

bar. Der Münchener Synod vertritt dagegen den alten Volksglauben.

Zu den ideologischen Gegensätzen hat der Gläubige im allgemeinen keine innere Beziehung. Sie werden vorwiegend innerhalb der führenden Hierarchie und Intelligenz ausgetragen. Für die Durchschnittsgläubigen, deren Religiosität im allgemeinen von gleicher oder sehr ähnlicher Qualität und äußerer Erscheinung ist (abgesehen von den schon länger in Amerika lebenden), spielt die kanonische Zugehörigkeit schon eine wichtigere Rolle, wenn sie auch nur wenigen als ausschlaggebend gilt. Die Tatsache, daß die „zweite Emigration“ eine Hauptstütze der das Moskauer Patriarchat am schärfsten bekämpfenden Münchener Richtung ist, verleiht den Argumenten gegen eine kanonische Unterstellung unter Moskau besonderes Gewicht. Dennoch lehnen es sogar die Vertreter der scharf antibolschewistischen russischen „Solidaristen“-Bewegung nicht ab, in den Kirchen unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats zu beten. So heißt es in ihrem Presseorgan „Possev“:

„Beide Kirchen (es ist die Rede von den beiden russischen Kirchen in West-Berlin) gehören heute zur Moskauer Jurisdiktion. Aber man betet zu Gott und nicht zu Moskau. Und wenn du auch an Moskau denkst, so durchaus nicht unbedingt an das sowjetische Moskau. Im Gottesdienst spricht nichts unmittelbar vom Regime. Man erwähnt in der Fürbitte zwar den „Patriarchen von Moskau und ganz Rußland“, aber dann auch „unser Land und Volk“ (nicht den Staat und die Regierenden), und weiter alles nach altem Brauch. . . Das Problem des Verhältnisses zu dieser Jurisdiktion ist äußerst kompliziert. Noch ist es ungewiß, wer letzten Endes dem anderen den größeren Schaden zufügen wird: der Kommunismus dem Christentum oder das Christentum dem Kommunismus. . .“

Evangelische Beiträge zur typologischen Exegese

Eine merkwürdige Frucht des Kirchenkampfes ist die Wertschätzung, die evangelische Theologen für die sogenannte typologische Exegese der Heiligen Schrift entdecken, d. h. für das von Jesus und den Aposteln geübte Schriftverständnis. Anlaß dazu war nicht nur die Wendung zur biblischen Theologie, die A. Schlatter und K. Barth eröffnet hatten, sondern vor allem die Verteidigung des Alten Testaments gegen die Deutschen Christen und eine gewisse lutherische Theologie der „Schöpfungsordnungen“. Der Streit begann zunächst an der Frage, wie weit das AT überhaupt als Christuszeugnis anzusehen ist. W. Vischer ging 1936 in seinem bekannten Werk über dieses Thema sehr weit. Er behauptete: „Das AT sagt, was der Christus (der Messias Israels) ist, das Neue, wer er ist, und zwar so, daß deutlich wird: nur der kennt Jesus, der ihn als den Christus erkennt, und nur der weiß, was der Christus ist, der weiß, daß er Jesus ist. Christus hat durch seinen Tod die Glaubenden des Alten und des Neuen Bundes zu einer Gemeinde zusammengeschlossen.“ Schon die Urgeschichte, die Patriarchengeschichten, die Moseszeit sind ihm nicht nur Weissagung, sondern ein Leben mit dem geglaubten Christus, „das wesentlich den gleichen Inhalt hat wie Leben und Glauben im NT“. Den Gegen-

pol vertrat E. Hirsch mit der Forderung, man müsse aufräumen mit den Versuchen des NT und Luthers, gewisse Schriften des AT (Abraham, Propheten, Psalmen) als christlich hinzustellen. Die Botschaft des NT sei nicht die Erfüllung, sondern die Revolutionierung des Dokumentes der jüdischen Gesetzesreligion. Ein anderer Lutheraner, Paul Althaus-Erlangen, dessen Auffassung (ohne Namen) in M. Schmaus, Katholische Dogmatik II (3. Aufl. S. 531 f) zitiert wird, vertritt eine vermittelnde Haltung und meint, wir hätten gelernt, das AT geschichtlich zu lesen und zu unterscheiden zwischen einer „Uroffenbarung“ Gottes, die den Menschen in die Wahrheit seiner Lage vor Gott bringt, in welcher er für Christus bereitet wird, und daneben das nur für Israel bestimmte Gesetz, also zwischen der prophetischen und der national-partikularistischen Linie; jene führte zu Christus, diese bringe ihn um. Daher lehnt Althaus die Übernahme der typologischen wie der allegorischen Exegese des NT und der Reformatoren ab, natürlich auch die „christomonistische“ von Vischer. Weissagung und Erfüllung deckten sich nicht einfach („Die christliche Wahrheit“ I, S. 225—246; 2. Aufl. 1949).

Keine mystische Willkür

Ein Schüler von Althaus, Leonhard Goppelt, Hamburg, hat 1939 unter dem Titel „Typos“ die typologische Deutung des AT im Neuen Testament zum Gegenstand einer lehrreichen und klärenden Monographie gemacht und fast alle typologischen Aussagen des NT im Vergleich zu der spätjüdischen Allegorese untersucht. Das Buch ist eine Rechtfertigung der typologischen Exegese — wenn auch nicht als einziger hermeneutischer Methode —, wie sie dann bald K. Barth in seiner „Kirchlichen Dogmatik“, z. B. bei der Behandlung der Erschaffung des Menschen (III, 1) angewandt hat: das Urbild „Christus und seine Frau, die Kirche“, war Sinn der Schöpfung von Anfang. Dennoch scheidet auch Barth die Zeit der Erwartung von der Zeit der Erfüllung. Wie stark immerhin Vischers These bei Barth anklingt, zeigt etwa die Feststellung, auch im AT sei Vergebung der Sünde sichtbar gewesen: „auch hier, schon hier, war Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Ohne Einschränkung und Abzug den Christus erwarten, wie es hier geschah, heißt Christus haben, und zwar ganz haben. Die Väter hatten Christus, und zwar den ganzen Christus“, so dürfe man von Karfreitag und Ostern her sagen (I, S. 102, 3. Aufl.). Sonst aber trägt Barth weitgehend dem von Goppelt vorgeklärten Tatbestand Rechnung, daß Typos und Antitypos das Moment der Steigerung aufweisen, das der auf abstrakte Wahrheiten abzielenden Allegorie fehlt. Die Typologie erscheint also wieder als ein die Einheit der Heiligen Schrift bezeugendes, für ihr Wortverständnis unentbehrliches pneumatisches Erkenntnismittel, wie unentbehrlich und fruchtbar, das hat J. Jeremias in den „Abendmahlsworten Jesu“ bewiesen (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 4, H. 6, S. 284 f).

Beachtlich an alledem ist, daß die Typologie gerade von der historisch-kritischen Exegese entdeckt worden ist. Französische Theologen, wie J. Daniélou und H. de Lubac, haben diese Wendung bereits aufmerksam zur Kenntnis genommen und sind daran, sie zu verarbeiten (vgl. Herder-Korrespondenz Jg. 3, H. 5, S. 225 f). In Deutschland hat P. Joh. Schildenberger OSB vorsichtig die typologische Exegese verteidigt (Vom Geheimnis des Gottes-

wortes, Heidelberg 1950). Welche Folgen diese Wendung für das Gespräch über die Eine Kirche haben wird, ist noch nicht abzusehen. Wenn katholische Exegeten im Rahmen der Bibelenzyklika Pius' XII. diesen Weg, der einmal der katholische Weg war, wieder mitgehen, sind neue Begegnungen möglich. Denn die evangelischen Exegeten, deren Arbeit angesichts des fehlenden Lehramtes und der als zeitbedingt erkannten Bekenntnisschriften erhöhte Bedeutung zukommt, denken nicht daran, die Früchte der historischen Methode preiszugeben oder pneumatische Willkür einzuführen. Sie sind sich darin mit dem Papst einig: die vorbereitende, weissagende, präfigurierende Bedeutung des AT soll dargelegt werden, „soweit es rite feststeht, daß sie von Gott gegeben ist“, wie es schon der 2. Petrusbrief 1, 19—21 gegen menschliche Willkür fordert. Die pneumatische Exegese will also dogmatische Wahrheitsfindung.

Um die „Entmythologisierung“ des NT

Inzwischen ist innerhalb der evangelischen Theologie eine neue, beunruhigende Lage durch die Arbeiten von R. Bultmann entstanden, der eine „Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ fordert, weil der moderne Mensch das mythische Weltbild nicht mitvollziehen kann, und der seit dem Erscheinen seines Kommentars zum Johannesevangelium (1941) diese Forderung mit Fleiß verbreitet. Über die noch heftig im Gang befindliche Diskussion werden wir zu gegebener Zeit ausführlich berichten, denn diese Frage wird zum Scheidewasser des evangelischen Glaubens, sonderlich dort, wo er sich auf die Einheit mit der ganzen Christenheit besinnt. Die typologische Exegese spielt in diesem Ringen eine eigene Rolle als Schutz- und Abwehrmittel gegen die Entmythologisierung. Darum hat es Bultmann anscheinend für nötig gehalten, selber einen Beitrag zur Klärung der Typologie zu liefern. Das geschah auf dem Theologentag, der unlängst in Marburg/L. stattfand, in einem Referat über „Das historische Phänomen der Typologie“. Die wichtigsten Thesen sind folgende:

Es müsse unterschieden werden 1. die sogenannte typologische Betrachtung des AT (deren Schema z. B. Paulus in Röm 3, 23; 5, 12 f und 1 Kor 15 entwickelt hat), die in Personen, Ereignissen oder Einrichtungen Vorabbildungen (Typen) von Personen, Ereignissen oder Einrichtungen der Heilszeit sieht (Antitypen), und 2. der Weissagungsbeweis. Beide sind miteinander verwandt, aber die Typologie steht wesentlich unter dem Gedanken der Wiederholung, die Weissagung unter dem der Vollendung. Der Typologie liegt nach Bultmann der kosmologische Gedanke der zyklischen Wiederholung des Weltlaufs zugrunde, wodurch die Epochen in Analogie zum Kreislauf der Gestirne gesehen wurden, so im alten Orient und bei Hesiod. Dagegen ist der Weissagungsbeweis genuin israelitisch, er sieht die Geschichte des Gottesvolkes und der Heiden auf ein Ziel hingeführt. Die Propheten hätten den Gedanken des Kreislaufs in Dienst genommen für ihre Verkündigung des Endes der Unheilszeit, der die Zeit des Heils folgen werde. Sie hätten eine „radikale Eschatologisierung“ des Wiederholungsgedankens vorgenommen. So wird der Antitypos zum Kontrast und zur erfüllenden Überbietung des Typos. Die Schöpfung und das apostolische Gnadenamt werden parallelisiert, so vor allem (wie schon Goppelt nachwies) im Evangelium Johannes' (z. B. Joh 20, 21 f zu Gen 2, 7; sogar die Jordantaufe Jesu mit der

anschließenden Versuchung in der Wüste wird exegetisch als bewußte Entsprechung zur Versuchung des ersten Adam nachgewiesen: Mark. 1, 13 zu Luk. 3, 23 f, wo der Stammbaum Jesu bis auf Adam durchgeführt wird, weil er der „neue Adam“ ist, der den Satan überwindet). In der Aussprache wurde in Marburg sehr darauf hingewiesen, daß die Zusammenfassung von Typologie und Weissagungsbeweis der Schlüssel zum Verständnis der alttestamentlichen Zitate im NT sei, wobei es der systematischen Theologie fraglich bleibt, wie weit man zwei verschiedene Zeitbegriffe nebeneinander verwenden dürfe. Bultmann hielt in seinem Schlußwort daran fest, daß die typologische Auslegung im NT nur als Indienstnahme durch das heilsgeschichtliche Denken der Propheten verstanden werden könne. Die Möglichkeit einer rein typologischen Exegese stellte er für uns heute in Abrede, vermutlich, weil sie mythologisch bedingt ist (Dt. Pfarrerblatt, 1. Mai). Dieses Referat zeigt, wie aktuell das Thema der typologischen Auslegung geworden ist, deren dogmatische Gründe die systematische Theologie im Zusammenhang des Entmythologierungsproblems erst in Angriff nimmt, um zu klären, inwiefern der Mensch, der in der Anschauung und Geschichte lebt, im Aufnehmen der Offenbarung an bestimmte bildhafte Zeichen einer in der Geschichte sich verleblichenden Gottessprache gebunden ist. Sie steht damit vor einer neuen positiven Theologie der Inkarnation.

O. Cullmanns Auslegung des Johannesevangeliums

Das exegetische Horchen auf die typologische Denkweise der neutestamentlichen Schriftsteller, das den Wortsinn in der geistlichen Sicht des Autors zu erfassen bemüht ist, und zwar kritisch gegenüber vorgefaßten Meinungen der bisherigen Theologie, erfüllt auch die Studie des Baseler Exegeten Oskar Cullmann über „Urchristentum und Gottesdienst“. Zuerst 1944 in Zürich (Zwingli-Verlag) erschienen, war sie schwer zugänglich und ist daher wenig bekannt. Inzwischen ist 1950 eine durch Kritik erhärtete 2. Auflage veröffentlicht mit einem neuen Kapitel über „Die Absicht des 4. Evangelisten“. Cullmann gehört zu den reformierten Theologen, die in der Tauffrage einen K. Barth entgegengesetzten Standpunkt bezogen haben, zu einer sich verbreiternden Front derer, die die zeitbedingten weltanschaulichen Voraussetzungen der reformatorischen Theologie von der Exegese her durchschauen und überwinden wollen. Während Barth das Taufsakrament durch die Bindung an den persönlichen Glauben des Täuflings auflöst, hat Cullmann in seiner Schrift über „Die Tauflehre des NT“ (1948) den reformatorischen Sakramentsbegriff aufgegeben und die These vertreten, die Taufe sei „ein göttliches Werk, das unabhängig ist von jeder menschlichen Mitwirkung“. Dazu hat ihn weitgehend das Studium des Johannesevangeliums geführt. Das genannte Buch dient der Erforschung der vollen urchristlichen Liturgie. Darin liegt seine thematische Begrenzung. Der Verfasser hält es nicht nur für möglich, sondern auch für nötig, das 4. Evangelium in seiner beziehungsreichen Sprache noch nach ganz anderen Richtungen hin zu durchleuchten, z. B. in seiner Verwendung alttestamentlicher Vorbilder. Er aber hat sich die Aufgabe gestellt, diese Schrift als liturgische Mystagogie zu erweisen, wobei er an der Geschichtlichkeit der berichteten Tatsachen durchaus festhält. Er glaubt aber, daß Johannes diese Tatsachen und Begebenheiten des Lebens und Wirkens Jesu in einer bestimmten Absicht ausgewählt und dargestellt

habe. Um diese Absicht zu erkennen, dienen ihm allgemeine Beobachtungen über die urchristliche Liturgie, die in erster Linie Auferstehungsfeier war und eine Einheit von Predigt, Gebet und Mahlgemeinschaft mit dem wieder gegenwärtig gewordenen Herrn darstellt. Für Cullmann sind z. B. die Paulusbriefe Predigten, die für die Verlesung im liturgischen Gottesdienst bestimmt waren, weshalb ihre Schlußformeln mit den eucharistischen Einleitungsformeln übereinstimmen; und dieser Gottesdienst galt der Auferbauung der Gemeinde als des Leibes Christi. Das Mahl war Grund und Ziel aller Versammlungen, in dessen Rahmen Wortverkündigung und Taufe stattfanden. In seiner Erklärung der Perikopen des Johannes-evangeliums, die von dieser liturgischen Verbundenheit von Taufe und Eucharistie zeugen, legt Cullmann Wert auf die Übereinstimmung seiner Auffassung mit den Vätern. Auch das kennzeichnet seine Methode.

Die Sprache des Evangelisten Johannes

Der Evangelist sagt uns in der Schlußbemerkung Kap. 20, V. 30, daß er sich bei der Auswahl von einem theologisch-kirchlichen Prinzip habe leiten lassen: „damit ihr glaubt, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist“, daß die Herrlichkeit Gottes, die Moses zu schauen begehrte, im Fleisch erschienen ist. Durch Sehen zum Glauben; aber zum Glauben, der auch ohne Sehen glaubt, zum Glauben der „nachösterlichen Gegenwart“, die der Paraklet vermittelt. Dieser erinnert an die Geschehnisse des Lebens Jesu und erschließt ihre ganze Wahrheit. Joh 14, 26 und 16, 12 sei der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des ganzen Evangeliums: das Erinnern des Heiligen Geistes. Habe man diese Absicht des Evangelisten erkannt, so könne man den heilsgeschichtlichen Verknüpfungen auch dort nachgehen, wo er sie nicht ausdrücklich herausstellt, sondern nur andeutet, und zwar andeutet durch eine bewußte Doppeldeutigkeit der Sprache. Sie öffnet den einen die Augen, denen der Vater es offenbaren will, und läßt die anderen in der Blindheit (wie die Gleichnisreden von Mk 4, 25 f und Mt 13, 11 f). Cullmann hellt an einigen Beispielen den Doppelsinn der Sprache exegetisch auf, so das „von oben“ Geborenwerden im Gespräch mit Nikodemus, das „Erhöhtwerden“ des Herrn, das „Nachfolgen“, das „Lebenswasser“ und seine Entsprechung zum „Lebensbrot“ u. a. m., alles theologische Begriffe, die ihren Typus im Alten Testament haben. Sie machen „eine stumme Voraussetzung“ des Evangeliums deutlich, „daß das historische Geschehn, wie es hier (auch bei der Auferweckung des Lazarus) dargestellt ist, in sich außer dem mit den Sinnen Wahrnehmbaren den Hinweis auf weitere Heilstatsachen enthält, mit denen jene einmaligen Grunddaten verbunden sind“. Daher sei es falsch, immer wieder „geschichtliche“ und „symbolische“ Erklärung bei Johannes als Gegensätze gegeneinander auszuspielen, denn er wolle „eine Zusammenschau des historischen Jesus und des in der Gemeinde gegenwärtigen Herrn“ geben.

Sakramentale Mystagogie

Gleich zu Beginn des Evangeliums, sagt Cullmann, stehe der deutliche „Hinweis auf die Gründung der christlichen Taufe“ durch das Doppelzeugnis des Täufers, der Jesus als Gotteslamm ausweist. Wenn die Vermutung zuträfe, daß die Muttersprache des Johannes aramäisch war, so bedeute das „Lamm“, das als Opfertier die Sünde „fort-

trägt“, zugleich den „Knecht“ Gottes, der die Sünde „trägt“. Der Täufer unterscheidet also die Taufe Jesu nicht nur durch das Kennzeichen des Hl. Geistes, sondern auch als gründend im Todesleiden Jesu (wie Röm 6, 4). Unmittelbar darauf folge die Umschreibung des eucharistischen Sakramentes auf der Hochzeit zu Kana. Die „Stunde“, die noch nicht gekommen ist, müsse im Vergleich mit ähnlichen Stellen eindeutig als die Leidensstunde am Kreuz verstanden werden, das Wasser für die jüdischen Reinigungsvorschriften werde in das sakramentale Symbol des Blutes Jesu verwandelt, die genaue Entsprechung zum Brotwunder, Vorwegnahme des eschatologischen Mahles der Heilszeit. Auch die anschließende Geschichte von der Tempelreinigung, die bei den Synoptikern erst kurz vor dem Leiden berichtet wird, weise sogleich darauf hin, daß der jüdische Tempelkult abgelöst wird durch die christliche Auferstehungsfeier, in welcher die Gemeinde als Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus zur Darstellung kommt. Diese drei liturgischen Perikopen der Einleitungskapitel gehören zusammen. Alles ist zentriert auf den Erlösungstod Jesu.

Das Nikodemusgespräch des 3. Kapitels wiederholt das Thema: Wiedergeburt durch Taufe auf den Tod des am Kreuz erhöhten und zum Himmel aufgefahrenen Christus, der das Leben ist und in den Sakramenten gegenwärtig bleibt. Auch das Gespräch mit der Samariterin sei liturgisch gemeint und handle von der rechten Anbetung, die das Wasser des Lebens ermöglicht; aber erst nach Vollenden des Gotteswillens am Kreuz fließt es der Kirche zu. So wird auch die Heilung am Teich von Bethesda und später am Siloahtich zur sakramentalen Umschreibung des liturgischen Betens der Gemeinde: Christus tritt an die Stelle des Engels, der das heilende Wasser bewegt. In der Taufe setzen sich Jesu sündenvergebende Heilungswunder fort, wobei der Sabbat nicht geachtet wird. Im Speisungswunder läßt Johannes Jesus selbst die Linie zum Wunder des Sakraments ziehen, auf das die Speisung nur hinweist. Auch hier wehrt Cullmann die willkürliche Methode Bultmanns ab, der die sakramentalen Hinweise als spätere kirchliche Eintragung erklärt, weil nach seiner Interpretation Johannes keinerlei Interesse am Sakrament zeige, sondern nur am Geist. Alles deute darauf hin, daß Johannes die Abfassung des Kapitels auf diese Abendmahlsrede hin konzentriert hat (daher auch die Erwähnung des Verräters Ischariot). Sogar die Fußwaschung als Symbol demütigster Liebesgemeinschaft will Cullmann sakramental, und zwar als eucharistisches Zeichen verstanden wissen. Das gleiche gelte für die Abschiedsreden, die wie die Johannesbriefe den stark liturgisch gefärbten Begriff der Agape verwenden. In dem Bild vom Weinstock, das Bultmann aus der Gnosis, als Dionysosmysterium deutet (wie auch das Kanawunder), erkennt Cullmann den Parallelismus zum Lebenswasser und Lebensbrot. Jesu den Jüngern verheißene Wiederkunft meine nicht nur das Ende der Tage, sondern die ständige sakramentale Gegenwart in der liturgischen Versammlung. Diese Mystagogie gipfelt in dem Bericht vom Lanzenstich am Kreuz, der zugleich Jesu wirkliches Sterben wie die Geburt der Kirche verherrlicht.

Ergebnis und Grenzen

Cullmann faßt das Ergebnis seiner kritischen Untersuchung folgendermaßen zusammen: Die göttliche Gegenwart ist nicht mehr an den Tempel, sondern an die Per-

son Jesu als Mittelpunkt der Anbetung gebunden, der als der Auferstandene durch die Gnadenmittel der Kirche handelt, durch Taufe und Abendmahl, materielle Erscheinungsformen, die an die Stelle der Wunder des inkarnierten Christus treten und seine geistige Gegenwart anzeigen (hier klingt wohl reformiertes Verständnis durch). Sie sind an Jesu Tod gebunden und vermitteln durch den Geist die Teilnahme an seiner Auferstehung, Vorwegnahme dessen, was am Ende der Tage geschehen wird. Sie setzen Glauben voraus und wirken, diese einmalig, jenes immer neu Wiedergeburt und Liebesgemeinschaft mit dem Herrn. Man darf hinzufügen: sie bezeugen die Einheit der Theologie des Apostels Paulus mit der des Johannes.

Das Buch ist freilich eine unvollständige Teilbetrachtung des 4. Evangeliums. Der liturgische, Kirche gründende

Sinn der Geistübertragung an die Jünger (20, 21 f) und des Petrusauftrages wird so wenig behandelt wie der liturgisch-rechtliche Sinn des Einheitsmotivs, der durch das Evangelium geht und aus der Typik alttestamentlicher Verheißungen Jesu Tod als Opfer für die Einheit der Ekklesia darstellt (10, 11 f; 11, 52; 17, 21). Die grundsätzliche Bedeutung der kleinen Schrift liegt darin, daß sie die „Kirche des Wortes“ zum Sakrament in seinem urchristlich ontologischen Verständnis zurückführt, daß sie die Einheit von historischer und pneumatischer Exegese aus dem Geiste des Apostels erstrebt, daß sie die Entmythologisierung abweist und ihr die offenbarende Bildersprache des Hl. Geistes entgegengesetzt, der die neue Schöpfung in der Kirche entfaltet. Ein Anfang des Aufbruchs in das Land der Väter.

Das Bildnis

Ludwig Ficker und „Der Brenner“

Zu seinem 70. Geburtstag (am 13. April 1950) brachen über Ludwig Ficker, den Einsamen, dessen Name nur in einem kleinen Kreise lebte, eine Fülle von Ehrungen und Feiern — durch Universität und Stadt Innsbruck, durch die Landesregierung Tirol und das Unterrichtsministerium — herein, wie sie kaum einer seiner Freunde, am wenigsten er selbst erwartet hatte. Die ganz auf sich selbst gestellte geistige Leistung seines Lebens hat so plötzlich helle Anerkennung in der Heimat gefunden.

Ludwig Ficker ist in München geboren. Erst als älterer Gymnasiast kam er nach Innsbruck. Er ist ein Sohn des Historikers Julius Ficker — ein zweiter Sohn, Professor Dr. Heinrich Ficker, ist Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften —, der mit dem preußisch eingestellten Historiker Heinrich von Sybel zu Beginn der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, also kurz vor der verhängnisvollen Entscheidung 1866, jenen berühmten Streit über Sinn und Gegenwartsbedeutung der deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters ausgetragen hat. (Die Streitschriften wurden neu herausgegeben von Fr. Schneider: „Universalstaat oder Nationalstaat“, Wagner, Innsbruck 1941.) Wie sehr das Recht in dieser Auseinandersetzung auf seiten Fickers war, des Verteidigers des alten deutschen und des neuen österreichischen Kaisertums, der ungebrochenen europäischen Tradition, hat sich nun erwiesen. Julius Ficker hat tapfer und vornehm, mit überlegenem historischem Wissen und tiefer Einsicht in die politische Lage seiner Zeit, mit ungetrübtem Sinn für das Große im Rahmen des Rechts einer unpopulären, einer verlorenen Sache, aber der Sache der geschichtlichen Kontinuität gedient, zu einer Zeit, in der das politische und das geistige Chaos Europas sich noch kaum ankündigte.

Ludwig Ficker, sein Sohn — sein Sorgenkind —, fügte sich nicht in die ihm zugeordneten Bahnen; in ihm drängte noch unbewußt eine andere Aufgabe nach Verwirklichung: er sollte durch das geistige Chaos der Gegenwart, das

mit seiner Generation aufgebrochen war, in dem es nichts mehr von Bestand zu geben schien als das ursprüngliche, so seltene, allem Herkommen entwachsene, neue echte Dichterverwort, zurückfinden zur Tradition, nicht zur staatspolitischen des deutschen Mittelalters, die mit den Habsburgern ihrem Ende entgegenging, aber auf einer höheren Ebene, durch die tiefsten, religiösen Konflikte der Gegenwart hindurch, zur geistigen Tradition des Abendlandes, zum Christentum in der Kirche. Und er hat diesen Weg zurückgelegt, tapfer und vornehm, mit unbeirrbarem Sinn für das geistig Große und Echte und für das Rechte, im Dienste einer scheinbar ganz persönlichen Sache, der eigenwilligen Schöpfung seines Geistes, der er treu blieb, so aussichtslos sie war, die er noch nicht verlassen hat: seiner Zeitschrift „Der Brenner“. Von ihr aus aber, so subjektiv und willkürlich diese Schöpfung schien, übte er in den Herzen der Menschen, die nach solchen Impulsen schon verlangten in der Wirrnis und Leere der Zeit, eine Wirkung aus, die weiter reichte, als man hätte erwarten können, als es bei dem geringen äußeren Erfolg auch jetzt noch scheinen mag. Auch der Sohn hat so Verantwortung auf sich genommen für seine Generation, wie sein Vater für die seine, so wenig er dessen Nachfolger war. Ihrer beider Werk war so verschieden, so entgegengesetzt gerichtet (invers zwar, aber parallel) wie die Zeiten, in denen sie lebten, denen sie zu helfen suchten.

Ludwig Ficker diente seiner Zeit nicht so sehr mit seinem Wort, sondern vielmehr als „Herausgeber“ des Wortes, das andere zu sagen hatten. Großes, Einmaliges, Entscheidendes herausgebracht zu haben, darin besteht seine Größe. Dadurch ist „Der Brenner“ selbst zu etwas Großem, Einmaligem, Entscheidendem geworden. Großes, Einmaliges, Entscheidendes muß jedoch zuerst gesehen, das heißt entdeckt werden. Dieser Blick für das, was die Zeitgenossen nicht zu sehen vermochten, weil es ihnen noch nicht suggeriert worden war — so sehr es den wahren Geist der Zeit ausdrückte, freilich mit der ganzen Ungewohntheit des Neuen, mit der ganzen Unbe-