung zwischen Natur und Geist gelobt. Die imperative Welt auf der Seite des

Geistes wirkt dann nicht mehr aufoktroziert, weil sie das Recht der Triebwelt anerkennt. Und umgekehrt kann die überbordende Triebhaftigkeit auch nicht die Freiheit der Geistwelt einschränken, solange sie sich ja im Sinne dieser Welt entfaltet. Der Mensch kann wenigstens asymptotisch seine Ganzheit finden. Entsprechend umfasst auch die Fronleichnamfeier den «ganzen Menschen»; und diese Ganzheit ermöglicht das zwischenmenschliche Zusammensein aufgrund von Liebe:

«Wenn wir gegen einen andern feindlich gesinnt sind, der uns Achtung abnötigt, so empfinden wir peinlich die Nötigung der Vernunft. Sobald er zugleich unsere Neigung interessiert und unsere Achtung sich erworben, so verschwindet sowohl der Zwang der Empfindung als der Zwang der Vernunft, und wir fangen an, ihn zu lieben, d.h. zugleich mit unsrer Neigung und mit unsrer Achtung zu spielen.»⁵³

In diesem Sinne dürfte also eine vollpersonale Liebe, etwa im Sinn der *philia*, gemeint sein; die Ingoldauer vollziehen sie an Fronleichnam gewissermassen geistig und körperlich. Weil sie derart als ganze Menschen die Feier mitvollziehen, weil da diese Ganzheit – das «harmonische Gleichmass aller Bewegungen» und zugleich die «Würde der Haltung» (523) – bei allen Menschen anzutreffen ist, wird nichts Partikulares die Gemeinschaft stören. Die Grundsätze-Moral hat zuvor im Roman partikuläre Tendenzen in den Menschen angesprochen und so auch diese Menschen weitgehend isoliert. Zwar haben Nahtstellen der Entwicklungslinien Verbindungen ermöglicht, aber gerade diese Vernetzung hat das Dasein verschlimmert; so etwa hat der Suizid Damians bei seiner naiv gläubigen Mutter die Verzweiflung zu einem katastrophalen Höhepunkt aufgetürmt. Einzig Therese, diese überaus menschliche Frauenfigur, bleibt dank ihrer gesunden Intuition frei von einem berechnenden Umgang mit der Moral. So ist im Finale des Ingoldau-Romans christliche Kirche als Gemeinschaft und nicht nur als Institution möglich. Ein Kirchenbegriff ist da anvisiert, wie er auch für eine aktuelle Theologie wichtig ist.⁵⁴

Eine nur buchstabenbasierte und darum atomisierende Lektüre wird das nicht sehen. Der Geist, nicht der Buchstabe, sollte den Roman erfassen, und zwar den ganzen Roman. Dann kommt auch ein geistiger Sinn zum Vorschein, wie einer fast ein Jahr nach Erscheinen des Romans schrieb, nämlich am 23. November 1923 in der *Neuen Zürcher Zeitung*. Er hatte denn auch nicht emotionsgeleitete Gehässigkeit nötig – aber bei aller argumentativen Klarheit, eine kleine Selbstironie, sie durfte schon sein. Der Schreibende signierte mit «A.R.» und bezeichnete sich als «Ingoldauer», war also offenbar ein Schwyzer. Inglin, kann man da lesen, ziehe «gegen die Sünde wider den Heiligen Geist, gegen Welten von Unvernunft

⁵³ Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburger Briefen hg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 2000, 57. (Vierzehnter Brief, 5. Abschnitt.)

⁵⁴ Vgl. Ratzinger, Einführung (wie Anm. 29), 231.

ins geistliche Feld». Und dann: «Er donnert gegen das Ungeistige und ethisch Bedenkliche veräusserlichter Religionsübung, die von wahrer Religiosität ebenso meilenweit entfernt ist, wie steinkalter Gelehrtenmaterialismus.»⁵⁵

In einer solchen Optik geht es nicht primär um einzelne Verfehlungen, ein umfassenderer Sündenbegriff ist angesprochen. Er weist weniger auf die Beichtspiegel, die im ganzen Roman gerade nicht erlösend wirken, sondern auf einen christologischen Zusammenhang. In Jesus Christus hat sich Gott der Welt zugewandt, sich ganz jener weltlichen Realität gestellt, die viel Schönes und Befreiendes, aber auch Tod und Leiden einschliesst. Diese Gottesbeziehung, die zugleich eine Wirklichkeitsbeziehung ist, verfehlt das bigotte Ingoldau in seinen «Welten von Unvernunft». Ihr Gegenstück wäre in diesem christologischen Kontext also die Vernunft, ganz im Sinn des Logos-Begriffs im Johannes-Prolog, der im Ingoldau-Roman ja auch zitiert ist (529). Im Lichte dieses weltzugewandten Logos könnte der Mensch im Gottvertrauen, im Vertrauen auf den Heiligen Geist, viel wirklichkeitsnäher und auch liebevoller reagieren als nach einer einseitigen Gebotskasuistik. Der Wirklichkeitsbezug könnte ihm auch helfen, modernere Sichtweisen auf die Welt und den Menschen einbeziehen, sofern sie der Vernunft – dem Logos – standhalten.

Theologische Aspekte in Meinrad Inglins Ingoldau-Roman – Religiöser Geschäftsbetrieb als Sünde wider den Heiligen Geist

Im Jahre 1913 verlässt Meinrad Inglin (1893–1971) das Gymnasium im Kollegium Maria Hilf in Schwyz. Von dieser stark katholisch geprägten Mittelschule nahm er wichtige Begriffe mit in sein späteres Leben. Gerade darum konnte er sich während der Kriegsjahre zunehmend einer idealistisch vorgestellten Göttlichkeit öffnen, wie sie sein wichtigster Lehrer an der Universität Bern, der auch von der Psychoanalyse geprägte Philosoph Paul Häberlin (1878–1960), vertrat. Für seine literarischen Werke aus der Zwischenkriegszeit entwickelte Inglin von da herkommend ein Gottesbild, das neueren katholischen Theologie-Konzepten erstaunlich nahe ist. In Zusammenhang damit beleuchtete er gesellschaftliche Tendenzen kritisch, mehr noch: Er entfaltete neue Dimensionen innerer und äusserer Freiheit.

Meinrad Inglin – Ingoldau – katholisches Milieu – Freiheit – idealistisches Gottesbild.

Aspects théologiques dans le roman Ingoldau de Meinrad Inglin – L'activité commerciale religieuse comme péché contre le Saint-Esprit

En 1913, Meinrad Inglin (1893–1971) quitte le gymnase du Collège Maria Hilf à Schwyz. De cette école secondaire fortement marquée par le catholicisme, il a gardé des notions importantes pour sa vie future. C'est précisément pour cette raison qu'il a pu s'ouvrir de plus en plus, pendant les années de guerre, à une conception idéaliste de la divinité, telle

⁵⁵ A.R., Ein Schwyzer Brief, in: Neue Zürcher Zeitung, 23. November 1923, Zweites Abendblatt, Nr. 1622, NI Z 2016.14.

que la défendait son principal professeur à l'Université de Berne, le philosophe Paul Häberlin (1878–1960), également marqué par la psychanalyse. Pour ses œuvres littéraires de l'entre-deux-guerres, Inglin a développé à partir de là une image de Dieu étonnamment proche des concepts théologiques catholiques récents. Dans ce contexte, il a examiné de manière critique les tendances sociales, et plus encore: il a développé de nouvelles dimensions de la liberté intérieure et extérieure.

Meinrad Inglin – Ingoldau – milieu catholique – liberté – image idéaliste de Dieu.

Aspetti teologici nel romanzo Ingoldau di Meinrad Inglin – L'attività religiosa come peccato contro lo Spirito Santo

Nel 1913 Meinrad Inglin (1893–1971) lascia il ginnasio del Collegio Maria Hilf a Schwyz. Da questa scuola secondaria di forte stampo cattolico portò con sé importanti concetti per la sua vita. Proprio per questo, durante gli anni della guerra, poté aprirsi sempre di più a una divinità immaginata idealisticamente, come la rappresentava il suo più importante maestro all'Università di Berna, il filosofo Paul Häberlin (1878–1960), influenzato anche dalla psicoanalisi. Per le sue opere letterarie del periodo tra le due guerre, Inglin ne formò un'immagine divina sorprendentemente vicina ai concetti teologici cattolici più recenti. In relazione a questo, esaminò criticamente alcune tendenze sociali e non solo: dispiegò nuove dimensioni della libertà interiore ed esteriore.

Meinrad Inglin – Ingoldau – ambiente cattolico – libertà – immagine idealistica di Dio.

Theological Aspects in Meinrad Inglin's Ingoldau Novel – Religious Business as a Sin against the Holy Spirit

In 1913, Meinrad Inglin (1893–1971) graduated from the grammar school at the Maria Hilf College in Schwyz. From this strongly Catholic secondary school, he took important concepts with him into his later life. It was precisely for this reason that during the war years he was able to open himself increasingly to an idealistically imagined divinity, as advocated by the philosopher Paul Häberlin (1878–1960), who was his most important teacher at the University of Bern, Inglin was also influenced by psychoanalysis. Coming from the psychoanalysis, Inglin developed for his literary works during the interwar period an image of God that is astonishingly close to more recent Catholic theological concepts. In this context, he not only critically examined social tendencies, but also unfolded new dimensions of inner and outer freedom.

Meinrad Inglin – Roman Ingoldau – Catholic milieu – freedom – idealistic image of God.

Daniel Annen, Dr. phil., Studium der Germanistik an der Universität Zürich und Lehrer an der Kantonsschule Kollegium Schwyz; <https://orcid.org/0000-0002-2041-1099>.

