

## Neue Religiosität?

Das Bild der gegenwärtigen Stunde ist merkwürdig zerrissen. Auf der einen Seite sind die religiösen Erneuerungsbewegungen vielleicht stärker denn je. Auf der andern Seite zeigt sich aber auch greller denn je ihre Gegensätzlichkeit zueinander, und eine solche, um die nicht selten schon so etwas wie düsterer Fanatismus flackert. Es ist ein stürmischer Vorfrühling mit allem betäubenden Föhn und plötzlichen Frösten solcher Zeit. Das Bedenklichste ist, daß in fast allen unsern religiösen Bewegungen immer mehr ein gewisser „eschatologischer“ Muttergrund sichtbar zu werden scheint. Man beginnt sich die ernste Frage zu stellen, ob nicht die gesamte neuere religiöse Bewegtheit nur so etwas sei wie eine Funktion des kulturellen Zusammenbruchs, also selber zum mindesten in bedenklicher Nachbarschaft zu sog. „Verfallserscheinungen“. Wir stehen darum auch fast überall an einer Art Peripetie, am deutlichsten in der Jugendbewegung, die so sehr aus ihrer früheren Haltung einer Kulturverdammen den „secessio“ herausstrebt, daß Erich Troß vielleicht mit Recht von einer „zweiten Jugendbewegung“ spricht, einer Bewegung in die Kultur hinein<sup>1</sup>. Wird aber nicht folgerichtig dieses allmähliche kulturelle Neuaufbauen das Religiöse zurückdrängen, wenn der letzte Muttergrund dieser religiösen Bewegtheit „Eschatologismus“ war? —

Es scheint darum an der Zeit, in aller Aufrichtigkeit dieser Frage nachzugehen. Wir versuchen es an der Hand einer Reihe von Neuerscheinungen.

### 1.

Am unzweideutigsten ist ja der eschatologische Muttergrund in der protestantischen Erneuerungsbewegung der Barth-Sogarten-Thurneysen. Karl Barth hat frühere Einzelausgaben seiner Vorträge (so die berühmte Lambacher Rede „Der Christ in der Gesellschaft“) und Artikel aus dem ersten Jahrgang von „Zwischen den Zeiten“ in einen eigenen Band gesammelt: „Das Wort Gottes und die Theologie“, der vielleicht am besten in sein ganzes Denken einführt. Sein „Römerbrief“, der nun in vierter Auflage erschien (Dritter Abdruck der neuen Bearbeitung), erhielt in einem Korintherbriefkommentar sein Gegenstück: „Die Auferstehung der Toten“<sup>2</sup>. Damit dürften seine Vorarbeiten zu einer eigentlichen großen Dogmatik wohl beendet sein. „Die Sünde... ist mit seinem Dasein (des Menschen) als Adams Kind gegeben und nur mit seinem Dasein zu überwinden. . . . Es gibt keine innerweltliche Überwindung der Sünde. Ist die christliche Wahrheit nur innerweltlich, ist sie nicht das Ende aller Dinge, so seid ihr noch in euren Sünden“ (Auferstehung 91). In der Folgerichtigkeit dieses Gedankenganges hängt alle Religiosität am ausnahmslosen „Nein“ zu allen Geschöpflichen. Religion ist wesentlich Eschatologismus, und darum wesentlich das Gegenteil von

<sup>1</sup> Hochschulbeilage zur Frankfurter Zeitung 1925, Nr. 58.

<sup>2</sup> Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie. (212 S.) München 1924, Chr. Kaiser. M 3.80; geb. 5.— Ders., Der Römerbrief. Vierte Auflage. (XXIV u. 528 S.) München 1924, Chr. Kaiser. M 7.—; geb. 8.50. Ders., Die Auferstehung der Toten. (VIII u. 126 S.) München 1924, Chr. Kaiser. M 2.80; geb. 4.—



Kirche, wie der Sammelband Barths und die letzten Kapitel des Römerbriefes nicht deutlich genug hervorheben können.

Diesem geschlossenen Standpunkt gegenüber ist ein doppeltes sehr bezeichnend. Erstens die Stellungnahme eines protestantischen Theologen aus dem Kreise der „Christlichen Welt“, also demjenigen Kreise, der innerhalb des Protestantismus den vielleicht schärfsten Gegensatz zu Barth und seinen Freunden darstellt. Georg Wünsch beginnt in seiner Schrift „Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther“<sup>1</sup> wohl mit einer Entgegensetzung zu Barth, aber der Ausklang seiner Schrift ist doch wieder Lutherethos, wie Barth usw. es zeichnen: Die geschöpfliche Welt als das „Widerspiel Gottes“ und „rein irdischer“ Zweck aller Sittlichkeit auch des Christenmenschen (46 ff. 59). Das zweite ist die Stellungnahme katholischer Theologen wie Josef Engerts (und auch Josef Wittigs), die im Unterschied zu uns<sup>2</sup> die Religiosität Barths katholisch zu deuten suchen. Barth wundert sich über diese Verschiedenheit und meint: „Vielleicht müssen sich auch die katholischen Herren Gesprächspartner erst unter sich verständigen, als was sie uns eigentlich anreden wollen“ (Römerbrief xxiv). Wie dem auch sei, jedenfalls zeigt beides, protestantische wie katholische Stellungnahme, daß der Eschatologismus Barth-Gogarten-Thurneysens unstreitig immer weitere Kreise zieht. Er wird offenbar, so oder so, als etwas „Verwandtes“ empfunden. —

Am verwandtesten dürfte ihm die starke mystische Strömung sein, die durch unsere Tage geht. Barth und seine Freunde lehnen freilich alles „Erleben“ ab und scheinen insofern die entschiedensten Feinde aller Mystik. Und die mystische Strömung hintwiederum geht auf ein „Verinnern“, auf einerspüren Gottes im Innersten des Geschöpflichen, scheint also eher den „immanenten“ Gott als den „transzendenten“ Gott Barths zu betonen. Aber eines ist ihnen gemeinsam, und das ist schließlich das Entscheidende: das Ausgehen aus dem Geschöpflichen und das „Allein“ Gottes in der „Nacht“ des „Nicht“ des Geschöpflichen. Es ist ein glückliches Zusammentreffen, daß der Theatinerverlag von seiner vorzüglichen Johannes-vom-Kreuz-Ausgabe gerade drei Bände vorlegt, die das klar aufweisen: die „Dunkle Nacht“ (Sämtliche Werke II) als Kommentar zur Hymne „En una noche obscura“ und die „Lebendige Liebesflamme“ (Sämtliche Werke III) als Kommentar zur Hymne „O llama de amor viva“, und die Hymnen selber in Urtext und Übertragung (als ersten Druck der Theatinerdrucke)<sup>3</sup>. Um Johannes vom Kreuz zu begreifen, muß man seine Lehrschriften beständig in das unformulierte Leben seiner Hymnen auflösen. Erst aus dem Mitschwingen mit Klang und Rhythmus ihrer Unübersetzbarkeit gewinnt man eine schwache Ahnung von dem, was die seltsame Scholastik seiner Stufenlehre eigentlich meint. Der Mystiker

<sup>1</sup> Georg Wünsch, *Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther*. (78 S.) Gotha 1924, F. A. Perthes. M 150 (Bücherei der Christlichen Welt, Nr. 4.)

<sup>2</sup> Josef Engert in „Hochland“ 21 I (1923/24) 502 ff. 638 ff. Jos. Wittig ebd. 420 ff. Vom Verf. siehe diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 350 ff.; 107 (1923/24 II) 348 f.

<sup>3</sup> St. Johannes vom Kreuz, *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von P. Aloysius ab Immac. Conceptione und P. Ambrosius a St. Theresia O. Carm. II. Band: *Dunkle Nacht*. (186 S.) M 450; III. Band: *Lebendige Liebesflamme*. (140 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. St. Johannes vom Kreuz, *Gedichte*. Herausgegeben von Ludw. Burchard. (60 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 3.— und höher.



stammelt nur, was er erlebt, und empfindet sein Stammeln eher als Verfälschung denn als Offenbarung dieses Lebendigen. Johannes vom Kreuz hat das unübertrefflich gesungen in der Hymne „El sumo saber“. „Saber no sabiendo“, „Wissen in Unwissen“, wie er es, in Wiedergeburt der Paradoxien des Areopagiten, ausdrückt, das ist die eigentliche „mystische Lehre“, nicht jene Verkrustung und Verschalung, als welche alle subtilen Stufenlehren und Anweisungen doch letztlich sich darstellen. Der Mystiker ist Autorität allein im unmittelbaren Ausdruck seiner Erlebnisse, nicht aber in der schulmäßigen Lehre, in die er sie nachträglich formt. Und selbst dieser unmittelbare Ausdruck der Erlebnisse unterliegt, gerade aus dem Bewußtsein der Mystiker von der Relativität, ja Unzulänglichkeit und Zufälligkeit ihrer Ausdrücke, einer psychologischen, nicht mathematisch-grammatischen Deutung. Wenn es schon überall sonst verfehlt ist, eine Schrift ganz von der Psychologie ihres Schreibers abzulösen und sie sozusagen als „Gebilde metaphysischer Ordnung“ zu behandeln, so wird es geradezu verhängnisvoll gegenüber Schriften der Mystiker. Man muß eine musikalische Seele haben, d. h. eine Seele, die alle „Inhalte“ als „Schwingungen“ zu verspüren vermag, um sie zu verstehen. So ist denn auch der eigentliche Johannes vom Kreuz allein in den Hymnen gegeben, und vorab in den Hymnen, in denen das „Inhaltliche“ zu einem Minimum sich verflüchtigt. „La eterna fuente“ sagt in einer Strophe mehr als alle Abhandlungen. „Aunque es de noche“, „Obgleich bei Nacht“ —, aus diesem Refrain dunkelt das ganze Geheimnis der Mystik, ihre Finsternis als Licht, ihr Geheimnis als Lösung, ihr Tod als Leben. Das Motiv der bekanntesten Hymne „En una noche obscura“ ist dieser Hymne gegenüber eigentlich schon Paraphrase, schon entfernter vom lebendigen Herzschlag des Erlebnisses.

„Aunque es de noche“, — wenn wir diesen Klang hören, verstehen wir die seelische Nähe von Eschatologismus und Mystik, und es ist kein Zufall mehr, wenn die Nacht-Licht-, Tod-Auferstehungs-, Nein-Ja-Dialektik Barths und die Nacht-Mystik der Mystiker sich berühren. Gewiß kennen die Mystiker nicht bloß eine „Einkehr“ in das „Allein“ Gottes, sondern auch, gerade weil Gott der Urquell der Geschöpfe ist, eine wahre „Auskehr“ in die Geschöpfe. Vor allem Ruysbroeck spricht, wie P. Willibrord Verkade in der Vorrede zu seiner liebevoll ausgearbeiteten Übertragung des „Reiches der Geliebten“<sup>1</sup> es vorzüglich ausführt, mit einer gewissen Betonung vom „gemeinschaftlichen Menschen“. Das „Reich der Geliebten“ schließt mit dem Satz: „Der edle gemeinschaftliche Mensch ist das meist ähnliche Bild, denn der fließt aus mit allen Tugenden und gleicht darin Gott, der mit allen Gaben ausfließt. Und er bleibt in einem ewigen Genießen und ist eins mit Gott über alle Gaben. Das ist ein erleuchteter gemeinschaftlicher Mensch in aller Edelheit.“ Aber man muß doch beachten, daß diese „Gemeinschaftlichkeit“ wesentlich jenseits des Geschöpflichen bleibt. Es ist ein „Ausfließen“ mit Gott, also eine Höchsteigerung der Einheit mit Gott über allem Geschöpflichen. Es ist nicht so sehr eine „Gemeinschaft“ mit Menschen, um in dieser Gemeinschaft Gott weiter und umfänglicher zu umfassen, sondern ein tieferes Eindringen in Gott bis

<sup>1</sup> Jan van Ruysbroeck, Das Reich der Geliebten. Erstmals aus dem Altlämischen von Willibrord Verkade O. S. B. Mainz 1925.



zu jener Tiefe, in der Er zu den Geschöpfen ausfließt. Es ist ein Erkennen und Umfassen der Geschöpfe in ihren „ewigen Ideen in Gott“, d. h. jene *cognitio matutina*, das „Erkennen der Dinge in Gott“, im Gegensatz zur *cognitio vespertina*, dem „Erkennen Gottes in den Dingen“, das am Eingang der Mystik stehend ihre ganze Geschichte durchzieht und nur die Ausdrucksweise ändert. Die Einheit von Genießen und Wirken, auf die Ruysbroeck im Gegensatz zur falschen Mystik seiner Zeit drängt, ist demnach eine Einheit innerhalb des bleibenden Entzücktseins in Gott: „So wird der gemeinschaftliche Mensch in dem Obersten seines Geistes wohnen zwischen dem Wesen und den Kräften, d. h. zwischen Genießen und Wirken, indem er allzeit wesensgemäß Gott anhangt, zerfließen im Genießen und entsinken in seinem Nichts, d. h. in der Dunkelheit der Gottheit“ (Ruysbroeck-Verfäde 128). Mit andern Worten: das „*aunque es de noche*“ Johannes' vom Kreuz bleibt.

Mystik, soweit sie nicht in schlichter, einfältiger Vergegenwärtigung und Verpersönlichung des gegenwärtigen und persönlichen und menschengewordenen Gottes besteht, hängt, ähnlich wie die eschatologische Religiosität, an der „Nacht“ des „Nicht“ des Geschöpflich. Dies ihr innerstes Problem, kraft dessen sie immer in der Gefahr einer Auflösung von Menschwerdung und Kirche schwebt, ist in zwei weiteren Büchern spürbar, die, so verschieden sie voneinander sind, doch hierher gehören: Robert Linhardts gründliche und aufschlußreiche Studie „Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux“<sup>1</sup> und Joseph Wittigs Buch „Die Kirche im Waldwinkel“<sup>2</sup>. Linhardts Verdienst ist es, die ungelöste Antinomie zwischen (areopagitischer) Gottesmystik und Christusmystik bei Bernhard gesehen zu haben, wenngleich er dieses eigentliche Bernhardproblem dann doch wieder durch eine allzu vollständige Darlegung der Dogmatik Bernhards etwas verhüllt. Joseph Wittig aber zeigt an der lebendigen Gegenwart seines eigenen religiösen Lebens, wie nah sich Menschwerdungsmystik und Gott-Nacht-Mystik berühren. Es ist wohl kein Zufall, daß seine Geschichten zwischen dem Motiv der „unsichtbaren Kirche der Liebe“ (in der ersten Geschichte) und dem der „Endzeit“ (in der letzten Geschichte) eingelagert sind: „Wir müssen den eschatologischen Charakter aller gegenwärtigen Ereignisse, all unserer gegenwärtigen Handlungen und Unterlassungen erkennen, d. h. wir müssen alles eschatologisch tun und beurteilen“ (291). Hört man fein in die Untertöne des Buches hinein, so wird es klar: die fast frauenzarte Jesusmystik, das Zurückschauern vor einer allzu „juridischen“ Kirche, das Betonen des „Allein“ Gottes, all das ist im Grunde eins: Auflösung des Diesseits ins Jenseits, — also letztlich Mystik der „Nacht“.

Noch schärfer als die Mystik scheint kultische Frömmigkeit dem Eschatologismus entgegengesetzt zu sein. Kultische Frömmigkeit heiligt das Sichtbare, ja hat geradezu das Heilige im Sichtbaren. Für eschatologische Frömmigkeit aber ist das Sichtbare todbestimmt, daß in seinem Tod das Unsichtbare herrsche. So erscheinen denn zwei neuere Schriften, die die Richtung kultischer Frömmigkeit bis zum Äußersten steigern, dem ersten Anblick als reiner

<sup>1</sup> Robert Linhardt, Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux. (VII u. 247 S.) München 1924, Verlag Natur und Kultur.

<sup>2</sup> Josef Wittig, Die Kirche im Waldwinkel. (292 S.) Rempten 1924, Kösel-Pustet, M 3.—; geb. 3.80



Gegenpol des Schrifttums Barths, ich meine Arseniews „Ostkirche und Mystik“ und das von Adams, Hasenkamp u. a. herausgegebene Jahrbuch „Das Siegel“<sup>1</sup>. Beide stellen sich auch in scharfen Gegensatz zu persönlicher Mystik und persönlicher Frömmigkeit überhaupt. Für beide ist Mittelalter selber schon, vor aller Reformation, ein Abfall vom Geist der Kirche und darum (weil das Leben mit der Kirche = Verklärung) eine Zeit der Verdüsterung (vgl. Arseniew 48 ff. mit Siegel 137, 181 u. a.). Das Jahrbuch „Das Siegel“ überträgt diese schweren Einseitigkeiten dann auch noch auf eine Theorie geistlicher Dichtung, vor der nur mehr „liturgische Dichtung“ Gnade findet, für die Pindar, Hölderlin und Hasenkamp die Repräsentanten sind. Dieser Theorie, die völlig vergiftet, wie die eigentliche liturgische Dichtung der Psalmen und Cantica des Offiziums so gut wie alle Dichtungsformen in sich birgt, also innerst feind ist der Vergözung einer einzigen Form, entspricht dann auch leider die im „Siegel“ gebotene Dichtung, der, mit Ausnahme mancher Übertragungen Thomas Michels', dessen echter Benediktinergeist stärker ist als der Einfluß Hasenkamps, innere Melodie so gut wie ganz abgeht. Ph. Funks Worte hierüber (in der letzten Dezembernummer der Liter. Beilage des Bayr. Kuriers) sind scharf, aber man wird ihnen die Wahrheit nicht absprechen können.

Diese Beobachtungen über ausgesprochene Feindschaft gegen alles persönliche Leben und Erleben führen uns nun doch, trotz ersten andern Anscheins, zur Feststellung eines letzten eschatologischen Grundzuges dieser Art kultischer Frömmigkeit. Arseniew stellt die Unveränderlichkeit des Kultes in der orthodoxen Kirche dem Primat der katholischen Kirche gegenüber. Mit Recht: denn wie die katholische Kirche durch ihr unfehlbares Lehramt Dauer und Einheit hat, so die orthodoxe Kirche durch ihre unveränderliche Liturgie. Der tiefere Grund dafür aber ist, wie ebenfalls Arseniew darlegt, der „eschatologisch gefinnte Realismus“ der Ostkirche. Das Leben dieser Welt hat bereits aufgehört, das Leben der Auferstehung bereits begonnen. Darum haben Faktoren geschöpflichen Lebens, wie Organisation und Autorität, nichts mehr zu bedeuten. Alles Geschöpfliche ist bereits verschlungen in Gott. Gottes Verklärung ist alles allein. Das Geschöpfliche ist nur Materie des beständigen größeren Absterbens. Man muß hier Schellers tiefe Studien über östliche Frömmigkeit und noch besser Dostojewskis „Brüder Karamasoff“ und „Idiot“ dazu nehmen, um den wahren Sinn der Studie Arseniews zu verstehen. Seine kultische Frömmigkeit ist im Grunde nur andere Sprache des Eschatologismus. Sein Klang des Wortes „Auferstehung“ ist im Grunde nur Wiederklang von Barths „Auferstehung“. Denn die „Sichtbarkeit“ seines Kultus ist, kraft der orthodoxen Idee von der restlosen Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Liturgischen, eben nicht geschöpfliche Sichtbarkeit, sondern ein Göttliches selbst. Liturgie ist Gott. Das ist dann auch, wenn auch nicht mit den extremen Folgerungen Arseniews, wenn auch nicht letztlich bewußt, der Geist des „Siegels“. Die Auslöschung alles Persönlichen aus Gebetsleben und Dichtung, wie die beiden Aufsätze von Alfons Adams und Paul Adams

<sup>1</sup> N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik. (Aus der Welt christl. Frömmigkeit, Nr. 8.) (X u. 118 S.) München 1924, Ernst Reinhardt. M 2.50. — Das Siegel, Ein Jahrbuch katholischen Lebens. (199 S.) Leipzig 1924, Vier-Quellen-Verlag. M 4.50



es fordern, schließt eben letztlich das obige Verschwimmen von Gott selbst mit dem Kultischen ein. Dieses Kultische wird darum als ein schlechthin unbeweglich und unveränderlich Ewiges angesehen, weil es irgendwie das Göttliche ist. Vielfalt und Bewegung des Geschöpflichen sind ausgelöscht in das Ewigkeitsschweigen Gottes. Mit andern Worten: diese kultische Frömmigkeit besagt trotz ihres Anathems gegen unsichtbare Religion und Mystik doch letztlich dasselbe wie sie: Untergang der Schöpfung in den Schöpfer, d. h. was Barth usw. „Ende aller Dinge“ nennen und die Mystik „Nacht“.

Es ist darum bedauerlich für die gesunde liturgische Bewegung, daß Thomas Michels (Liter. Beilage Nr. 10 der Köln. Volkszeitung 1924) und Athanasius Wintersig (Der Weg der Kirche, Regensburg 1925) nicht deutlicher ihren Standpunkt gegenüber Arseniews ausgesprochen haben, so sehr es von echtem Weitblick zeugte, daß Vertreter römischer Liturgie orientalischer Liturgie die Hand reichten und so den innern Lebensreichtum und die innere Lebensvielfalt von Liturgie bezeugten. Das Bedenkliche ist, daß auch eine Schrift, die sich sonst von Übertreibungen freihält, und auch für die Liturgie die unverminderte Spannungseinheit von Gemeinschaft und Einzelseele gewahrt wissen will, ich meine die Studie Maria Guerth's „Das Heilige in der katholischen Liturgie“<sup>1</sup>, trotzdem, freilich von Ottoschen Ideen aus, die Liturgie geradezu als das Phänomenon des „Heiligen“ darstellt, also an Stelle dogmatisch-positiver Begründung philosophische, oder besser, psychologische Notwendigkeit setzt, so daß man den Eindruck gewinnt, Maria Guerth ersetze Ottos „Kontrastharmonie“ durch die Liturgie. Aber sie schreibt einen Satz, der die beste Kritik einer Eschatologisierung der liturgischen Bewegung ist: „Nirgends wird ... das Verbundensein mit einer großen übersinnlichen Gemeinschaft und das Versenken der Einzelseele in Gott so überzeugend klar, wie in den Gottesdiensten der Benediktiner in Beuron. Hier spricht aus jedem Antlitz dieser Mönche: Wir und Gott, und dann auch wieder: Gott und die Seele“ (43). Im echten Benediktinertum liegt in der Tat die beste Sicherung der liturgischen Bewegung gegen jenen Eschatologismus, der ihr von modernen Elementen her zu drohen scheint. Das zeigt sich nicht zuletzt an den maßvollen und abgereiften Aufsätzen, in denen Abt Ildefons Herwegen über liturgische Bewegung spricht<sup>2</sup>, wenngleich in die etwas starke Festlegung auf „altchristlich-antike Form“ (147) ein Hauch von jener typisch orthodoxen Verewigung der Liturgie einzuwehen scheint. Es wird eben die liturgische Bewegung nur dann ihre große Erneuerungsaufgabe wirklich zu allgemeinem Segen durchführen, wenn sie in ihrem Auszug aus den Klöstern St. Benedikts nicht das Wichtigste vergißt: den herzlichen, schlichten Familiensinn der „Familia“ des heiligen Patriarchen, der immer am kräftigsten aller Erstarrung in unpersönliche Form und aller Flucht aus echtem Menschenleben wehrt. Nicht die eiskalten Formkünste Hasenkamps und die Objektphilosophien und Objektästhetiken seiner Freunde, sondern die tiefe Innerlichkeit, in der Liturgie in

<sup>1</sup> Maria Guerth, Das Heilige in der katholischen Liturgie. (55 S.) Mainz 1924, Matthias Grünewald-Verlag.

<sup>2</sup> Dr. Ildefons Herwegen, Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze (Der katholische Gedanke, Nr. 8.) (160 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 2.10



den Herzen echter Söhne des hl. Benedikt Leben ist, wird neues, echtes Leben zünden. Denn Liturgie will und kann schließlich nichts anderes sein als die „Erscheinung der Menschlichkeit und Liebenswürdigkeit Gottes unseres Heilandes“, Licht Gottes, der die Liebe ist, und zwar die „Lebenliebende“ Liebe, wie die Weisheitsbücher sagen, nicht Liebe, die Leben in „Nacht“ auflöst oder in toten „Typus“ entlebendigt. Liturgische Bewegung wird in dem Maße Eschatologismus, als sie sich von der herzlichen, echt menschlichen Einfachheit des Geistes der Söhne des hl. Benedikt entfernt.

Ein gleiches dürfte zu sagen sein über die Form, in der Newman'sche Frömmigkeit in gewissen Kreisen immer und immer wieder dargestellt wird. Gewiß geht ein herber, fast weltabweisender Zug durch das Seelenleben des großen Kardinals, und die ganze, warme Fülle katholischen Andachtslebens scheint bei ihm auf das strenge *solus cum Solo* eingengt. Studiert man die Gesichtszüge der vielen Bilder, die wir von ihm besitzen, besonders jener, die nun von sachverständiger Hand als kennzeichnende Auswahl herausgegeben sind<sup>1</sup>, so ist das einzig Gemeinsame unstreitig ein Zug fast gewaltsamen An-sich-haltens. Die Züge dieses Gesichtes ziehen an und gebieten zugleich unnahbare Distanz. Aber ein wirklich liebevolles Studium des Andachtslebens des Kardinals, wie es die nunmehrige Gesamtausgabe der „*Meditations and Devotions*“<sup>2</sup> gestattet, zeigt doch das Gegenteil von dem Bild, das Matth. Laros und sein Kreis wahr haben wollen. Warme Marienverehrung und innige Heiligenverehrung haben ihren unbestreitbaren Platz in seiner Seele, und es ist darum unbegreiflich, wie Laros-Zimmer in ihrem Auswahlband „*Predigten der katholischen Zeit*“<sup>3</sup> die wichtigen zwei Marienpredigten aus den „*Discourses to mixed congregations*“ haben fortlassen können. Diese Auslassung sowie das Fehlen der drei letzten Predigten der „*Sermons on various occasions*“, die beide durch den von Laros in der Vorrede angegebenen Grund nicht gerechtfertigt erscheinen (denn sie gehören nicht zu den Predigten über Glaubensphilosophie), bedeuten einen zu schweren Fehler, als daß man der Ausgabe den Vorwurf ersparen könnte, Newman's katholische Frömmigkeit in einseitigem Licht zu bieten. Dazu kommt dann die betonte Art, in der Laros im Vorwort Newman für sein altes „*Katakombenchristentum*“ in Anspruch nimmt und peinlich gesteigert von „*blutigem, sittlichem Ernst*“ redet. Das heißt, im Lichte der wahren Seelenentwicklung Newman's, nichts anderes, als dasjenige, wogegen er angekämpft hat, zu seiner Tugend zu machen. Die Briefe der Jugendzeit zwischen Mutter und Sohn, die Entwicklungslinie von dem starken Rigorismus der anglikanischen Zeit zur immer stärkeren, lächelnden inneren Freiheit der katholischen Tage, die intimen Briefe zwischen Ambrose St. John und andern Freunden und ihm, all das zeigt zur Genüge, daß wohl eine Anlage, wie Laros sie als alleinige hinzeichnet, bei ihm vorhanden war, daß Newman sie aber, mit echt christlichem Instinkt, immer mehr zum wahren Geist der Berg-

<sup>1</sup> John Henry Newman, Portraits. London 1924.

<sup>2</sup> J. H. Cardinal Newman, Betrachtungen und Gebete, übertragen von Maria Knoepfeler (Newman, Ges. Werke, II.). (386 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 8.—

<sup>3</sup> J. H. Cardinal Newman, Predigten der katholischen Zeit, übertragen von Franz Zimmer (Newman, Ausgewählte Werke, VI.). (XVI u. 384 S.) Mainz 1924, Matthias Grünewald-Verlag. M 8.50



predigt, zum Geist des  $\mu\eta$   $\mu\epsilon\pi\iota\upsilon\nu\alpha\tau\epsilon$  des blühenden Feldgrases und der zwitschernden Vögel überwunden hat. Darum ist er auch nicht, wie Laros vorab in Anm. 10 wieder insinuiert, der tragische Reformator, der sich kühn vorwagt und dann wieder ängstlich sich zurückzieht, nicht so sehr aus kindlicher Demut als aus Angst. Es muß einmal mit aller Deutlichkeit gesagt werden: diese Art, Newman zu zeichnen, ist Versündigung an Newman. Es lebt in ihm die ganze Gewalt des Problematikers, aber ebenso lebt in ihm die echte Demut des Problematikers, der sich nicht aus Angst, sondern aus innerem Wissen über die Unzulänglichkeit alles persönlichen Forschens in Ehrfurcht der Tradition beugt. Die tiefe, durchgeistigte Vornehmheit dieses echten Engländers ist wirklich nicht mit den Maßen kontinentaler Art des Geisteskampfes zu messen.

Leider ist auch die Übertragung der Predigten einen Weg gegangen, der bei allen andern Schriftstellern vielleicht zur Not angehen mag, niemals aber bei einem Newman. Zimmer hat fast durchgehends die Satzkonstruktionen Newmans aufgelöst und vielfach nicht wörtlich, sondern paraphrasierend übertragen. Von den hierdurch entstandenen, zum Teil schwerwiegenden Trübungen seien nur einige hervorgehoben. S. 1 heißt es bei Zimmer: "... daß das Gewissen seine Orientierung verliert und die Seele unter seiner Führung ihr ewiges Ziel nur indirekt und auf Umwegen erreicht." Die wörtliche Übertragung lautet: "... daß das Gewissen seinen Weg verliert und die Seele auf ihrer Reise himmelwärts nur indirekt und auf Umwegen führt." S. 2 heißt es bei Zimmer: "Versteht mich wohl, meine Brüder, ich rede nicht von geheimnisvollen und schwer verständlichen, noch auch von bedeutungslosen Dingen, sondern von solchen, die leicht faßlich usw." Der Satz, so wie er hier steht, muß als Zusammenhang mit dem Früheren aufgefaßt werden. In Wirklichkeit ist er aber Einleitung zu etwas Neuem und lautet wörtlich: "Hört an, geliebte Brüder, ich will euch etwas sagen, was für euch gar nicht neuartig, gar nicht schwer verständlich usw." Newman spricht in Birmingham vom Grubenleben!

Folgenschwerer sind die Trübungen am Eingang der Predigt „Mysteries of Nature and of Grace“. Hier heißt zunächst das einleitende „a great paradox“, womit Newman seine Theorie der für Gottesglauben und Kirchenglauben gemeinsamen „first principles“ bezeichnet, nicht „ganz und gar widersinnig“, sondern „eine große Wunderlichkeit“, oder ähnlich. Ebenso bezieht sich der folgende Schlußsatz, den Zimmer mit „wie sie sich auch in der Geschichte des religiösen Lebens in unserem Lande bestätigt“, überträgt, nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft und heißt wörtlich: „(eine große Wunderlichkeit,) die ich trotzdem als wahr betrachte und die wahrscheinlich immer mehr eure Zustimmung finden wird (Zimmer übersetzt hier: „die auch euch ihren Wahrheitsgehalt immer mehr offenbart“) ... und wahrscheinlich in der religiösen Geschichte dieses Landes sich bestätigen wird, je mehr die Zeit voranschreitet“ (diesen letzten Beisatz läßt Zimmer aus). In den weiteren Sätzen vergrößert die Übertragung die vorsichtig tastende Art Newmans. Zimmer schreibt: „daß der Beweis für die eine Wahrheit fast zugleich ein Beweis für die andere ist, daß die Einwendungen, die man gegen die eine machen kann, im Grunde dieselben sind, die sich auch gegen die andere vorbringen lassen“. Wörtlich aber heißt es: „daß der Beweis für die eine Wahrheit ähnlich ist dem Beweis für die andere Wahrheit, und daß die Einwendungen ... ähnlich sind den Einwendungen gegen die andere Wahrheit“. Wohin solche scheinbar unwichtige Trübungen schließlich führen, zeigt die Übertragung des nun folgenden Satzes, der das psychologisch unsagbar feine Gewebe der Newmanschen first principles-Lehre, die sich also auf die inneren Einstellungen, nicht auf das rein in sich schwebende Beweisgebäude bezieht, in ein solches Beweisgebäude mißversteht und damit an dem eigent-



lichen Gedanken Newmans zum mindesten vorübergeht. Ich stelle Zimmer und die wörtliche Übertragung einander gegenüber.

Zimmer (143 f.):

„Und ich bin der Ansicht, wenn einmal ein Mensch die große Wahrheit vom Dasein Gottes in ihrer wahren Bedeutung und ihrer ganzen Tragweite erfaßt hat, dann wird er in dem Glauben an die katholische Kirche als Gottes Gesandte und Prophetin die natürliche Ergänzung seines Gottesglaubens erkennen, und er wird die Einwände, die gegen letztere Wahrheit erhoben werden können, ebenso zurückweisen, wie die Einwände gegen erstere, vorausgesetzt, daß keine persönlichen Umstände, wie unverschuldete Unwissenheit und dergleichen, hemmend wirken. Andererseits bin ich unter derselben Voraussetzung der Ansicht, wenn ein Mensch nicht an die Kirche glaubt, dann liegt vom Standpunkt der Vernunft aus kein Grund vor, warum er nicht auch am Dasein Gottes zweifeln sollte.“

Wörtlich:

„Und ich erwäge: Wenn ein Mensch ein lebenswirkliches Erfassen (a real hold) der großen Wahrheit, daß es einen Gott gibt, in ihrer wahren Meinung und Tragweite hat, dann (vorausgesetzt, es sei kein störender Einfluß da, keine Besonderheiten in seinen näheren Umständen, keine willentliche Unwissenheit oder dergleichen) wird er ohne Anstrengung vorangetragen werden, wie in natürlicher Fortsetzung dieses Glaubens, auch zu glauben an die katholische Kirche als Gottes Botin und Prophet, hinweggehend, weil wertlos, über die Einwände, die gegen die letzte Wahrheit sich vorbringen lassen, wie er hinweggeht über die Einwände, die gegen die erste vorbringbar sind. Und ich erwäge, auf der andern Seite: Wenn ein Mensch nicht an die Kirche glaubt, dann (wenn wir dieselben zufälligen Hindernisse wie eben außer Betracht ziehen) ist nichts in

seiner Vernunft, das ihn schützen könnte vor Zweifel am Dasein Gottes.“

Es ist gewiß begrüßenswert, daß Laros nun den „homo religiosus“ in Newman in den Vordergrund stellt. Aber eine Newman-Frömmigkeit, die eine Art pascalschen Radikalismus in Newman sehen will, rückt den großen Kardinal nur als „ein“ Glied in das Gebilde eschatologischer Religiosität, welche die Echtheit christlicher Religiosität bedroht. Nicht leidenschaftlicher Radikalismus, sondern schlichte Demut und demütige Herzlichkeit sind der Geist der Kirche und jener Geist, der im Abgereiftesten Newmans lebendig ist. Gerade die „Meditations and Devotions“ können zeigen, wie sehr die scheinbar ganz individuelle Frömmigkeit Newmans im Leben der Kirche tief und warm eingebettet ruht.

Unendlickeits-Frömmigkeit. — Der „Radikalismus“, der mit einer Art Gesetzmäßigkeit immer in Zeiten allgemeiner Erschütterung auftritt, hat als Grunderlebnis das Versagen aller Diesseitigkeit vor den ehernen Forderungen des Jenseits. Für die Zeit der Auflösung der Antike erschien Gott selbst als Inbegriff der „ewigen Wahrheiten“, so daß alle Wissenschaft notwendig zu einer mystischen Abkehr von den wirklichen Dingen ward, zur ekstatischen Kontemplation. Wissen ist Vergottetsein und umgekehrt. Für die Zeit der Auflösung des Mittelalters erhob sich im Grunderlebnis der Reformatoren Gottes Heiligkeit als formales Gesetz von Menschenheiligkeit, so daß alles Leben mit Gott zuerst völliges Zerbrechen an dieser unmöglichen Forderung bedeutete und dann in diesem Zerbrechen und Verzweifeln das „Überdecktwerden“ von Gottes eigener Heiligkeit: Gottes Heiligkeit „alles allein“. Sittlichkeit ist Gott-sein und umgekehrt. Von hier aus ist ein Doppeltes begreiflich.



Erstens der betonte Individualismus dieses religiösen Radikalismus. Es zerbricht ihm eben aller Wert und alle Heiligkeit der wirklichen Welt an der Forderung Gottes, und es bleibt nur das „Gott allein“ in der innersten Tiefe der Innerlichkeit. Dieser betonte Individualismus ist aber zweitens nicht eine Betonung des seienden Ich, sondern Betonung des seinslosen „Collens“, das als ideale, göttliche Norm dieses Ich in ihm nur aufblitzt. Es ist ein Individualismus des ständigen Strebens ins Unendliche, weil das Collensziel eben Gott ist.

Diese letzte Form eschatologischer Frömmigkeit sucht man hie und da gern schon bei Nikolaus von Kues nachzuweisen. Und in der Tat bietet seine Formulierung der Schöpfung als der „explicatio“, der „Entfaltung“ dessen, was in Gott „complicatio“, „Einheit“ ist, gewisse Anhaltspunkte. An Stelle der Thomasformulierung vom „Urbild der Schöpfung im Schöpfer“ tritt leicht die Formulierung vom „Schöpfer als Urbild der Schöpfung“. Aber Nikolaus von Kues bannet das spätere Unendlichkeitsethos der Renaissance und des deutschen Idealismus doch noch in die Grenzen scholastischer Besonnenheit. Joseph Ranft<sup>1</sup> hat sich hier durch weitere Ergänzung der Untersuchungen Uebingers u. a. ein wahres Verdienst erworben. Klar und unzweideutig jedoch liegt der hier gemeinte „Eschatologismus“ bei jenem eigentümlichen Protestantismus des Kreises der „Christlichen Welt“, in dem Lutheromotive mit den Motiven des deutschen Idealismus sich einen. Martin Rade in seiner „Glaubenslehre“, von der der erste Band erschienen ist<sup>2</sup>, beseitigt folgerichtig alle Lehre von „Gott in sich“ und kennt nur den „ökonomischen“ Gott, d. h. Gott als das Ewig-Alleinschaffende in der ewigen allein-empfangenden Welt, Gott als das Geschöpfungswollen und Geschöpfswollen und Geschöpfungswirken (143 ff.). Zu demselben Standpunkt kommt Karl Bornhausen<sup>3</sup> vom deutschen Idealismus her: „Gott . . ., das Namenlose, das als moralisches Gesetz in der Seele auftritt, und zwar als etwas, das schlechterdings nicht vom Menschen stammt oder von ihm geschaffen ist. Vielmehr ist der Mensch durch dieses Namenlose des sittlichen Befehls, durch die Autorität des Guten, durch Gott geschaffen“ (13 f.). Aber auch in katholischer Mentalität finden sich Einschlüsse davon. Und, wenn wir uns nicht täuschen, ist jene Bewegung, die früher und teilweise auch noch jetzt die Gottesbeweise aus dem Sein der Welt durch andere, die dem Wertgedanken entlehnt sind, ersetzt wissen will, im Grunde vom Eschatologismus, wie wir ihn eben zeichneten, zum mindesten mitbeeinflusst. Das zeigt sich, wie wir früher nachwiesen, nicht wenig an der Art, wie Johannes Hessen die badische Kantische Schule benutzte. Hier verschwimmen die „ewigen Wahrheiten“ bzw. „ewigen Werte“ unmerklich mit Gott, und folgerichtig wird Gott selbst zu direktem Maß und direkter Norm des Geschöpfunglichen. Aber auch Arnold Rademachers Versuch einer neuen Form von Gottesbegründung: „Gottsehn sucht der Seele“<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Jos. Ranft, Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Kues. Würzburg 1924.

<sup>2</sup> Martin Rade, Glaubenslehre. Erster Band: Von Gott. (XII u. 182 S.) (Bücherei der Christlichen Welt, Nr. 1.) Gotha 1924, F. A. Perthes. M 3.50

<sup>3</sup> Karl Bornhausen, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus. (VI u. 38 S.) (Bücherei der Christlichen Welt, Nr. 3.) Gotha 1924, F. A. Perthes. M 1.—

<sup>4</sup> Arnold Rademacher, Gottsehn sucht der Seele. Zweite Auflage. (Der katholische Gedanke, Nr. 1.) (144 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 1.80; geb. 2.30



entgeht nicht ganz dieser Gefahr. Geiß betreibt sich Rademacher in der neuen Auflage mehr als in der ersten in die Richtung des implicit-explicit Kleutgen-Newmans (vgl. z. B. 11 ff., 19—27, 38 ff.). Aber es bleibt doch für ihn der „Gottesbeweis“ in der früheren Seins-Form so etwas wie eine Form seelischer Ankränkelung und Zeichen einer düsteren, kritischen Anlage. Und, wenn man tiefer sieht, ist es nicht so sehr die Beweisform als solche, über die er dieses Urteil fällt. Denn er selber faßt ja seinen neuen Weg in ausgesprochene Beweisform (38 u. a.). Es ist vielmehr ein gewisses Mißtrauen gegen den Seinsweg dieser Beweisform, dem er seinen Strebeweg gegenüberstellt: Gott als das Ideal der Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit, und dieses Unendlichkeitsideal als das Ideal, nach dem das innerste Verlangen der Seele geht und das sie darum in diesem Verlangen und durch dieses Verlangen als wirklich daseiend innerlich erweist.

Damit aber erhebt sich die Frage: Ist Gott das formale Ideal des Menschen? Vom Seins-Standpunkt der alten Gottesbegründung ist die Antwort leicht: jedes Geschöpf hat in seinem eigenen Gosein sein eigenes formales Ideal; insofern aber das Geschöpf wesenhaft „Werden“ ist, ruht es in diesem Werden wesenhaft in Gott als dem reinen „Ist“; Gott ist demnach derjenige, „in“ dem Gosein-Dasein des Geschöpfes ruht, aber er ist nicht derjenige, „der“ Gosein-Dasein des Geschöpfes ist. Demnach ruht das „Ideal“ des Geschöpfes wohl „in“ Gott, aber Gott ist nicht das Ideal des Geschöpfes. Vom neuen Standpunkt des reinen „Strebens ins Unendliche“ wird eine solche Antwort schwer möglich sein, da Rademacher offenbar dieses „ins Unendliche“ nicht faßt als „Werden ohne Ende“, sondern als „Streben ins Unendliche Gottes“. Ist aber Gott das formale und unmittelbare Sinnziel des Menschen (nicht, wie die *causae-secundae*-Lehre des Aquinaten es faßt: das „letzte“ Sinnziel im Sinnziel der jeweiligen „forma“), dann ist schwer zu sehen, wie der eschatologische Radikalismus sich vermeiden läßt, der entweder den Menschen an Gott zerbrechen läßt, d. h. an der wesenhaften Unerfüllbarkeit des über ihm schwebenden Ideals, das Gott ist, — oder, wie die neuere Geistesgeschichte zeigt, die Gefahr des Umschlags in eine Humanisierung Gottes in sich trägt. So paradox es manchen scheinen mag: nur der alte Seins-Standpunkt der Hochscholastik, der im „Werden“, d. h. der Goseins-Daseins-Spannung des Geschöpflich den Ausgangspunkt der Gottesbegründung hat, schützt das Geschöpf vor Maßstäben, die nicht in seiner Wesenheit begründet sind und es darum zerreißen müssen.

Die gründlichste Überwindung des Eschatologismus auf allen Gebieten ist die *causae-secundae*-Lehre des Aquinaten, gerade weil sie den ewig fruchtbaren Keim alles geistesgeschichtlichen Eschatologismus, die platonisch-augustinische Entwertung von Eigenwirklichkeit und Eigengesetz des Geschöpflich, ausräumt. Gott rein vom „Sollen“ oder „Wert“ her begründen schließt eben bereits ein Mißtrauen gegen die schlicht bestehende Wirklichkeit ein. Wenn also aus dieser Begründungsart, wie die Geschichte der Reformation zeigt, schließlich eine Religiosität folgt, die in der äußersten Selbstvernichtung Gott erlebt, so ist dieser resultierende eschatologistische Radikalismus nur die Entladung der bereits vorher lebendigen Seelenhaltung, so daß man fast sagen müßte: gerade das Widerstreben gegen den alten Seinsweg der Gottes-



begründung ist ein Zeichen der Erkrankung der Zeit, nämlich ihrer geheimen Abwendung vom Sein der Wirklichkeit.

Ist also „Eschatologismus“ schlechthin unchristlich und unkatholisch? Diese Frage einfach bejahen, hieße die gesamte Lehre der Kirchenväter und Ältesten und Mystiker über die unbedingte Wichtigkeit einer gewissen negativen Haltung zu Welt und Ich verdammen. Aber auf eines kommt es an: auf den Platz, den diese Lehre wesensgemäß einnimmt. Es muß in jedem echten Christenleben so etwas geben wie Vernichtetwerden in den Staub vor der Größe Gottes, wie restloses Eingeformtwerden des Individuums in objektive Zucht und Form, wie sittliche Unbeugsamkeit gegenüber der Majestät der sittlichen Forderung, wie Zermalmtsein vor dem Gottesglanz des Ideals. Aber dieses Negative darf und kann niemals das Erste und Ursprüngliche sein, sonst ist dieses Leben in seiner Tiefe vergiftet und verkrüppelt, und man braucht sich nicht zu wundern, wenn alle Äußerungen dieses Lebens nur Offenbarungen dieser dämonischen Tiefe sind. Es ist darum einfachhin verkehrt, wenn man protestantische Grundhaltung der Seele als Vertrauen bezeichnet und katholische als Gehorsam. Die Folge einer solchen Auffassung ist dann nur eine Erziehungsweise, die auf nichts anderes zielt als auf Zerschlagung aller Initiative und Fröhlichkeit und gesunden Selbstvertrauens, die so lange einseitig das Wort Zucht im Munde hat und Zucht ausatmet, bis sie im Jüngling den verzweifeltsten Rebellen hochgezüchtet hat. Wenn manche Erzieher wüßten, wie furchtbar sie zarte Kinderseelen durch ihre Zuchtmethode unheilbar verwüstet und in Sünde und Verbrechen geradezu hineingezwungen haben! Nein, der Wesensunterschied zwischen folgerichtig protestantischer und folgerichtig katholischer Seelenhaltung ist, daß in protestantischer Seelenhaltung das Vertrauen Umschlag der Selbstverzweiflung ist, während in katholischer Seelenhaltung das demütige, herzliche Vertrauen in Schöpfung und Schöpfer an erster Stelle steht und alle Zucht und Abtötung und Gehorsam und Sich-nichtig-wissen erst Zucht und Abtötung des vertrauenden Menschen sein kann. Darum trägt auch echt katholische Zucht und Sich-nichtig-wissen niemals das angespannte Gesicht des „Radikalen“, sondern die frohen Züge des Kindes, für das Zucht usw. letztlich gar nichts Negatives mehr bedeuten, sondern (gerade wegen des Vertrauens als Wurzel und Grundlage) vielmehr Hingabe des Vertrauens. Katholisches Sich-als-Nichts-wissen ist im tiefsten Grunde immer stärkeres Freiwerden zum liebenden Verströmen in Gott, und katholische Zucht ist tiefe Geborgenheit der Führung durch seine Vatersorge. Während im Eschatologismus das Negative der Weg zum Positiven ist, ist in katholischer Frömmigkeit alles Negative nur Entfaltung des ursprünglich Positiven. Der echte Katholik ist der Mensch, der seine Demut in ungestörtem kindlichen Vertrauen hat und übt.

## 2.

Aus dem Muttergrund dieses warmen, herzlichen Vertrauens blüht alle Farbenschönheit christlicher Religiosität. Das ist nirgends so spürbar wie in echt christlicher Dichtung. Kunst ist ja überhaupt die Sprache des tiefsten und innersten Lebens. Wir können darum das, was wir mit einer Religiosität des Vertrauens gegenüber einer eschatologischen Religiosität meinen, nicht anschaulicher machen als durch eine Kunst, die diesen Geist atmet.



Da sind zunächst Ruth Schaumanns „Glasbergkinder“ und „Knospengrund“<sup>1</sup>. Die „Glasbergkinder“, ein zart symbolisches Spiel vom Ringen der Jugendbewegung, enden mit den Worten Erwins:

Wir sind im Schnee ein Garten,  
Darin liegt Keim an Keim,  
Der leise Wurzeln schlägt.

und das Volk antwortet:

Wir werden seiner hüten,  
Bis daß er eigne Blüten  
Und endsam werthe Früchte trägt.

Was hier als Erziehungsprogramm ausklingt: das zarte, vertrauende Hüten als wahre Erziehung, und das lauschende, aufgelockerte Sichhinneigen als Haltung des Zöglings, diese Atmosphäre eines nazarethanischen „Ecce ancilla Domini, fiat mihi...“, ist dann das wunderbare Klingen, das den „Knospengrund“ durchweht. Der Titel sagt eigentlich schon alles: scheuer, keuscher Knospengrund für Gottes Licht und Tau:

Immer süßer, immer freier,  
O mein Herr, was willst Du geben?  
Unter einem zarten Schleier  
Seh ich Deine Engel schweben,  
Nur für eine fromme Feier  
Wolltest Du mein armes Leben  
Immer süßer, immer freier,  
O mein Herr, wie muß ich beben.

So geborgen darf ich liegen  
Auf der Liebe scheuen Knieen.  
Wie die sanften Alten fliegen,  
Wenn im Nest die Jungen schreien,

Kam Dein Gnaden und Besiegen,  
Kamst du selbst vor all mein Fliehen,  
Bis sich meine Schläfen biegen  
Zu der Liebe scheuen Knieen,

O nur leise, o nur stille,  
Daß das edle Glas nicht springe,  
Daß kein anderer als Dein Wille  
Mich in meinen Hafen bringe,  
Daß der Grund der Gottesdinge  
Immer rausche, immer quille.  
O nur leise, o nur stille,  
Daß er singt und ich ihn klinge. (99)

Das tiefe Schweigen, das lauschende Hingeneigtsein, das vertrauende Sichdurchströmenlassen von Gottes Liebe, das ist Lebensreichtum und Lebenswachstum ohne Lärm und ohne Gewaltfameit:

Lächeln von Deiner Güte  
Zu mir hernieder fällt,  
Singen aus Deiner Stille,  
Beten aus Deinem Grund. (104)

Und alle Vögel schweigen  
Jetzt in der Winterzeit,  
Sie sitzen auf den Zweigen  
Verfroren und verschneit  
Und sind doch nur ein Reifen  
Zu seltsamem Gesang. ...

Wird jede Nacht ein Danken,  
Wird jeder Tag ein Flehn,  
Wird alles Ruhen und Kranken  
Ein Sehnen und Auferstehen (107)

Dieser Stimmung öffnet sich Reichtum und Tiefe fremden Lebens: das eine Singen der Lebensbilder des ersten Teiles dieser Gedichte ist aus der Hingabestimmung der Gedichte des zweiten und dritten Teiles gewonnen. Die Welt enthüllt sich dem Auge demütigen Vertrauens.

<sup>1</sup> „Die Glasbergkinder.“ Ein Spiel von Ruth Schaumann. (54 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 1.— „Der Knospengrund.“ Gedichte von Ruth Schaumann. (140 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 3.50



Diese „Magdhaltung“, wie man sie nennen könnte, ist aber nicht etwas allein Frauliches. Das zeigt sich deutlich an der inneren Entwicklung Reinhard Johannes Sorges von dem ungeheuren Troß des „Jünglings“ (Dezember 1910) bis zu der ins Unsagbare hinschmelzenden Hingabe des ersten Stückes von „Metanoëite“ (1915). Martin Rockenbach hat das in seinem Sorge-Buch, das dem Leben meines lieben Freundes fleißig und feinempfindend nachgeht<sup>1</sup>, gut erkannt: „Magdtum ist geradezu die Formel für Sorge-Kunst, auch schon der heidnischen Epoche“ (185). Aber es fehlen seiner Darstellung doch in etwa die verborgenen Linien, die von den (unveröffentlichten) Versen im Frühling 1911 zu den Versen des Sommers 1911 gehen, wo im Mädchenzyklus der ganze furchtbare Kampf zwischen schaffender Leidenschaft und empfangendem Kindtum seinen ersten Höhepunkt hat. Man muß das zarte Frauenmotiv, das von der Mädchengestalt der Verse des Sommers 1911 zum Mädchen des „Bettler“ und von da zur Mirjam des „Guntwar“ und zu „Mutter der Himmel“ sich entfaltet, im Zusammenhang mit dem Ringen zwischen dem „aus hartem Felsen glühend ringst du rastloser Seel um Seele“ (31. März 1911) und dem „Engel in der Stille Feier neigen tief mich meinem schönsten Wesen zu“ (April 1911) betrachten, um die ganze Verschlungenheit dieses inneren Werdens zu verspüren. Von hier aus ist der Zwiespalt zwischen dem Apokalyptisch-Gewaltigen und dem hauchleisen mystischen Beten im „Gericht über Zarathustra“, und in dem neuerlich veröffentlichten „Sieg des Christos“<sup>2</sup> der Gegensatz zwischen der hinströmenden Liebe des ersten Teiles und der lodernden Dämonie des zweiten Teiles nur Fortführung der ursprünglichen Spaltung. Der titanische Niessche-Mensch in Sorge ist im Christen nicht tot. Er hat im glühenden Sendungsbewußtsein des „Guntwar“ und des Knaben im „Gericht über Zarathustra“ nur neue Gestalt. Ebenso aber ist das anwachsende schlichte Magdtum nicht so sehr etwas ganz Neues, sondern eher Auferstehung des Magdtums, wie es die Verse im Frühling 1911 durchatmet: „Deinen Atem möchte ich mit einem Kuß streifen“ (April 1911). Wenn nun trotzdem ganz offenbar der Ausklang dieses Lebens, das selber heilige Dichtung ist, eine Überwindung alles flackernd Subjektiven in das lautlose Schweigen der Objektivität darstellt, wenn sein letztes großes Werk, der „König David“, geradezu in die gemessene Majestät der Liturgie sich verschweigt, so kann der letzte Grund dieser Erscheinung kein anderer sein als das reisende Ruhen in Gott. Das ungestörte Vertrauen dieser Ruhe ermöglicht gleichzeitig die glühende Leidenschaft des Schaffenden und das stille Magdtum des Empfangenden. In der reinen Dankbarkeit, in der einst der Ringende die beruhigende Liebe der Frau empfing („Nannt' ich dich Mutter? Nanntest du mich Kind?“), rührte er bereits an Jhn, der nicht umsonst in der Menschwerdung aus Frauenherz und Frauenhänden sich uns bietet. Aber in Jhm, der Erfüllung und Jenseits der Einheit von Mann und Frau ist, wächst dann auch sein Mannestum zu jener Reise, wie sie die „Sprüche Methusalah des Alten“ in der „Mystischen Zwiesprache“<sup>3</sup> füllt:

<sup>1</sup> Martin Rockenbach, Reinhard Johannes Sorge. (277 S.) Leipzig 1922, Vier-Quellen-Verlag. M 4.—; geb. 7.—

<sup>2</sup> Reinh. Joh. Sorge, Der Sieg des Christos. (123 S.) Leipzig 1924, ebd. M 2.60; geb. 4.—

<sup>3</sup> Der s., Mystische Zwiesprache. (49 S.) Rempten 1922, Kösel-Pustet. M 1.60; geb. 2.60



Der Himmel ist mein Ruhm.  
Welt heißt das Bröckeln  
Von meiner Schuhe Sand.

Baum und Wasser, Berg und Stern  
Fühl ich innig ungebrochen;  
Denn sie sind in Gott dem Herrn  
Unablässig ausgesprochen.

Ich weiß nur, daß ich stieg und stieg.  
Und wie ich stieg, o Herr, in Deinem Bligen  
Zerschmettertest mein Bild.

Ich habe kaum geblutet in der Sonnen;  
Ich wurde immer heil,  
Wie eine Rebe heil am Stock,  
Der Mensch in Gott hat Heil. (44 f.)

Und wieder ist das Weltbild, das in dieser Seelenhaltung aufleuchtet, weder selbstgenugsames „Erdenparadies“ noch eine „Welt des Teufels“. Gott allein ist heilig, aber die Welt ist heilig in ihm:

Nur Gott ist rein.  
Und Sein Gesetz  
Hält reinen Rang.  
Nicht Sonn noch Stern  
Noch Licht noch Bahn  
Noch Mond noch Sang  
Rein ohne Ihn.

Doch Licht in Gott  
Und Sonn und Stern  
Und Mond und Bahn  
Und Weib und Sang  
In Gott bleibt rein,  
Wie sein Gesetz  
Den Rang ihm räumt.

Würzelchen und Bergmacht  
Verherrlicht Gott den Herrn,  
Sonne, die in Licht wacht,  
Tropfen, Blume, Stern.

Er steht zu mir,  
Ich blick auf Ihn,  
In Auge Aug  
Im Herzen Herz. (47 f.)

Aus solcher Seelenhaltung wächst dann auch wirklich echte „liturgische Dichtung“, wie die gewaltigen „Hymnen an die Kirche“ Gertrud Le Forts<sup>1</sup> sie bieten. In dieser genialen Jüngerin Ernst Troeltschs hat die Problemtiefe und Weltweite des Meisters den kühnen „Sprung“ getan, den Sprung aus kritischem Zagen in siegendes Vertrauen. Aus dem Erlebnis des furchtbaren Ringens heraus, wie es die Geisteswelt Troeltschs durchstürmt, muß man diese Hymnen hören, um zu verstehen, wie sehr hier übermächtige Objektivität aus persönlichem Ringen aufwuchtet. Darum ist auch der Muttergrund dieser Lebenswelt das echte „Vertrauen ins Geheimnis“. Gertrud Le Fort hat dieser alles entscheidenden Seelenhaltung wohl den Hymnus gesungen:

Mutter, ich lege mein Haupt in deine Hände: schütze mich vor dir!  
Denn furchtbar ist das Gesetz des Glaubens, das du aufrichtest.  
Fremd ist es in allen Fluren meines Blickes.  
Die Täler der Stunden und die Räume der Gestirne wissen nichts von ihm.  
Meine Füße gleiten an ihm ab wie an Halden von Eis,  
Und mein Geist zersplittert daran wie an gläsernen Felsen.  
Bist du gewiß, meine Mutter, daß nicht der Vöte des Abgrunds dich betrog?  
Oder daß Wildlinge aus der Engel Saal dich verhöhnten?  
Du heißt mich mein einziges Licht löschen und heißt mich es wiederentzünden an der  
Finsternis der Nacht!  
Du gebietest mir Blindheit, daß ich sehe, und Taubheit, daß ich höre!  
Weißt du, was du tust? — Mutter, ich lege mein Haupt in deine Hände: schütze mich  
vor dir! (13.)

<sup>1</sup> Gertrud von Le Fort, Hymnen an die Kirche. (Theatiner-Drucke, Nr. 4.) (53 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 4.—



Aber wiederum: Aus diesem Vertrauen gerade bricht die ganze große Schau des „Haupt und Leib ein Christus“, wie es heimlich wächst in allen Völkern und allen Religionen und sieghaft mitten in deren Sünde und Irrtum Sünde und Irrtum überwächst. Gertrud Le Fort singt hier den Hymnus des letzten entscheidenden Wesens von Kirche, wie es in der Zugehörigkeit aller aufrichtig Suchenden zu ihr offenbar ist:

Ich habe noch Blumen aus der Wildnis im Arme, ich habe noch Tau in meinen Haaren  
aus Tälern der Menschenfrühe,

Ich habe noch Gebete, denen die Flur lauscht, ich weiß noch, wie man die Gewitter  
fromm macht und das Wasser segnet.

Ich trage noch im Schoße die Geheimnisse der Wüste, ich trage noch auf meinem Haupt  
das edle Gespinnst grauer Denker.

Denn ich bin Mutter aller Kinder dieser Erde: was schmähest du mich, Welt, daß ich  
groß sein darf wie mein himmlischer Vater?

Siehe, in mir knien Völker, die lange dahin sind, und aus meiner Seele leuchten nach  
dem Ew'gen viele Heiden!

Ich war heimlich in den Tempeln ihrer Götter, ich war dunkel in den Sprüchen aller  
ihrer Weisen.

Ich war auf den Türmen ihrer Sternsucher, ich war bei den einsamen Frauen, auf die  
der Geist fiel.

Ich war die Sehnsucht aller Zeiten, ich war das Licht aller Zeiten, ich bin die Fülle  
aller Zeiten.

Ich bin ihr großes Zusammen, ich bin ihr ewiges Einig.

Ich bin die Straße aller ihrer Straßen; auf mir ziehen die Jahrtausende zu Gott. (19.)

Aber damit auch die Schau des tiefen Geheimnisses der Kirche: der Offenbarung des unbegreiflichen Gottes in ihrer Unbegreiflichkeit:

Ich weiß, daß sie mich verspotten, ich weiß, daß sie sich über mich erzürnen, ich weiß,  
daß sie an mir im Finstern tasten,

Denn sie hören meine Stimme wohl, und sie spüren meinen Widerschein in ihren Herzen.

Aber mein Angesicht können sie nicht sehen: mein Haupt liegt im Schoße Gottes vergraben,  
ich habe es nicht mehr aufgerichtet viele hundert Jahre!

Die Schatten des Allwissenden sind um mich gewachsen, und seine Geheimnisse wuchern  
über meiner Stirn wie dunkles Moos.

Denn ich bin getauft auf den, der da heißt: „Unerkennbar“, und des Herrlichkeit sich  
nennet: „Tief verborgen“.

Er bedeckt seine Ewigkeit mit fließenden Wogen und seine Unendlichkeit mit Stürmen,  
die sich ausbrausen.

Er läßt die Gewitter scheinen, als ob sie Herr wären, er verbirgt alle seine Kräfte unter  
Namen, die Menschen geben.

Er verbirgt seinen Geist unter ihren Herzen, er verbirgt seine Liebe unter Brot und Wein.

Siehe, ich bin unterworfen den Schleiern meiner Schwachheit, ich bin unterworfen den  
dunklen Schleiern der Verkenning.

Ich bin unterworfen den Schleiern meiner Brautchaft, ich bin unterworfen den weißen  
Schleiern meines himmlischen Erbes.

Denn an dem, was du nicht siehst, sollst du mich erkennen, und an dem, was dir bange  
macht, soll mich deine Seele glauben. (17f.)

Einer tiefen Einsicht des urkatholischen „multi foras, qui intus“ „viele  
draußen, die doch drinnen“ kann es nicht wunderbar sein, daß diese, aus  
heiligem Vertrauen ins Geheimnis geborene, weltweite Schau auch aus der



Dichtung eines gläubigen Protestanten herausleuchtet. Wer sich an gewissen Eigenwilligkeiten seiner Sprache nicht stößt, wird in dem neuen Werk des genialen Dante-Neuformers<sup>1</sup> Siegfried von der Trenck, „Leuchter um die Sonne“<sup>2</sup>, einen großen Schritt weitergeführt in das Geheimnis des „Haupt und Leib ein Christus“. Christus, das Licht der Welt, steht in der Mitte, um ihn, im nächsten Kreis Johannes und Paulus, im äußersten Kreis Kant und Luther und dazwischen Buddha, Thomas von Aquin, Goethe, Shakespeare, Hebbel, Ignatius von Loyola, Augustinus. Dem Dichter, dem alle Einfühlensfeinheit unserer historistischen Zeit eigen ist, gelingt eine geradezu erschütternde Verlebendigung des innersten Ringens dieser Gestalten. Alles aber schlingt sich in eine einzige Offenbarung der überwindenden Liebe Gottes. Gegensatzfülle des Individuellen wird Aufleuchten Seiner Unendlichkeit. Der innerste Kern eines Thomas wie eines Goethe, eines Ignatius von Loyola wie eines Hebbel glüht in überirdischem Licht. Wer mit dem Dichter diese ganze, ungeheure Welt durchlebt, weiß, was die Schlußverse sagen:

Aber Einer: zu Kindern  
macht er Mann, Weib und Tier.  
Sohn: die Kraft strömt von dir.  
Mach uns zu Überwindern! (197.)

In Siegfried von der Trenck ist die ganze urgesteinige Problemkraft, aber auch Problemtragik der nordischen Seele lebendig, von der die Verse seines Kant, Hebbel und Luther ergreifend singen, eine Problemtragik, die der letzte Grund ist für die Art, wie er mit inniger Liebe die großen katholischen Gestalten eines Thomas und Ignatius meißelt und doch wieder die ganze fröstelnde Einsamkeit und Zerrissenheit eines Luther und Kant und Hebbel spüren läßt:

... das Wesen der Dinge ist nirgendwo, es sei denn in Scham und Qual.  
Im Zwiellicht von Gedanken und Trieb, im Seelendämmer der Nacht. (83.)

Wir sind die Einsamen, die Verlorenen  
und recken zu ihm unsre Arme weit  
aus der unsel'gen Verlassenheit. (176.)

Aber er steht, im unerschütterlichen Glauben seiner vertrauenden Liebe, wie hinter dem Gegensatz südlicher warmer Gemeinschaft und nordischer verhangener Einsamkeit, südlichem Form- und Ordnungssinn und nordischer Problematik die eine Führung ihre geheimnisvollen Fäden zieht:

Gott braucht den Aufruhr und braucht die Macht,  
Gott braucht die Willkür und braucht die Strenge.  
Gott braucht die großen, erznen Gesänge —  
und das einsame Lied in der Mitternacht. (174.)

Einmal treffen wir uns inmitten.

Dann geht das Licht auf — dann werden wir schau'n. (176.)

Dem Lebenswerk einer echten nordischen Seele, die heimgefunden, ist es darum auch gegeben, diese Einheit in einer überwältigend großen Vision zu

<sup>1</sup> Siegfried v. d. Trenck, Das Ewige Lied. Dantes Divina Commedia. Gotha 1921

<sup>2</sup> Ders., Leuchter um die Sonne. Eine Lebensdichtung. (208 S.) Gotha 1925, S. 21. Perthes. M 5.—



schauen, Ilse v. Stach in ihrem „Petrus“<sup>1</sup>, der gerade deswegen den Untertitel „Eine göttliche Komödie“ wirklich verdient. Das Werk, das wie kein zweites das Festspiel des „Heiligen Jahres“ sein könnte und sollte, bannt den ganzen Gegensatzsturm der Weltgeschichte in die „Spannungseinheit“ der Apostelfürsten. Es ist nicht so, wie zerstörende Gewalten innen und außen immer wollen, daß die Kirche nur Petrus sei und die Welt Paulus. Petrus und Paulus suchen und finden sich:

(Paulus:) Du nennst mich Paulus — eine Unruhe, heilig-glühend, zu Gott — so nenne ich dich Petrus — die große Ruhe — in die eingeht die Paulus-Sehnsucht aller Welt und Zeit. (233.)

(Paulus:) Petrus — mir ist, als würde es so sein bis zu der Ankunft Christi: Wo eine Kirche sicher steht in Petrus —

(Petrus:) Da rüttelt Paulus an dem Fels — und langsam, langsam — mit dem ewigen Zeitmaß bricht eine Flamme auf und züngelt in heiliger Unrast: Gott — Gekreuzigter — enthülle mir dein Bild — du tiefverborgener Gott...

(Paulus:) Wo aber Flammen züngeln in fahlem Zauberschein und Völker rasen — da bricht ein Helmweh auf — ein Weltenhelfweh: „Petrus — sammle uns Schweifende — und blinde uns... wir lösten uns vom Urgrund!“

(Petrus:) So wird es sein bis zu der großen Ankunft. Und gesegnet und hochgebenedeit die Kirche — die Petrus und Paulus in ihrem Schoße trägt...

(Paulus:) Die Ruhe Gottes und die göttliche Unruhe — (235.)

Das ist in der Tat die Religiosität, die nie „neu“ genug sein kann: solches „Ruhens in Gott“, der „ruhend wirkt und wirkend ruht“, wie Augustinus sagt, also „Ruhe als Unruhe“ und „Unruhe als Ruhe“ ist, daß unsere Ruhe immer unruhig ist tiefer in Seine Unendlichkeit und insofern immer wieder Zelte abbricht und Heimaten zerstört, d. h. „eschatologisch“ „keine bleibende Stätte“ hat, — daß aber diese Unruhe doch in ihrem geheimen Innern in unsichtbare Heimat unverlöslich eingewurzelt ist, „eingeheimatet zum Herrn“ und darum ihre Sehnsucht schon Erfüllung, ihr Suchen schon Finden, ihre Problematik eigentlich darum nur so scharf und kühn, weil sie das Kind tiefen, unsagbaren Vertrauens ist, Un-Ruhe aus Ruhe.

Erich Przywara S. J.

<sup>1</sup> Ilse v. Stach, Petrus. Eine göttliche Komödie. (251 S.) Rempten 1924, Kösel-Pustet. M 7.50