

Tragische Seele?

Eine Betrachtung zum Thomasjubiläum.

„Es gibt drei Urgestalten der Seele: die gläubige, die ungläubige und die tragische Seele; drei Urahnen seelischer Verwandtschaften, drei Urdominanten seelischen Lebens; sie weben japanisches wie indisches, perikleisches wie gotisches Leben. Sie sind verschieden in den letzten typischen Grundhaltungen, welche die großen übergreifenden Seelenfamilien herstellen. Alle drei Seelen sind unterklingig da zu allen Zeiten. Aber die Zeiten charakterisieren sich (abseits aller Inhalte!) dadurch, welche Seele die Herrschaft gewinnt. Der tragische Mensch, der den Gläubigen und den Ungläubigen zugleich in sich birgt, ist die Höhe und die Aufgabe unsrer Zeit.“ Das ist die Formel, mit der Ludwig Marcuse¹, der echte Jünger Ernst Troeltschs², Strindbergs letztes Wesen als das letzte Wesen unsrer Zeit überhaupt zu umzeichnen sucht: weder Gläubigkeit noch Ungläubigkeit, aber auch nicht eine gebundene Polarität zwischen relativen Seelenhaltungen, sondern unaufhörliches Hin- und Hergeschleudertwerden aus Ekstase in Ekstel, aus Anbetung in Entweihung, aus Segen in Fluch.

„Sehnsüchtig nach einem Weltfönn, der ihn bergen kann, erkennt der tragische Mensch viele mögliche Götter, ohne daß es ihm, wie dem Ungläubigen, gegeben wäre, wenigstens unter den Illusionen der eigenen absoluten Götlichkeit zu leben. Kleist, Büchner und Hebbel, unsre drei großen Tragiker, haben in der Penthesilea, im Danton-Woyzeck, im Herodes-Randaules die tragische Seele porträtiert: sie hat keinen Glauben — und umwirbt ihn so innig: also wurde ihr Erdendasein ein Inferno. Wieso kann sie nicht glauben? Dies letzte, tiefste Geheimnis des tragischen Menschen, seine schwerste Wunde, kann vielleicht nur die Musik aufdecken: eine Musik, die nicht nur das Melos, sondern auch alle Kontrapunktischen Formen überflutet: der tragische Mensch hat die Vergänglichkeit jeder Grenze erkannt; der tragische Mensch weiß, daß Gott sich nie ins Ich einschließen lassen kann: nicht, wer Gott sieht, muß sterben; sondern: man darf schon kein Ich mehr sein, um Gott zu sehen. Ruhelos und unstet; suchend mit der Gewißheit, nie zu finden; zweifelnd mit dem Bewußtsein, nie beruhigt werden zu können; schaffend immer für eine begrenzte, nie für eine unbegrenzte Zukunft; unfruchtbar aus Überlegenheit; nie selig, nur glücklich in Sekunden des Selbstvergessens; zu jedem Ja das koordinierte Nein erblickend: das ist die tragische Seele“ (19). „Der gläubige Mensch wird immer an die absolute Idealisierbarkeit glauben; der ungläubige Mensch wird die Idee durch Forterkklärung leugnen; der tragische Mensch wird die Ewigkeit der Disharmonie empfinden“ (43). „Als der Platoniker mit seinem Erzfeind eine Seele zeugte, entstand der tragische Mensch“ (45). „Die Polarität benennt sich heute in der religiösen Sphäre mit der Antinomie: heidnisch-christlich... Ein logischer Entwicklungsprozeß, der in der Richtung von dem einen extremen Pol über einen mittleren Ausgleich zum andern extremen Pol zielt... Während er [Strindberg] den Heiden in sich kreuzigt und mit Verdikten belegt, wie sie schlimmer kein eifernder Papst gegen einen Keger gefunden hat, steht der Heide in ihm heimlich auf, deutet die religiöse Krisis als Nervenkrankheit und die Strafmanifestationen Gottes als irdische Rache irdischer Menschen... aus“ (52—54). „Er [Strindberg] sieht die „Logik in ihren

¹ Ludwig Marcuse, Strindberg. Das Leben der tragischen Seele. (138 S.) Berlin 1923, Franz Schneider. G. M 9. — ² Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 75 ff.

Antinomien' und glaubt, „alle bestimmten und alle trennenden Urteile sind falsch; darum ist die Logik verrückt und müßte umgeschrieben werden“. So wirkt sich auch bei Strindberg jene Dialektik aus, wie sie im deutschklassischen Idealismus und namentlich bei Hegel herausgebildet worden ist. Doch ist sie hier noch in eine alle Gegensätze übergreifende Harmonie eingefangen; bei Strindberg jedoch gewinnt sie einen neuen Aspekt, indem sie sich der Grundsignatur des tragischen Menschen, der seelischen Antinomie, einordnet; auch Kant fand die antinomische Struktur der Welt, aber er fand sie theoretisch und schaffte sie theoretisch wieder aus der Welt. Aber: nicht daß zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile sich über Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt aussagen lassen, sondern daß Gustav Adolf und Wallenstein beide gleich recht haben, beunruhigt Strindberg. Und eine erlebte Antinomie ist unauflöslich. So glaubt Strindberg nicht mehr an eine Synthese und läßt die Partie mit Remis ausgehen. Das hätte Hegel nie gesagt, dem, wie man es auch deuten mag, die Gegensätze nur Gegensätze innerhalb einer Einheit waren“ (65/66).

Aus der Tiefe dieses, mit erschütternder Schärfe und Leidenschaft gezeichneten Seelenbildes flammt nun das eigentliche Bekenntnis auf, nicht ein Ich-bekenntnis allein, ein Wir-bekenntnis vielmehr: Confiteor und Korate unsrer zerrissenen Zeit:

„Strindberg ist nicht irgend ein Leben. Wir sind Strindberg! Wir sind — nomadenhaft — durch alle Kulturen gezogen! Wir sind — unansässig — durch alle Berufe geraft! Wir sind nicht Partei, sondern der noch nicht existente Konvergenzpunkt, der noch nicht existente Brennpunkt aller Parteien. Wir müssen um uns versammeln, wer uns ausgesprochen hat, da wir noch nicht den Führer zitieren können. Denn, solange wir nicht das Zeichen vor uns erblicken, werden wir nach innen lauschen, wo (wenn überhaupt) aus dem Vielklang der Geräusche sich zuerst das Signal herauswälzen wird.... Das Suchen ist die Voraussetzung, daß es sich von selbst gebiert. Das Suchen ist die Bewegung und Konzentration auf den Moment der Reise. Und das Suchen ist noch die große Stellvertretung, wenn sich nichts mehr gebiert. Strindberg ist ebenso wie die andern Repräsentanten unsres Jahrhunderts ein Suchender gewesen. Noch wissen wir nicht, ob sein Leben jenes Suchen war, das da findet, oder jenes andere Suchen, das schon jenseits allen Findens ist. — Noch wissen wir nicht unser Schicksal“ (138; Schluß des Buches).

Es ist wie in jener unheimlichen, Tod oder Leben brauenden Nacht, durch die der Prophet Jesaias den Ruf hörte: „Wächter, wie weit in der Nacht? Wächter, wie weit in der Nacht?“ — und fern, ungreifbar fern eine kalte Antwort, eine Antwort aus der ganzen hellen, menschenleidentrückten Höhe der Überlegenheit: „Morgen wechselt und Nacht. Fragt nur immer, fragt!“ — Oder sollte es doch sein wie auf dem Berge Karmel, da Elias auf den Knien lag um Regen für das verdorrte Land? „Und er sprach zu seinem Diener: Gehe hin und schaue gegen das Meer aus! Dieser ging hin und schaute aus und sprach: Es ist nichts da! Da sprach er wiederum zu ihm: Gehe wieder hin, siebenmal! Beim siebten Mal aber, siehe, da kam ein kleines Wölkchen wie eines Mannes Hand vom Meere her herauf.... Und während er sich hierhin und dorthin wandte, siehe, da ward der Himmel finster, und es kamen Wolken und Wind und ein starker Regen.“

In der Tat, der Verzweiflungsruf der Strindbergseele ruft Führer um Führer und Beter um Beter wach. Die großen Philosophien und Religionen

halten ernste Gewissenserforschung, ob sie und wie sie helfen können. Aber — das ist die noch schmerzlichere Tragik — das Gegeneinander der Antworten, die der Frage der „tragischen Seele“ entgegentönen, ist nur das Echo ihrer eigenen Zerrissenheit. Diese Antworten sind mehr oder minder nur Verabsolutierungen jener Einzelstandpunkte, über die die „tragische Seele“ hinweggeschritten ist zu ihrem eisig überlegenen „Alles Eitelkeit der Eitelkeiten!“

Da ist die Antwort einer resoluten Identitätsphilosophie, die auch vor der letzten heiligsten Schranke nicht halt macht. Otto Flakes „Ruland“¹ ringt mit allen Dämonien einer Gottesfeindschaft, mit allen Dualismen des Erdenlebens, meint für kurze Zeit das Heil zu finden in einem Pantheismus, der Gott im Reinen wie im Unreinen des Lebens „erlebt“, in einer „Chemie des Göttlichen“ (411 ff. 440 ff.), bis er auch diese letzte Einheit aufgibt, um den beständigen Wechsel heiligzusprechen: „Alles ist tragisch, Gott, Existenz, der einzelne Mensch; es gibt kein volles Glück, es gibt kein dauerndes. Wer tapfer ist, weiß es und holt sich das kurze, volle Glück“ (479). Dieses „kurze, volle Glück“ aber heißt praktisch für Flakes Ruland — die „freie Liebe“ bis zum äußersten. Darum hat er auch in seinem philosophischen Werk „Das neuantike Weltbild“² nur Hohn für die „Gefährlichkeit“ der Frau, die an der Ehe festhalte, — und Hohn für diejenige, die sich nicht dazu aufschwingen könne, einen Ehebruch nur als „Wechsel“ anzusehen. Man muß Flakes Lehre von der ewigen Umwandlung, vom ewigen Wandertum in dieser ihrer letzten, entwürdigendsten Konsequenz, die er wie sein Ruland kalten Herzens ziehen, erkannt haben, um ihre ganze Dämonie zu sehen. Flake weiß sich in seiner Philosophie des Umfassens aller Gegensätze recht wohl als Verwandten Keyserlings. In seinem Rulandroman stellt er dem Titelhelden (der er selbst ist) im Prinzen Hoburg das Spiegelbild Keyserlings gegenüber. Aber beider Entwicklung führt sie schließlich seelisch ausammen. Keyserling will eben schließlich irgend eine „Einheit der Gegensätze“, während Flakes „Identität“ nur das Einssein mit dem jeweiligen Augenblick kennt. Flake sieht seinen eigentlichen Gegner im Katholizismus, aber einen Gegner, dem er nicht genug seine Achtung bezeugen kann: „Was immer gegen den Katholizismus gesagt werden kann, er hat Gott in jedem Augenblick in einer Fülle, die alle Gegensätzlichkeiten umfaßt; der Protestantismus hat ihn nur als Prinzip, und dieses Prinzip nimmt die enge Form des Gögen an“ (Neuantikes Weltbild 135). Doch der Protestantismus ist ihm der erste Durchbruch jener Geistesbewegung, die den Gott-Geschöpf-Dualismus schließlich auflöst, und dessen letztes Wort die radikale „Identität mit der gegebenen Situation“ ist (ebd. 101).

In eiserner Folgerichtigkeit sieht Flakes Ruland das unerbittliche Entweder-Oder katholischen Gottesprimats und radikalen Triebprimats: „Ein Etwas, das ist, hat einen Grund, der es hervorbringt, das war Hoburgs Idee vom Grund, er verstand ihn heute besser. Ein Kannibale konnte sich diesem Schluß nicht entziehen und nannte ihn Gott. Hier war zweierlei denkbar: Der Grund existierte entweder außerhalb dessen, was er erschuf, und dann war es wahrscheinlicher, daß er seine Geschöpfe überwachte, also eine Absicht hatte, als daß er sie völlig sich selbst überließ. Wann immer die Menschen in Gott den außer ihrer Welt liegenden Grund sahen, nahmen sie jenes väterliche Ver-

¹ Ruland, Roman von Otto Flake. (494 S.) Berlin 1923, C. Fischer.

² Otto Flake, Das neuantike Weltbild. (227 S.) Darmstadt 1922, D. Reichl. G. M 9.—

hältnis an und lehrten, Gott habe das Wissen um seine Absichten der Kreatur mitgegeben, es am Anfang als Gesetz, öfter durch Eingriff, zuletzt wie in der Geschichte Christi so direkt und erschütternd offenbart, daß fortan keiner sagen konnte, er wisse nichts mehr von Gott, der sich im Lauf der Zeiten habe vergessen lassen. Wenn die Absichten Gottes feststanden, dann stand alles fest, das Verhalten der Kreatur zu ihm, dasjenige zum Leben, dasjenige zur Mitkreatur, — eindeutige, lehrhafte Moral war gegeben, denn sie war offenbart. Das heißt, daß das Geschöpf im Einklang mit Gott und dadurch mit sich selbst sein konnte —, daß es Identität besaß. Welch einfacher Begriff, er bedeutete Übereinstimmung mit dem Wesen des Grundes. Oder aber, der Grund existierte nicht außerhalb dessen, was er erschuf, er existierte überhaupt nicht an sich, sondern nur manifestiert, als Erscheinung. Dann war er nicht Person, nicht Vater, nicht Urheber einer Offenbarung, und das Verhalten der Kreatur zu ihm und zur Welt konnte sich nicht auf Absichten berufen. Identität mit ihm hieß nun nicht, auslegen und kindlich das Gebot eines Vaters befolgen, sondern ohne Pädagogik dastehen, alles sein, alles tun und wollen dürfen, was in irgend einer Manifestation Gottes, also in irgend einem Geschöpf auftrat. Brauchte man darüber zu streiten, daß dieses Auftretende nicht das war, was man das Gute, Moralische, Ethische nannte, daß es mehr war, daß die Triebe, die Interessen, die Ideen in Widerstreit lagen? Auch diese Willigkeit zu allem, was sich untereinander in Todfeindschaft bekämpfte, war Gehorsam, Suche nach einem solchen Sinn, der Identität mit dem Sein ermöglichte. Was aber ihrer Herkunft, ihrer Macht, ihrem Ziele nach waren denn die moralischen Ideen?“ (158/59.)

Das ist auch unsre Frage: Was soll bei der rückhaltlosen Triebhingabe das moralische Empfinden, das doch auch Flaks wenigstens als Tatsache gelten lassen muß? Flaks Antwort ist, wenn wir richtig sehen, seine Lehre von Hygiene und Norm, deren Sinn die Lehre von der Distanz ist: man solle sich die Fähigkeit erhalten zum „ewigen Wanderer“ und darum überall einen letzten Abstand wahren. Aber liegt in diesem „Abstand“ nicht schon keimhaft die Überwindung von Flaks Lehre selbst? Fordert nicht die Seelenhaltung des Abstandes die Ehrfurcht vor der fremden Persönlichkeit und darum jene Ehrfurcht vor der Frau, deren Ausdruck nur die christliche Ehelehre ist? Und liegt nicht in der geheimnisvollen Tiefe dieser Abstandhaltung jene über die Welt hinausweisende Ehrfurcht, die in sich selber schon eine Art Vorzeichnung des „Gottes über uns und in uns“ ist?

Der Abstandgedanke darum ist es, den Arthur Lieberts „Geistige Krisis der Gegenwart“¹ zum Kern eines Heilungsprogramms macht: der Abstandsgedanke aber in jener schroffen Form, wie wir ihn in einem früheren Aufsatz über den lutherisch-kantischen Gott gezeichnet haben². Liebert, der Vorsitzende der Kantgesellschaft, will in seiner Schrift, wie die Selbstanzeige besagt, „die Krisis unsrer Zeit und der ganzen heutigen Weltanschauung und Lebensstimmung überhaupt und damit die gemeinsame Quelle aller Krisen auf religiösem, künstlerischem, wissenschaftlichem und politischem Gebiet aufdecken. Indem sie [Lieberts Schrift] bis zu den Wurzeln der Tragik und der geistigen Katastrophe unsrer Zeit vorzudringen sucht, bietet sie meine Auseinandersetzung mit dem Historismus, Relativismus, Psychologismus und meine Absage an sie, die in einem ebenso schicksalhaft unvermeidlichen als verhängnisvollen Prozeß die geistige Substanz unsres Daseins fast bis auf den letzten Rest auf-

¹ Die geistige Krisis der Gegenwart. Von Prof. Dr. Arthur Liebert. (210 S.) Berlin 1923, Pan-Verlag Rolf Hesse. ² Diese Zeitschrift 105 (1923) 347 ff.

gelöst haben.“¹ „Aber“, so urteilt Egon Cohn in der „Vossischen Zeitung“, „was Liebert zur Lösung dieser Krisis vorbringt, ist nur ein Sehnsuchtsruf.“² Und in der Tat, Liebert tut nichts, als dem Relativismus das alte kantische Absolutideal entgegenstellen. Mit andern Worten, er erklärt den Zwiespalt zwischen einem in sich schwebenden Ideal und dem wirklichen Leben in Permanenz und gibt ihm nur die echt-lutherische Deutung der „Ersünde“.

Nicht steht ein absolut Seiender über der Welt im Sinne des altlutherischen „alleinwirklichen“ und „alleinwirkfamen“ Gottes, noch weniger der „Gott über uns und in uns“ der Patristik und Scholastik, den Liebert nicht einmal kennt³. „Kein Seiendes, so hoch dessen Wert und Würde auch gesteigert werden mag, erfüllt die innern Bedingungen, die an die Idee des Absoluten immanent gestellt werden. Die reine Würde des Absoluten wird geschmälert oder verkannt, sobald dieses in irgend einer Beziehung als ein Seiendes gilt. Jede Annäherung an die Zone des Seienden beschwört die Gefahr der Relativierung des Absoluten herauf. . . Eine grundsätzliche Überwindung der furchtbaren Not unsrer Tage, nämlich des Versinkens in den bodenlosen Relativismus, können wir nur dann erreichen, wenn es gelingt, den reinen ideellen Sinn des Absoluten, d. h. seinen Sinn als Norm, als unbedingte Forderung, als unbedingtes Sollen, in tragischer Entschlossenheit zur Geltung zu bringen und ihn von jeder Verfälschung durch empirische Elemente und empirische Rücksichten zu befreien“ (51/52). Darum ist das letzte Wort aller Philosophie die Aufdeckung der „Antinomie und Problematik der Wirklichkeit überhaupt“ (188). „Wir sehen und erleben nicht mehr nur eine einzelne unter den zahllosen, nach Ort, Zeit, Kultur verschiedenen und in abgestufter Heftigkeit auftretenden tragischen Antinomien, sondern unser Auge ist offen für die Antinomie als solche, für den übergreifenden Sinn aller Antinomie“ (ebd.). Diese Antinomie erfährt ihre Lösung nur durch die Religion. „Die unüberbrückbare Spannung zwischen dem diesseitigen, den empirisch-engen Gesetzmäßigkeiten und den positiven geschichtlichen Verbänden und Einrichtungen verflochtenen Leben auf der einen und dem jenseitigen, ewigen, freien, ‚nur‘ als Aufgabe und Idee lebenden Leben auf der andern Seite ist die Voraussetzung der Religion. Auf dieser äußersten, außerordentlichsten Antinomie, auf diesem ebenso metaphysischen als kulturgeschichtlich bedeutsamen Antagonismus beruht sie. Ihre ungeheure Tat für das Leben besteht nun aber gerade darin, daß sie über alles Leben hinausgeht. Indem sie das tut, indem sie das zu tun vermag, erlöst sie das Leben aus seiner Antinomie und Problematik“ (202; Schluß des Buches).

Deutlich blickt durch diese Lösung jene typisch lutherische Lösung, wie wir sie früher kennen gelernt haben: der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Göttlichem und Geschöpflichem⁴. Die lutherische, ins Sein des Geschöpfes hinabgreifende Ersünde ist hier nur umgewandelt in den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen „Ideal“ und „Wirklichkeit“. Das „Ideal“ ist aber wiederum nichts anderes als der alte lutherische Willkürwillensgott, indem die „absolute Forderung“ des kantischen Systems nur die Umbenennung dieses absoluten Willens ist⁵. Jener Umschlag aber von „Gericht“ zu „Seligkeit“ oder „Verzweiflung“ zu „Heilsgewißheit“, der das Kernstück lutherischer Seelenhaltung bildet, kehrt wieder in dem Liebertschen Umschwung aus der „Antinomie“ in eine mystisch geahnte Einheit. Lieberts Lösung ist nichts anderes als die Dialektik des „Abstandes“, der infolge seiner Überspannung in sein Gegenteil

¹ Kantstudien 38 (1923) 188.

² Vossische Zeitung 1923, Nr. 295, Lit. Umschau.

³ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 344—355.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Max Scheler, Schriften zur Soziologie usw. II (Leipzig 1923) 164 f.

umschlägt, und darin wieder nichts anderes als jene Dialektik von Transzendenz und Immanenz, die wir früher als den tragischen Krankheitskeim der gesamten nachscholastischen Geistesperiode nachwiesen¹. Mit dem Abstandsgedanken allein ist keine Lösung zu finden. Wir müssen heraus aus dem fürchterlichen Taumel von überspanntem Gegensatz, der zu überspannter Einheit umschlägt, müssen einen Standpunkt gewinnen, der beide gegeneinander ausgleicht: weder eine Identitätsphilosophie, die allen Adel des Abstandes im Schmutz verliert, noch eine Transzendenzphilosophie, die alles Leben entwertet.

Einen sympathischen Ausweg scheint Eduard Spranger zu weisen, wenn er in den edel geformten Aufsätzen seiner „Kultur und Erziehung“² auf die jeweilige Reifung und Geschlossenheit der eigenen Individualität hinweist. Was ihm vorschwebt, scheint jener Begriff einer „typischen“ Individualität zu sein, den Simmel als Mittelstück zwischen das Ich eines Auslebeindividualismus und den Standpunkt einer absoluten Wahrheit-an-sich stellt: „Es muß... im Menschen noch ein Drittes geben, jenseits ebenso der individuellen Subjektivität wie des allgemein überzeugenden, logisch-objektiven Denkens; und dieses Dritte muß der Wurzelboden der Philosophie sein; ja, die Existenz der Philosophie fordert als ihre Voraussetzung, daß ein solches Drittes da sei. Man mag dies — mit sehr ungefährender Charakteristik — als die Schicht der typischen Geistigkeit in uns bezeichnen. Denn Typus ist doch ein Gebilde, das sich weder mit der einzelnen, realen Individualität deckt, noch eine Objektivität jenseits der Menschen und ihres Lebens darstellt.“³ In diesem Sinne spricht Spranger von einer Klärung und Reifung des gegebenen, realen Individuellen zu seiner reinen Geistigkeit und findet gerade von hier aus Worte tiefer Weisheit über Erziehung zu innerer Geklärtheit. Die Bindung des Relativen und Zerflatternden läge also hiernach im jeweiligen Individuum, in jener „Personidee“, die der metaphysische Keim und der metaphysische Sinn seiner realen Entfaltung ist. Die Fülle der Individuen, nicht ein sachliches Absolutideal, ist mithin das Wesen der Welt⁴.

„Alle Kulturarbeit, in welchen Leistungen sie auch bestehe, läßt sich unter den Gesichtspunkt des Ausdrucks fassen. Denn sie ist Ausdruck von Seele, von ihrem einsamen Erleben und ihrem Emporringen zum Geistigen. Je mehr Seele, desto mehr Ausdruck. Je mehr Individualität, um so stärker der Drang nach verbindenden Werken und Symbolen. Ja, man darf sagen: Erst da, wo aus dem Schlummer der Tradition und der Volksgemeinschaft der einzelne sich losgelöst hat zu Sonderwesen und innerem Sein, erst da entfaltet sich eine große Kultur nach allen Seiten. Politische Rivalität und feinere Sympathie, der Durst der Forschung und das Ringen um Gott, Reichtum an Gütern und Schöpferkraft der Kunst werden geboren nur aus dem beseligenden und verzweifelnden Erlebnis der Individualität“ (231). Darum ist auch der „Eros“, im Sinne jener Menschenliebe, die die Seele sucht, die schaffende und erhöhende Lebenskraft: am geliebten Menschen wächst der Mensch zur Erfüllung seiner eigenen Personidee. „Der tiefste Wertwille des lebenatmenden Universums schimmert durch die Seele hindurch, wie die Seele durch den Körper. Von einer solchen, ihrer selbst vielleicht

¹ Diese Zeitschr. 105 (1923) 344—355.

² Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze von Eduard Spranger. Zweite, wesentlich erweiterte Auflage. (252 S.) Leipzig 1923, Quelle & Meyer.

³ Hauptprobleme der Philosophie (Berlin 1913) 25.

⁴ Vgl. Sprangers „Lebensformen“. Halle 1914.

ganz unbewußten Seele sagen wir, daß in ihr der höchste metaphysische Wertgehalt Erscheinung gewonnen habe, dessen der Mutter Schoß des Geistig-Lebendigen fähig ist. ... Wer vom Gros berührt ist, der zweifelt nicht, in diesem Zustand dem Sinn der Welt näher zu sein als in irgend einem andern Augenblick des Erhobenseins“ (219). So bleibt denn auch der Frau, deren Wesen einer organischeren Geschlossenheit fähig ist, als es dem in Außentätigkeit verzettelten Mann möglich ist, die höchste Erziehungstätigkeit beschieden. „Die Frau ist metaphysischer als wir. Lebenwecken ist ihre eigenste Sache. ... Deshalb lebt und schafft die Frau in der Regel aus einem Einheitspunkt heraus, in dem die Einzelleistungen der Seele noch ungeteilt sind. ... Diese Totalität ist eine Erziehungskraft, weil sie jedes Mitwesen in die Einheit seiner Natur zurückführt und ihm, auf welcher Stufe der Bewußtheit es auch stehe, ein beruhigendes Gesamtgefühl gibt. Echte Frauen wirken wie Musik: sie erzeugen ein Ethos ohne Worte. Jedem geben sie durch ihr Verstehen einen tieferen Zusammenklang seines Wesens. Sie nehmen damit gleichsam in den Mutter Schoß der Natur zurück, was sie mit ihrer Seele umfassen. ... Kein Mensch, der sein Leben in eine vereinzelte, seelenlose Tätigkeit zusammendrängen muß, ist noch zum Emporbilden anderer fähig, weil er ja selbst keine Bildung und keine befriedigende Einheit mehr hat. ... Nur die Ganzheit des Innern bleibt zeugungsmächtig. Die echte Erzieherin ist daher die Frau, die, ohne es zu wissen, selbst ein tiefes Lebensprinzip darstellt und als Offenbarung des Verborgenen wirkt“ (207—211).

Aber ist diese Bindung in der Einheit des Individuums die ganze Bindung? Bedeutet nicht auch die Zweifelt von Personidee und Verwirklichung dieser Personidee nur eine Zurückschiebung des Dualismus von Ideal und Leben aus dem Makrokosmos in den Mikrokosmos des Menschen? Und muß nicht eine solche Zurückschiebung eigentlich die Tragik des Dualismus noch vergrößern? Denn nun ist ja diese Tragik, gerade weil sie in den Mikrokosmos des Einzelmenschen selbst hineingelegt ist, viel lebensnäher, ja im Mittelpunkt des persönlichsten Lebens! Und ist nicht gerade dadurch die heutige Tragik entstanden, daß die eigentlichen Begründer der von Spranger angewandten Individualitätsmethode, Dilthey und Troeltsch, und ebenso Simmel, mit ihren Systemen gescheitert sind und verhüllt oder unverhüllt vor dem Relativismus kapitulieren mußten?¹

Also „Untergang des Abendlandes“? — Aber da erhebt sich mit einer wahren Prometheusgeste die junge Phänomenologie. Man hat sie manchmal in katholischen Kreisen mißverstanden, hat sie als Revolutionsbewegung innerhalb des eigenen katholischen Lagers aufgefaßt oder auch tatsächlich mehr oder minder dazu mißbraucht — und dabei vergessen, daß sie gar nicht katholischen Denk- oder Seelenbedingungen entstammt, sondern der Sehnsuchtsruf der in lutherisch-kantischer Verfesselung fast erstickten außerkatholischen Denk- und Seelenart nach einer „Philosophie des Objekts“ ist, wie Peter Wust es außerordentlich glücklich genannt hat². Phänomenologie ist in ihrem tiefsten Wesen Heimatsehnsucht und Heimwehruf, und ihr Wort von „Wesenschau“ und „Unmittelbarkeit“ tönt darum so fast aufdringlich und überschwenglich, weil es Sehnsucht ist, der es entstammt —, Sehnsucht nach einer wirklichen „Wesenheit“ inmitten des alles überflutenden relativen Werdens, und Sehnsucht nach einem nun endlich einmal selbstverständlichen Gott, nach einem Gott, der wirk-

¹ Vgl. Siegf. Kracauer, Die Wissenschaftskrisis. Hochschulbl. der „Frankf. Zeitung“ 1923, Nr. 179. ² Hochland 19 II (1922/23) 679 ff.

licher ist als diese aufdringlich ihn verhüllende geschöpfliche Wirklichkeit. Diese Herztöne der Phänomenologie muß man zu hören wissen, dann wird man Heilandsnachricht haben für die Ungebärdigkeiten ihrer Sehnsucht, aber auch die harte Hand des Wächters, der nicht zuläßt, daß diese heilige junge Sehnsucht unter gefährliche Einflüsse gerate. Deutlicher als je sagt uns nun Paul Landsbergs Bekenntnisschrift „Die Welt des Mittelalters und wir“¹, was der Herzschlag dieser Sehnsucht ist. Und wir müssen gestehen: beim Lesen dieser Schrift, die in ihrer wahrhaft adligen Sprache die besten Traditionen des George-Kreises atmet, spürt man erschauernd die Wende einer Zeit. Hier spricht eine Generation, die ganz in kantischer Luft aufgewachsen ist und die Tragik der relativistischen Krisis im Blute trug; hier spricht herrliche neue Jugend ihr glühendes Bekenntnis zu einem Gott, dessen heilige Ordnung Welt und Mensch durchwaltet.

„Aus der neuen Liebe zum Mittelalter, die als ungestümer Sturm durch unsre Herzen geht“ (7), entspringt für dieses neue Geschlecht auch eine neue Anschauung der Zeiten: das Mittelalter als Zeitalter der Positivität, die Neuzeit als Zeitalter der Negativität. „Es gibt Zeitalter, in denen nur positive Bewegungen letzten Endes Eigenständigkeit gewinnen, Leben aus ihrem eigenen Gesetz bestimmen können, Zeiten, in denen dasselbe von den negativen Bewegungen gilt. . . . Das ist . . . die Würde der mittelalterlichen Kirche, die in der Wahrheit ihrer Offenbarung wurzelt, daß im festesten Gefüge die bewegtesten Kräfte fließen können, und nur das verbannt ist, was nicht aus der Liebe kommt. . . . Im Gegensatz zum Mittelalter tragen nun, bis auf hoffnungsvolle Ansätze der Gegenwart, alle entscheidend siegreichen, geistigen Bewegungen der Neuzeit das Gepräge der Negativität“ (9). Mit klarem Blick sieht Landsberg den Unheilskeim, der zur Auflösung des Mittelalters führte, sowohl in jener „Selbstmystik“, durch die „die Stelle, an der der Selbstmystiker Gott findet, zur einzigen Stelle, in der Gott lebt, gemacht wird, und die Fülle Gottes an der Enge eigener Erfahrung gemessen wird“ (74), weswegen er ihr mit sicherem Takt die „Christusmystik“ entgegenstellt (75), als auch in der Auflösung der hochscholastischen „Wesenheiten“ durch den Nominalismus und Voluntarismus der Spätscholastik (76ff.). So ist denn konsequent der Gott, zu dem er sich bekennt, „die Ganzheit Gottes, der zugleich der Welt transzendent und ihr immanent ist“ (74): also der „Gott in uns und über uns“ im Gegensatz zum mystisch-nominalistisch-lutherischen „Gott in uns oder über uns“.

Aus diesem Gottesbegriff heraus quillt dann ebenso folgerichtig Landsbergs Bekenntnis zur gottentstehenen Weltordnung: „Die zentrale Ansicht, von der aus Denken, Weltanschauen und Philosophie des Mittelalters verständlich werden, ist die, daß die Welt ein Kosmos sei, daß sie ein sinnvoll und ziervoll geordnetes Ganzes sei, das sich ruhig bewege nach ewigen Gesetzen und Ordnungen, die, aus Gott ersten Anfanges entsprungen, auch auf Gott letzten Endes Beziehung hätten“ (12). Und diese wieder ist der Grund für die Erneuerung des alten Erkenntnisweges: „Durch Weltschau zur Gottschau“ (70/71). Die innere Einheit mithin zwischen dem Gottesgedanken und dem

¹ Paul Ludwig Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters². (125 S.) Bonn 1923, Fr. Cohen.

Gedanken einer Weltordnung ist das Zeichen der vollen Wahrheit, — und von dieser Erkenntnis aus huldigt Landsberg Thomas von Aquin als dem Vollender Augustins, ja als dem Höhepunkt der Weltphilosophie:

„Hat bei Augustin der Ordnungsgedanke von der Antike hergenommen das Übergewicht, mindestens im Gefühl, so ist bei Thomas das volle Gleichgewicht zwischen Gottesidee und Ordnungsgedanken erreicht, um bei seinen zeitlichen Nachfolgern alsbald verloren zu werden. Zwischen langer Sehnsuchtszeit und langer Zerstreuung liegt ein Augenblick — man wäge diese letzten zwei Worte — der Erfüllung. Auf diesem schmalen Gipfelgrad steht die monumentale Gestalt des Thomas“ (61/62).

Gewiß herrschen auch bei Landsberg noch die Mißverständnisse über die Gottesbeweise, wobei er versichert: „Niemandem kann es ferner liegen als Scheler und seinen Schülern, die Würde eines Heiligen und eines Werkes zu leugnen, die in sich eine ganze Welt verkörpern“ (65), und den thomistischen Gottesbeweisen gegenüber nur von einem „Wachstum“ und „Klärungsprozeß der werdenden *philosophia perennis*“ spricht (ebd.). Aber weit deutlicher als Scheler bringt er (88) ihren metaphysischen Kern doch wieder unter der Form „wesenseinsichtiger Axiome“, „nach deren erstem es ein Unendliches geben muß, da jede Grenze des Endlichen eine ‚Grenze gegen‘ ist . . . , nach deren zweitem es nur ein Unendliches geben kann, weil jedes Unendliche allumfassend ist, schon begrenzt sein müßte, um etwas in sich zu begreifen“ (ebd.). „Es ist also entweder die Welt unendlich, dann kann es keinen überweltlichen oder gar außerhalb der Welt unendlichen Gott geben, die Ansicht des modernen Pantheismus; oder ein nur überweltlicher Gott ist unendlich, dann kann es keine Welt geben, denn neben dem Unendlichen hat nichts Platz; oder schließlich, es gibt den Gott des echten Christentums, der, auch in der Welt allgegenwärtig, doch die Welt umgreift, wie eben das Unendliche Endliches“ (ebd.). Das ist aber in *optima forma* der springende Punkt der Gottesbeweise: die *analogia entis*, deren Ausdruck der „Gott in uns und über uns“ ist.

So berühren sich in einer Weise, die vor Jahrzehnten nicht zu ahnen war, Thomashuldigung der Kirche und Thomashuldigung der neueren Philosophie. „Wir glauben, Thomas müsse nicht bloß der engelhafteste Lehrer, sondern auch der gewöhnliche und allgemeine Lehrer der Kirche genannt werden“, schreibt Pius XI. in der Thomasenzyklika *Studiorum Ducem*¹, und aus den Reihen der Phänomenologie tönt ihm zustimmend entgegen: „Nicht umsonst ist Thomas bis heute der eigentlich bevorzugte Lehrer der kirchlichen Theologie geworden. Selbst unter Gestalten wie der natur- und geisteskundige Albertus und der gedankenreiche und gottinnige Franziskaner Bonaventura bleibt der Dominkaner-Philosoph einzig und überragend“ (Landsberg 64/65).

In welchem Sinn aber kann Thomas der „Einzigste“ genannt werden? In welchem Sinn kann sein Geist die Erlösung der „tragischen Seele“ bedeuten?

Die Thomasenzyklika weist auf die „Gesundheit“ seiner Lehre, und Landsberg schreibt: „Ausgeglichenheit war das Kennzeichen seines heiligen Wesens, Maß und Ruhe die Grundqualitäten seines Denkens“ (62).

Gewiß ist Augustinus für alle Zeiten der tiefe, unausschöpfliche Quell der Gottesweisheit, aber gerade darum ein Denker, in dem die Gegensätze, ja nicht selten die Widersprüche hart gegeneinander stehen. Gewiß strahlt bei ihm in unübertrefflicher Schönheit jener Gottesbegriff, der die letzte Wurzel

¹ Acta Apostolicae Sedis 15 (1923) 309—326.

einer Philosophie des inneren Ausgleichs sein muß: der „Gott in uns und über uns“¹; aber daneben gehen doch, vom Neuplatonismus und vielleicht noch mehr von der lebensmüden Antike her, jene leidenschaftlichen Durchbrechungsversuche der Hüllen des Geschöpflichen, jene Sehnsuchtsflüge möglichst nahe in Gott hinein, die immer wieder und gerade heute ein unbesonnener Intuitionismus aus ihrer geschichtlichen Lebendigkeit löste, um sie zur Formel erstarren und darum schon unwahr zu machen. Hier hat erst Thomas durch jene grandiose Lehre vom Eigensein und Eigenwirken der Geschöpfe, durch das Gesetz der *causae secundae*, den Ausgleich vollendet, und das ist darum der eigentliche Ewigkeitswert seiner Gottesbeweise, daß sie dieses Gesetz im tiefsten Punkt verankern und damit aller schwärmerischen mystischen „Unmittelbarkeit“ den letzten Ausweg versperren. Damit aber ist Thomas in einem Ausmaß, wie es die Neuzeit nie anerkennen wollte, der eigentliche Schutzgeist irdischer Betätigung und Kultur gegen allen fanatischen Eschatologismus und Welt- und Lebenshaß geworden. Es war ein Irrtum, wenn moderne Soziologen Luther, und nicht Thomas die Urhebererschaft der „Heiligung des Berufes“ zuschrieben. Bei Luther klaffen vielmehr, kraft seines areopagitisch-occamistischen Gottesbegriffes, religiöser Mensch und irdischer Berufsmensch schroff ausammen. Alle irdische Betätigung fällt schon als Betätigung unter die *ratio peccati*. Menschen- und Weltleben sind eben nichts als unausrottbare „Sünde“. Im inneren „Ergriffensein“ allein, im „Getriebensein“ durch den alleinvertikamen Gott der Erwählung ist das „Religiöse“ enthalten. Lebensfeindschaft und Kulturfeindschaft entspringen also einzig und allein lutherischer Geisteshaltung, und wo sie bei Katholiken auftreten, sind sie mehr oder minder das Zeichen unbewußt lutherischen Denkens. Wo aber die Seelenhaltung des Ausgleichs herrscht, die Seelenhaltung einer adeligen Lebens- und Kulturreue und Lebens- und Kulturbetätigung, einer Freude und einer Betätigung, die eben darum adelig ist, weil sie das Leuchten der Ewigkeit im Geschaffenen sieht und durch eigene Arbeit seiner schöneren Entfaltung dienen möchte, da lebt, wenn auch noch so unbewußt, Thomasgeist und darum Augustinusgeist und darum katholischer Geist.

Die zweite Ausgleichsarbeit, der Thomas seinen Ewigkeitswert dankt, betrifft das Verhältnis von Seele und Leib. Gewiß hat auch Augustinus mit aller Kraft der christlichen Idee gegen die manichäische Zerspaltung von Geist und Fleisch gekämpft; denn allzudeutlich mahnte die Heiligung des Fleisches in der Menschwerdung Christi und die Verklärung alles Fleisches in der Auferstehung des Leibes. Aber allzusehr wirkte auch hier bei ihm der griechische Geist nach, der einst auf dem Areopag gerade an der Auferstehung des Fleisches Argernis genommen, jener Geist, der nur eine Flucht aus dem Fleische in den reinen Geist kannte, die platonische Flucht in das Reich der Ideen. Und ebenso wirkte allzusehr nach die kranke, ja faulige Luft der sterbenden Antike, für die das reine Gottesgeschöpf „Fleisch“ nur noch Symbol des Lasters war. So herrscht denn bei Augustinus unleugbar noch jener unausgeglichene Dualismus von Leib und Seele, den auch späterhin unerleuchtete Mystik und Aljese immer noch mitschleppen sollte, wenn sie, in echt griechischem

¹ Diese Zeitschrift 105 (1923) 344 f.

Geist, vom Leib als Kerker der Seele sprach, ganz uneingedenk, daß die „Vollendung aller Dinge“ gerade die Wiedervereinigung von Leib und Seele ist, — ganz uneingedenk, daß inzwischen gerade in dieser Frage Thomas zum Lehrer der Kirche geworden war, weil er eben allein hierin der christlichen Auffassung, im Gegensatz zur griechischen, zum Siege verhalf. Was manche Philosophen der Neuzeit so gern bespöttelten, jene viel mißverständene, in ihren Konsequenzen auch von Katholiken wenig begriffene *unio substantialis*, „Substanz-einheit“ von Leib und Seele, oder besser (wie die Quodlibeta schärfer sagen) „Eine Substanz“ von Leib und Seele, in der der Leib (seinem ganzen Umfang nach) der Ausdruck der Seele ist, weil eben die Seele vollständig und unmittelbar seine „Wesensform“ ist, — dieses Wunderwerk eines Ausgleichs zwischen den hin und her taumelnden Spiritualismen und Naturalismen der sonstigen philosophischen Systeme —, wäre dieses Werk des Aquinaten nicht allein für sich Grund genug, in ihm wahrhaft den Doctor universalis zu begrüßen? Denn aus dieser Lehre folgt mit wunderbarer Folgerichtigkeit jene allein „christliche“ Lebensanschauung und Lebenszucht, die aus Ehrfurcht vor dem Adel des Leibes, dadurch er leiblicher Ausdruck des Geistes ist, Leibwerdung des Geistes und hierin ein ahnendes Gleichnis der Menschwerdung dessen, der schlechthin „Geist“ ist, — es folgt jene christliche Askese, die aus liebender Ehrfurcht vor dem Leib ihn zum ungehemmten Geistesausdruck herantreibt — nicht eine Askese der Leibes knechtung, sondern ehrfürchtiger Dienst der Leibbefreiung, seiner Befreiung zur Auswirkung seines innern Wesens: zartbeweglicher Ausdruck des Geistes zu sein, ein leicht- und tiefschwingendes Instrument, durch das alle Klangfülle des Geistes zittert, die ungeschriebene Symphonie des Geistes selber.

Endlich der dritte Ausgleich, vielleicht jener Ausgleich, der auch einem Thomas das heißeste Ringen gekostet hat, wie ein Vergleich seiner Jugend- und Alterschriften zeigen kann: der Ausgleich zwischen Natur und Übernatur. Hier hatte ja bei Augustinus der letzte Kampf seines Lebens getobt, und seine letzten Schriften, die Werke gegen Julian, stehen noch da wie heißgelaufene Geschütze. Hier war Augustinus selber zu einem gefährlichen Arsenal geworden, daraus Protestantismus und Jansenismus ihre Waffen gegen die Kirche zu holen suchten, und erst eine ganz unparteiische, methodisch kühle Auseinanderlegung der geschichtlichen Zusammenhänge vermochte die Wahrheit über Augustins Gnadenlehre mühsam ans Licht zu bringen. Aber auch Thomas selbst, der Denker der Ausgeglichenheit, ist vom Schicksal Augustins nicht ganz verschont geblieben; steht ja doch auch hier Schule gegen Schule, die alle sich auf Thomas als den Meister ihrer Gnadenlehre berufen, und es wird wohl auch hier lange Zeit brauchen, bis auch in der Thomasforschung an die Stelle des kämpferischen „Entweder — oder“ das kühl geschichtliche „Sowohl — als auch“ tritt. Indes leuchtet doch, bei allen Einzelschwierigkeiten, eine durchgehende Linie in der Lehre des Heiligen heraus, oder besser ein, wenigstens angebahntes, Ausgleichsverhältnis zwischen zwei Reihen des Gedankens. Auf der einen Seite steht jene „historische“ Formulierungsweise des Verhältnisses von Natur und Übernatur, wie wir sie an anderer Stelle genannt haben¹: die übernatürliche

¹ Vgl. unsre eben erscheinende Schrift „Religionsbegründung“ (Max Scheler-J. H. Newman) Freiburg, Herder 204 ff. Hier auch das Nähere über die Struktur der Lehre Augustins.

Erhöhung des Menschen ist die tatsächliche Begabung der Menschennatur und insofern für diese historische Menschennatur „natürlich“. Dieser Gedankenreihe verdankt die Summa des Heiligen ihre wunderbare architektonische Geschlossenheit: das „Schauen Gottes in Gott“, die visio beatifica erscheint als die Krönung jener innigen Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch, wie sie in der vita rationalis, der „Vernunftnatur“, grundgelegt ist. Übernatur erscheint als innere Vollendung der Natur. Auf der andern Seite aber steht bei Thomas der klar betonte Gedanke einer Ungeschuldetheit dieser übernatürlichen Erhöhung und einer wahren Geschlossenheit der unerhöhten Menschennatur. Jene wunderbare „Spannung der Gegensätze“, die schon im Gesetz der causae secundae bei ihm in der Wurzel angelegt ist, kommt in dieser, wenigstens in ihren Grundzügen angedeuteten, Lösung des Verhältnisses von Natur und Übernatur zu einer höchsten Erscheinung. Thomas steht sozusagen in der Mitte zwischen der rein „historischen“ Formulierungsweise des Verhältnisses von Natur und Übernatur, die die Patristik beherrschte, und der rein „systematischen“ Formulierungsweise, die im Jansenismusstreit zum Durchbruch kommen sollte, welche vor allem die Unabhängigkeit der abstrakten Wesenheiten der Natur und Übernatur hervorhob. Thomas' viel umstrittene Stellung birgt darum — wenn wir die Frage geistesgeschichtlich ansehen — wie im Keime den höheren Standpunkt eines Ausgleichs der beiden Formulierungsweisen, und damit ist er auch in dieser letzten, schwierigsten Frage wahrhaft doctor universalis: der Denker desjenigen Ausgleichs, dem die nachjansenistischen Kontroversen unbewußt wenigstens zustreben.

So ist es nun klar, in welchem Sinne Thomas das Heil der „tragischen Seele“ unsrer Zeit bedeutet, und in welchem Sinne er eine wahre Ewigkeitsbedeutung besitzt und darum der doctor universalis heißen darf und muß. Das scharfumrissene Bild der „tragischen Seele“, das uns Ludwig Marcuse gezeichnet hat, zeigt, daß die Lösung nicht in einer Verabsolutierung eines der Gegensätze bestehen kann, deren unausgeglichenes Gegenspiel gerade die Tragik in sich schloß. Die tiefste Frage der „tragischen Seele“ geht nach einem Ausgleich, der den Reichtum der Gegensätze unangetastet läßt, aber seine zügellos auseinanderstürmende Fülle organisch, nicht gewaltsam, ineinanderbindet. Die tiefste Frage geht nach einer Einheit der Gegensätze, nach einer „Spannungseinheit“¹. Damit ist die Antwort bereits gegeben. Thomas ist der Befreier der „tragischen Seele“, weil und insoweit er der Denker der Ausgeglichenheit ist.

Die Fülle der Gegensätze, die das Leben in sich schließt, verlangt nach einem Ausgleich. Aber es genügt nicht jener persönliche Ausgleich, den auch ein Eduard Spranger, nach Dilthey- und Troeltsch-Vorbild, in der jeweiligen Individualität sucht. Es muß vielmehr ein Ausgleich sein, der seine letzte Wurzel im letzten Wesen des Alls hat. Das All selber muß auf Ausgleich angelegt sein, damit der jeweilige Ausgleich in der Menschenseele zustandekommen könne. Diesen Ausgleich aber im letzten Wesen des Alls gibt die eben entwickelte, dreifach gestaffelte Ausgleichslehre des Aquinaten.

Ein Doppelpes also wäre falsch: auf der einen Seite eine „Philosophie der Individualität“, die diesen Ausgleich im Gesamtwesen des Alls vernachlässigte,

¹ Zu diesem Begriff als Grundbegriff einer christlichen Lebenslösung vergleiche unsre Schrift „Kirchenjahr“. Freiburg 1923.

auf der andern Seite eine „Philosophie des Alls“, die sich mit diesem allgemeinen Ausgleich begnügt und nicht dazu überginge, die mannigfachen Ausgestaltungen dieses allgemeinen Ausgleichs in den verschiedenen Individualitäten wenigstens anzuerkennen. Es wäre falsch, Thomas zu verleugnen. Es wäre aber ebenso falsch, Thomas sozusagen zu vergöttlichen. Vor beiden Gefahren warnt sorgsam die Thomasenzyklika. Gegen ein Chaos von Theologen- und Philosophenschulen ist ihr Wort vom *doctor universalis* gerichtet. Gegen einen engen Fanatismus aber richtet sich ihr „Wunsch nach einem Wettstreit (der einzelnen Schulen) in rechter Freiheit“ (*honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem*), ihre Mahnung zu gegenseitiger Liebe und Vermeidung aller Verkehrung (*obtrectationem nullam*). Entscheidend aber sind die folgenden Sätze: „Niemand soll vom andern mehr verlangen, als was von allen verlangt die Meisterin und Mutter aller, die Kirche. In den Fragen, in welchen die Lehrer der besseren katholischen Schulen auseinandergehen, darf keiner gehindert werden, der Ansicht zu folgen, die ihm als die wahrscheinlichere erscheint.“

So also will die Kirche ihr *ite ad Thomam*, das die Thomasenzyklika ausspricht, verstanden wissen, daß hierdurch in keiner Weise jene, alle Individualitätsverschiedenheiten umspannende Gottes- und Christusweite der Kirche beeinträchtigt werde, die in den Paulusbriefen ihren machtvollsten Ausdruck hat: in jenem Korintherbriefkapitel vom Einen Leib, der als Leib die Verschiedenheit seiner Glieder fordert. Aber das ist die große, heilige Sorge der Kirche, daß diese Verschiedenheit nicht zu Zügellosigkeit ausarte, sondern daß in jedem ihrer Glieder sich das formale Grundgesetz des ganzen Leibes abpräge: das heilige Maß. Wie Christus, die konkrete Einheit von Haupt und Leib, seiner Gottheit nach der unaussprechliche Ausgleich von Lebensfülle und Ewigkeitsunveränderlichkeit ist und nach seiner Gottmenschheit diesen Ausgleich gleichsam nur verbreitert, indem er den Werdefluß des Geschöpfes und die Ewigkeitsvollendung der Gottheit in sich bindet, — dieser Ausgleich im Haupte soll hineingebildet werden in die einzelnen Glieder, daß sie in ihrer persönlichen Ausgeglichenheit „Formen Christi“ seien, wie der Apostel sagt. Hier, in der letzten Tiefe ihres Wesens, liegt der Grund, warum die Kirche den Denker der Ausgeglichenheit als *doctor universalis* hinstellt. Sie folgt damit nur, wenn wir dieses Wort gebrauchen dürfen, ihrem göttlichen Instinkt.

Wohl, solange die christliche Menschheit steht, wird Augustinus der Denker der christlichen Tiefe bleiben, aber doch nur so lange, als Thomas, der Denker des christlichen Ausgleichs, ihm zur Seite steht. Jener Augustinus, dessen Reife Thomas ist, und jener Thomas, dessen Wurzel Augustinus ist, sie sind im Reiche der Philosophie und Theologie die „Säulen der Kirche“, wie es Petrus und Paulus im Sakralbereich der Offenbarung sind. Und wie die Verschiedenheit der Apostelfürsten die göttliche Weite der einen Offenbarung verbürgt, so verbürgt die Verschiedenheit der beiden Fürsten der christlichen Philosophie und Theologie dieselbe göttliche Weite des christlichen Gedankens.

Was kann die Verschiedenheit schaden, wenn alle auseinanderflutenden Wasser den Stromschlag der einen Quelle in sich tragen? Wer kann den drängenden Reichtum der einen Quelle ahnen, wenn die Wasser nicht auseinanderfluten?

Erich Przywara S. J.