

Das Christentum im Kampf um die deutschen Klassiker

Während die Technik dem forschenden Menschengeniste immer neue Aufgaben stellt und erobernd von Erfolg zu Erfolg eilt, während die sozialen, die wirtschaftlichen und die politischen Fragen eindringlich wie nie zuvor erörtert werden und somit die Praxis des Lebens mehr und mehr Kraft und Interesse der Fähigsten und Besten in ihren Dienst zwingt, harren im stilleren Hintergrunde die alten ewigen Probleme, Ernst und Ehrfurcht gebietend, auf neue, vielleicht für Jahrhunderte ausschlaggebende Entscheidungen. Christentum und deutscher Idealismus sind es vor allem, die erneut die Aufmerksamkeit auf sich ziehen; hat doch irgend ein Gemisch von beiden die seelische Haltung der Vorkriegszeit weithin bestimmt. Gab es nicht eine große Zahl von Menschen, die sich auf diesen beiden Pfeilern ein wundervoll wohlliches Haus errichtet hatten? Es war darin gesorgt für das tiefste Bedürfnis der Menschen, für das religiöse, und es war darin nicht minder gesorgt für das angenehmste, das der Bildung. Gott und Mensch, Himmel und Erde, Ernst und Heiterkeit, Moral und Lebenslust lebten da friedlich beieinander, indem immer das eine das andere ergänzte oder beschränkte, ein Bild schöner Ordnung, landschaftlich gesichert gegen katastrophale Einbrüche jeder Art, ein Götterhain im gemäßigten Klima solider Bürgerlichkeit. Im Erdbeben des Krieges und der Revolution brach auch dieses Haus zusammen, und es steht nun die Sache dort im Zeichen des Wiederaufbaues, bedarf doch jede Zeit einer geordneten Struktur und jede Kultur einer Form. Während nun einige einfachhin die Anschauungen der Vorkriegszeit wieder hervorholen und in dem alten Jargon weiterreden, als wäre nichts geschehen, finden andere, daß die Verbindung von Christentum und Idealismus von Anfang an nicht so ganz echt und aufrichtig gewesen sei, daß man, wie die Dinge heute stehen, das alte Bündnis nicht ohne weiteres erneuern könne, ja daß der Fassung Christentum und Idealismus entschieden eine andere vorzuziehen sei, nämlich Christentum oder Idealismus. Statt des gütigen „Sowohl—als auch“ also ein kritisches „Entweder—oder“, statt der Verwandtschaft die „Diafese“, statt des Friedens der Krieg.

Für das allgemeine Bewußtsein stehen von den Vertretern des deutschen Idealismus unsere Klassiker im Vordergrund, besonders Goethe, das idealistische „Urphänomen“ realistischer Prägung. Gerade in der Stellung ihm gegenüber offenbart sich die neue Gruppierung, die im Grunde schon länger im verborgenen vorhanden war, aber doch teils gewaltsam, teils durch zweideutige Phraseologie verschleiert wurde. Wir haben hier drei Lager zu unterscheiden. In dem einen die Katholiken, in dem andern die Protestanten, in dem dritten die durch kein positives christliches Bekenntnis Charakterisierten. Ziemlich einfach sind die Verhältnisse im ersten und im dritten Lager. Für den Großteil der Katholiken ist die Biographie von Baumgartner-Stockmann bis heute maßgebend, insofern dort ein und für alle Mal eine klare Scheidung der Geister vorgenommen worden ist. Daß unter Voraussetzung dieser fundamentalen Arbeit sich nun auch ein stärkeres Bemühen dahin richtet,

die für die Kultur brauchbaren Bildungselemente aus Goethes Lebenswerk herauszufondern, widerspricht weder Baumgartners Richtung noch seinen gesicherten Forschungsergebnissen. Im Bereich der außerhalb des Christentums Stehenden herrscht die gleiche Auffassung wie bei Baumgartner, indem etwa Gundolf und Korff von dem absoluten Heidentum Goethes vollkommen überzeugt sind, mögen sie dann auch dieses Heidentum liebevoller behandeln als Baumgartner, wie sich von selbst versteht. Verwickelt ist die Sache nur bei den Protestanten. Herder und Schleiermacher, die ganz im Kulturkreise des deutschen Idealismus standen, waren doch protestantische Prediger. Kant, im tiefsten Goethe so nahe, galt als der Philosoph des Protestantismus. Goethe selbst hatte mit Luther „wacker protestiert“. Der Herkunft nach waren beide Klassiker eben protestantisch. Je mehr man liberal wurde und je mehr man ohne die Dogmen mit dem reinen Gesinnungschristentum auskam, um so leichter konnte man in der Sprache von Dichtern und Denkern reden, die sich ihrerseits alle Mühe gegeben hatten, in der Ausdrucksweise christlich zu bleiben, während ihre noch so anders geartete Religiosität an Innerlichkeit dem protestantischen Ideal nichts nachzugeben schien. Wenn man protestantisch vielfach gleich deutsch schlechthin setzte, so mußte auch aus diesem Grunde ein so hervorragendes Stück Bildungsleben, wie es der deutsche Idealismus darstellt, selbstverständlich protestantisch sein. Mochten einige Orthodoxe es auch besser wissen, es blieben doch für die Masse der Gebildeten Schiller und Goethe Höhepunkte der deutschen protestantischen Kultur. Erst als Theologen von dem Format Barthys und Gogartens im Namen eines erneuerten echten und vor allem dogmatischen Christentums ihren Bannfluch gegen den deutschen Idealismus schleuderten, horchte man weithin auf. Der Streit kam nicht wieder zur Ruhe, und soeben hat Helmut Groos ein Werk erscheinen lassen, an dem auch der duldsamste Protestant nicht mehr vorübergehen kann: „Der deutsche Idealismus und das Christentum“ (Ernst Reinhardts Verlag, München). Auch der Katholik muß sich mit diesem Werk beschäftigen, das etwas Endgültiges hat, das eine bleibende Leistung ist, das sich aber zugleich zu einem so furchtbaren Reitergericht über Idealismus und Klassiker gestaltet, daß unser katholisches Mitleid mit ihnen geradezu herausgefordert wird.

Helmut Groos legt in drei weitschichtig angelegten Teilen dar, was einerseits das Christentum und anderseits der deutsche Idealismus über Schöpfung, Erlösung und Eschatologie sagen. Er legt es objektiv dar, der phänomenologischen Methode gemäß, die es gestattet, objektiv zu sein, ohne verbindlich zu werden. Wohltuend berührt es, daß gleich von Anfang an das Bestreben herrscht, klare Begriffe zu Grunde zu schaffen. Was den deutschen Idealismus betrifft, so war es verhältnismäßig leicht, diejenigen Persönlichkeiten und Werke zu nennen, die als sein vollgültiger Ausdruck gelten müssen: es ist eben die Periode von Kant, Lessing, teilweise rückgreifend auch noch Spinoza und Leibniz, bis Hegel und darüber hinaus bis Hebbel. Was aber Christentum ist, das festzustellen war eben doch nicht leicht, wenn man einmal bedenkt, was heute alles unter diesem Namen geht. Schließlich war es ein möglicher Ausweg, als unzweifelhaft christliche Dokumente die beiden Testamente, besonders das Neue, und einige in der gesamten protestantischen Christenheit anerkannte und beliebte Kirchenlieder herauszugreifen und sich einzig auf

diese zu stützen. Eine liberale Bibelkritik wird zwar manches, was Helmut Groos in der Schrift findet, nicht gelten lassen und die Gottessohnschaft Jesu im überlieferten dogmatischen Sinne nicht anerkennen. Aber schließlich sagt doch gesundes Empfinden, daß vom Christentum da nicht mehr die Rede sein könne, wo man den persönlichen Schöpfergott, seinen eingeborenen Sohn, den Erlöser, und den im Weltgericht und seinen Urteilen ausmündenden geschichtlichen Prozeß leugnet. Nur muß sich, wenn man das Christentum auf diese allerwesentlichsten Punkte reduziert und dann dieses Produkt als Ganzes mit dem in allen seinen Ausstrahlungen geschilderten Idealismus vergleicht, eine gewisse Benachteiligung der einen Seite ergeben, die eben allzudürftig erscheint. Da aber doch das Wesen erhalten bleibt, so wird die Schlüssigkeit der Untersuchungen dadurch nicht beeinträchtigt, wenn auch die liberale Partei, auf die es doch gerade abgesehen ist, auf diese Weise in ihrer Position nicht erschüttert werden kann.

Der Verfasser zeigt dann, wie allüberall im Christentum die schon in der Schöpfung gegebene dualistische Auffassung grundlegend ist, während im Idealismus jeder Färbung der Monismus herrscht. Sowohl im eigentlichen Monismus, als dessen dichterischer Vertreter Schiller gelten muß, als auch im realistischen, wie er in Goethe am reinsten verkörpert ist, haben wir Monismus, Pantheismus oder Panentheismus, genau wie bei Fichte, Schelling und Schleiermacher. Die Art und Weise, wie diese Leitideen durchgeführt werden, darf als meisterhaft gelten. Sowohl im Christentum wie auch im Idealismus sehen wir nach und nach innerlich zusammenhängende Gebilde vor uns, in denen jedes einzelne Element erst aus der Verbindung aller begriffen wird und darum seine Stellung aus innerer Notwendigkeit heraus findet. Es wird wohl auch der scharfsinnigsten Kritik nicht möglich sein, die Einzelfeststellungen des Verfassers an irgend einer wichtigen Stelle zu entkräften. Sine ira et studio geht Helmut Groos seinen Weg, unbeirrt durch die noch so krausen Gedankengänge etwa bei Hegel, nicht zu täuschen auch durch die noch so „christliche“ Sprache etwa bei Schleiermacher. Nur hier und da bricht ein leiser Unmut durch die ruhige Fläche der hier offenbar entscheidungsvoll durchgehaltenen objektiven Haltung, dann nämlich, wenn dem scharfen Logiker die Gedankengänge seiner Gegner denn doch zu absurd werden, wenn jemand als protestantischer Theologe gefeiert wird, der nicht einmal an einen persönlichen Gott geglaubt hat, oder wenn gar hochakademische Festreden in den Aulen unserer deutschen Universitäten sich strenger, wissenschaftlicher Forschung gegenüber als blühenden Unsinn herausstellen. In Anbetracht des sachlichen Ernstes dieser Arbeit durfte allerdings auch ein „Homo novus“ diese spärlichen Ausfälle wagen, die einem auf gedankliche und ethische Sauberkeit haltenden Verfasser nur zur Ehre gereichen können.

Problematischer sind schon alle die Ausführungen, die eine Verquickung der philosophischen und religiösen Fragen mit verschiedenen Rassentypen zum Gegenstand haben. Helmut Groos folgt hier den Spuren Söderbloms und hält die monistische Tendenz für eine spezifisch indogermanische Eigenart, während die dualistische dem semitischen Typus mehr entsprechen soll. Da dieser Monismus in früheren Zeiten bei uns in Deutschland vor allem bei den Mystikern hervorgetreten ist, wie z. B. bei Eckhart — alle Mystik ist für

den Verfasser monistisch —, so wird die mittelalterliche Mystik zum eigentlichen Vorläufer des deutschen Idealismus. Erwähnt sei auch noch eine Merkwürdigkeit, die sich für Luther und die Reformation ergibt. Der Verfasser möge hier mit seinen eigenen Worten sprechen: „Was den Katholizismus von der deutschen Religiosität trennt, ist weniger das römische als das christliche Element. . . . Der Deutsche Luther steht dem Italiener Thomas viel näher als den Deutschen Goethe und Schiller; denn jene sind Christen, diese Idealisten. . . . Das reformatorische Christentum wurzelt im Judentum und Urchristentum, der Katholizismus zu einem Teil im Heidentum. Gerade weil das reformatorische Christentum das reinere ist, wird aber die Spannung zur ursprünglichen indogermanischen Religiosität eben auch stärker. . . . Die deutschen Christen, Luther wie alle andern, haben das deutsche Gemüt, das natürlich auch auf die Farbe der Religion einwirkt und ihr jenen markigen, tiefen und warmen Charakter gibt; aber diese Religion selbst, vom Zentrum bis zur Peripherie, ist jüdisch-christlich, nicht indogermanisch, nicht deutsch. . . .“ Wie unsicher solche Spekulationen sind, weiß Helmut Groos und deutet es auch vernehmlich an, hätte vielleicht auch besser ganz davon abgesehen. So wenig man den Einfluß des Rassenfaktors leugnen wird, so bleibt seine spezifische Anwendung immer gefährlich. Der Zusammenhang der Mystik mit dem Idealismus ist übrigens ja auch ohnedem rein geschichtlich schon wegen des Einflusses von Jakob Böhme gesichert, wie denn auch die Kluft zwischen Luther und Kant ohnedem in vollster Geltung bleibt. Das Gesamtergebnis aber ist auf jeden Fall von diesen und ähnlichen untergeordneten Annahmen gänzlich unabhängig.

Im Zusammenhang der neueren Forschung betrachtet, sind die Gegensätzlichkeiten von Christentum und Idealismus bis zur äußersten Diastase vorgetrieben. Auf der einen Seite steht der Idealismus als durch und durch monistisch aufgebautes Gebilde, auf der andern das Christentum als ebenso durch und durch dualistisches System. Es kann kein Paktieren zwischen beiden geben, es kann keine Auswechslung einzelner Elemente stattfinden, es kann nicht einmal Friede zwischen beiden sein; es folgt vielmehr die unabwendbare Notwendigkeit eines gegenseitigen Kampfes bis zur Vernichtung. Zwar zieht Helmut Groos diese Folgerung nicht. Als echter Phänomenologe stellt er die Wahrheitsfrage überhaupt nicht. Seine Aufgabe ist lediglich die Charakterisierung zweier Typen. Er betrachtet es sogar als eine Art persönlichen Verdienstes, daß er im Gegensatz zu so manchen andern weder das eine noch das andere irgendwie verurteilt oder verkleinert. Er stellt nur die Unvereinbarkeit beider heraus. Allerdings gelingt es nicht, diese Objektivität ganz durchzuführen. Die Achtungsverbeugungen vor dem Idealismus, die doch mehr sind als taktische Überlegung und kluge Vorsicht, verraten eher metaphysische Wertung als phänomenologische Methode. Auch metaphysisch sind sie nur verständlich, wenn der Denker einen imaginären, aber doch festen Standpunkt über beiden Systemen eingenommen hat, der es dann gestattet, sich huldvoll zu beiden herabzuneigen. Vom Innern der Systeme aus ist derlei Freundlichkeit unmöglich, wenn denn schon wirklich Idealismus und Christentum bis ins Herz hinein feindliche Brüder sind. Ihre Spiegelung im phänomenologischen Quecksilberglass hindert doch nicht, daß beide in sich metaphysischer Natur sind, was

immer Absolutheit in der Idee besagt, in der Praxis aber männermordende Schlacht — freilich auf geistiger Ebene. Wenn Baumgartner z. B. die Schönheiten der Goetheschen Lyrik oder der „Iphigenie“ feiert, so müßte Helmut Groos darin eine charakterlose Verherrlichung des Monismus erblicken, gibt es doch kein Pünktchen und kein Teilchen im gesamten Idealismus, das nicht wesentlich monistisch wäre. Wenn der Protestant Jakobskötter vor nicht so langer Zeit mit Nachdruck hervorhob, welch eine bedeutende Rolle die Kirche als abendländische Form auch im Faust noch spiele, so wäre das die gleiche Sünde. Wollte und müßte man nun aber auch vollkommen mit dem Verfasser übereinstimmen, wenn er die Wesensart des Idealismus als Monismus bezeichnet, und wollte und müßte man auf Grund dieser Tatsache manches harte Urteil gegen solche mitsprechen, die, nur der Oberfläche verhaftet, diese Tiefen nicht sehen und das mit Christentum bezeichnen, was in der Tat Monismus ist — für Goethe gehören außer Bornhausen auch noch Obenauer, Neugebauer u. a. hierher —, so wehrt sich doch instinktiv etwas in einem und protestiert gegen eine Auffassung, die ihrer innern Logik gemäß auch den „Erlkönig“, den „Gang nach dem Eisenhammer“ oder den „Tauscher“ oder das „Lied von der Glocke“ oder die „Jungfrau von Orleans“ oder den „Wilhelm Tell“ als monistische Wesensoffenbarungen verdächtigen muß. . . . Ganz abgesehen davon, daß von diesen Dichtern, wenn sie aus innerster Seele heraus etwas schafften, am Ende das „System“ ganz vergessen wurde — es muß doch für den Christen, der im Monismus ein widerspruchsvolles Gebilde sieht, eine Erklärung dafür geben, daß eine Ansammlung von Widersprüchen so viel edles Menschentum hervorgebracht hat, wie Helmut Groos ja auch selber zugesteht. Wir können uns in der Überzeugung, daß wir die Wahrheit haben, und zwar die absolute Wahrheit, nicht darein finden, daß es vollkommen außerhalb unseres Weltbildes noch ein anderes gebe mit eigener Wahrheit und eigenem Wert. Mit andern Worten, wir können die phänomenologische Methode nicht trennen von der Metaphysik des Seins.

Es muß hier nun zunächst gesprochen werden vom Verhältnis des Verfassers zum Katholizismus. Von diesem Punkte aus läßt sich nämlich am besten eine Reihe von Gedanken aufrollen, mit denen wir in dieser eigentümlichen Auseinandersetzung zu operieren haben. Helmut Groos sieht das Bekenntnis zu den Grunddogmen der Schöpfung und der Erlösung als wesentlich für das Christentum an. Das empfinden wir heute, wo weite Kreise des Protestantismus die Dogmen aufgegeben haben, schon als einen katholischen Zug, obgleich es nicht minder charakteristisch für protestantische Orthodoxe ist. Unter den für das Christentum bezeichnenden Gesängen wird auch das „Großer Gott, wir loben dich“ aufgeführt und ausgedeutet. Es fehlt nicht an einem feinen Verständnis für den Sinn der heiligen Messe. Indem alles unter dem Gesichtspunkt des Dualismus geschaut wird, werden Katholizismus und Protestantismus zu polaren Gegensätzen innerhalb eines wesensgleichen Organismus, ähnlich wie es mit Rücksicht auf den Monismus bei dem eigentlichen Idealismus und dem Realismus der Fall ist. Einer so verständnisvollen, wohlwollenden Haltung verzeiht man es gern, wenn sich im Begriff des Kirchlichen nicht immer der klare katholische Standpunkt findet oder wenn dem Mittelalter einmal ganz allgemein Semipelagianismus vorgeworfen

wird u. a. m. Trogdem muß es jedem objektiv Denkenden auffallen, daß einem Phänomenologen, der den Katholizismus alles in allem zum Christentum rechnet, Erscheinungen entgangen sind, die doch in ganz anderer Mächtigkeit Ausdruck christlicher Religion sind als dieses und jenes Kirchenlied von Paul Gerhardt, das noch obendrein einer bestimmten Richtung, dem Pietismus nämlich, verpflichtet ist. Der Name Franziskus kommt nicht vor, ebensowenig Dante, ebensowenig Innozenz III., auch nicht St. Bernhard, mehr zufällig nur Thomas von Aquin. Hat ein Philosoph, ein Kanonist, ein Künstler mit dem Christentum nichts zu tun? Sicher doch soviel wie Goethe, Herder und Schiller mit dem Idealismus! Oder wollte der Verfasser, ohne gerade den Katholizismus herauszufordern, denen ein Zugeständnis machen, die im Kirchentum des Mittelalters eine Verfälschung des echten Christentums sehen, zumal ihm der Übergang vom Leben in der Geschichte zum Leben in der Kirche indogermanisch rassenhaft bedingt erscheint? Man möchte es nicht annehmen und doch nicht die Bemerkung unterdrücken, daß in einem solchen Falle nur noch die Möglichkeit bliebe, die fast anderthalb Jahrtausende der abendländischen christlichen Ara als phänomenologisch nicht brauchbares Material anzusehen. Auch die östliche Kirche fällt vollkommen heraus und wird nicht einmal erwähnt. Sogar die Kirchenväter verbleiben, von kurzen Bemerkungen abgesehen, im völligen Dunkel, und so muß man denn voraussetzen, daß ein Verfasser, dem bei Goethe, Fichte und Kant jedes Sprüchlein wertvoll und bekannt ist, eine ähnliche Vertrautheit mit christlichen Autoren und Kulturererscheinungen nicht für notwendig erachtet hat. Immerhin kann man sagen, daß etwas mehr oder weniger empirisches Material die Kennzeichnung der Wesenszüge nicht unbedingt zu schädigen braucht. Hier aber liegt die Sache denn doch anders.

Ist das Christentum seinem innersten Kern nach auch eine Religion, in deren Mittelpunkt die wichtigsten Dogmen stehen, so ist es doch auch wieder mehr als das. Mit dem religiösen Leben erneuerte sich das Leben der Menschheit überhaupt, und es erwachte der Mensch von neuem, der Mensch mit allen seinen Fähigkeiten. Die religiöse Kraft wurde mehr und mehr auch zu einer kulturell schöpferischen. Christentum ist zugleich auch Kulturmacht. Welch eine bedeutende Stelle darin nun wieder die Philosophie schon von Anfang an eingenommen hat, ist bekannt genug. Was diese Philosophie zu leisten hatte, war einmal die gedankliche Formung des Gutes der Offenbarung überhaupt, das doch in menschlicher Weise ausgedrückt werden mußte. Es war ferner die wichtige Aufgabe, das Verhältnis der zweiten Offenbarung durch Christus zu der ersten Offenbarung, die durch die Schöpfung selbst erfolgt ist, ins rechte Licht zu stellen. Schon dadurch, daß diese Philosophie mit einer Religion verbunden war, die eine Religion der Tatsachen und des geschichtlich Wirklichen ist, mußte auch diese Philosophie eine Philosophie des Objektiven und des Seins werden. Insofern die Tatsachen des Glaubens sich notwendig verknüpft zeigten mit gewissen Annahmen und Richtungen des Denkens, mußte dieses Denken schon darum in den wichtigsten Fragen den Charakter des Absoluten annehmen und bewahren. Theologie und Philosophie erweisen sich auf der Höhe des Mittelalters als ein geschlossenes System, das gewiß seine freien Meinungen hat, das aber in den wesentlichsten Punkten Gültigkeit schlechthin für sich beansprucht, und zwar Alleingültigkeit und zugleich Endgültigkeit. Wer

der Meinung ist, es könne einmal eine Zeit kommen, in der man diese Philosophie ersetzen könne etwa durch eine indische oder durch eine chinesische oder durch was immer für eine andere, der hat den Grundcharakter dieses Systems nicht begriffen. Liegt aber ein solcher Anspruch in dieser Philosophie, so kann er natürlich nur auf der Möglichkeit bestehen, daß alle Wahrheit und jeder positive Wert in diesem ungeheuren Reiche des Geistes eine Stätte finden können. Hätte Helmut Groos die phänomenologische Schau intensiver auf diese Zusammenhänge gerichtet, so wäre sofort einleuchtend gewesen, daß die Existenz eines so umfassenden Reiches von Wahrheit, Wert und Schönheit, wie es nach ihm der Idealismus ist, außerhalb des Christentums — vom Christentum aus gesehen — gar nicht möglich ist. Nur das absolute Nichts liegt jenseits der Grenzen der Seinsphilosophie, indem es dem Nichts gegenüber der Grenze ja gar nicht bedarf, und es befindet sich sogar die Negation, die ohne ein Positives nicht bestehen kann, noch innerhalb ihrer Grenzen, die die Grenzen des Positiven selber sind. Mögen Kant, Goethe, Herder, Schiller, Fichte, Schelling, Schleiermacher und Hegel sich auch noch so bewußt ihr eigenes Reich jenseits der christlichen Gemeinschaft bauen, sie können es, so sagt sich der Christ, gar nicht so einrichten, daß es im Wahrheits- und Wertsinne nicht doch wieder zu jenem Reiche gehören muß, das eben das Reich aller Wahrheit und aller Werte ist. Eine solche Schau hätte den Verfasser auch unbedingt dahin führen müssen, im Dualismus eben nicht das entscheidende Wesensmerkmal des Christlichen zu sehen und statt dessen zum Dualismus auch jenen Monismus hinzuzufügen, der notwendig mit ihm verbunden ist. Um nur ein Beispiel zu nennen, besagt Schöpfung ganz gewiß den Unterschied zwischen dem ungeschaffenen und dem geschaffenen Sein, um doch wieder das wirkliche Sein dem einen wie dem andern zuzuschreiben. So sehr wir die Herrlichkeit des Ewigen, der im Himmel thront, anbeten, so sehr bewundern wir auch seine Gegenwart und seine tätige Kraft in allen Dingen, die sein Antlitz spiegeln. Gilt nicht Ähnliches in der Welt der Gnade? Sind wir nicht, obwohl immer — und auf den höchsten Stufen der Erwählung noch — Geschöpf, doch auch wieder teilhaftig der göttlichen Natur? Findet sich in den heiligen Schriften nicht das Wort, daß wir Götter seien, und ist es nicht von den griechischen Vätern mit staunender Ehrfurcht wiederholt worden? Hätte der Verfasser mit derselben Genauigkeit, mit der er Schleiermachers Monologe und Fichtes mystische Schriften gelesen hat, auch einmal eine scholastische Gotteslehre durchgearbeitet, er hätte neben und in dem überall festgehaltenen Dualismus einen wundervollen Monismus gefunden, von dem er nun leider nur einige Spuren aufgedeckt hat. Nicht Dualismus und nicht Monismus sind die charakteristischen Züge des Christentums, sondern eine Verbindung von beiden, wie sie in der Lehre vom Sein und von der Analogia entis — auf die Erich Przywara in neuerer Zeit mit solchem Nachdruck hingewiesen hat — verankert sind. Es ist demnach das Christentum phänomenologisch unzulänglich gekennzeichnet und damit der ganze Bau dieses an Wissen, Scharfsinn und Geist so reichen Buches erschüttert. Dabei ist noch nicht erwähnt, was aber auch nicht ganz übergangen werden darf, daß das System des Idealismus allzusehr nach seinen rational faßbaren Bestandteilen dargestellt wird. Kant war doch am Ende mehr Voluntarist als Rationalist, für Goethe muß berück-

sichtigt werden, daß er vor allem Dichter war und Mann der Anschauung, der für logica pura nicht das geringste Interesse hatte. Überhaupt hätte sich seiner Witterung für das Seelische noch manches erschlossen, was als verborgene Seele hinter der begrifflichen Erscheinung webt.

Nehmen wir aber einmal an, es seien die Beobachtungen des Verfassers richtig und es ständen sich in der objektiven Vorstellung die beiden Reihen Christentum und Idealismus als Dualismus und Monismus gegenüber, wie kommt er dazu, ihre Unvereinbarkeit zu behaupten und die aus ihr folgende Diafase? Ausdrücklich wird am Schluß bemerkt, daß die Wahrheitsfrage nicht gestellt werden solle. Mit andern Worten, Helmut Groos macht bewußt vor der Frage halt, ob die genannten Vorstellungsreihen auf ein wirkliches objektives Kriterium bezogen werden können oder nicht. Nun scheint mir aber, daß irgend eine Aussage über die Vereinbarkeit oder die Unvereinbarkeit zweier Systeme eine Erforschung über ihren objektiven Seinsverhalt zur unumgänglichen Voraussetzung hat. Einem so scharfsinnigen Denker, wie es der Verfasser tatsächlich ist, sind wir diesen logischen Einwand, der seine ganze Methode betrifft und bedroht, durchaus schuldig. Die Frage, ob der Monismus der Idealisten vereinbar sei mit dem Dualismus des Christentums, bleibt doch wesenlos, solange nicht klargestellt ist, was dieser Monismus denn eigentlich in Wirklichkeit ist. Vielleicht ist er voller Widersprüche, vielleicht ist er ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum, vielleicht ist er nur ein subjektives Mißverständnis eines ihm zu Grunde liegenden Wahrheitskernes. Das ist alles möglich, das verändert selbstverständlich mein wirkliches Verhalten ihm gegenüber, das kann aber im Bereich der reinen Vorstellung nicht erledigt werden. So stellt dieses umfangreiche Buch im Grunde nur eine Vorarbeit dar, die über eigentliche Tatbestände nur insoweit etwas aussagt, als sie reinen Vorstellungscharakter haben. Über Annahme oder Ablehnung des Idealismus vonseiten einer Theologie und Philosophie des Seins ist gar nichts ausgemacht. Noch viel weniger aber kann ein Phänomenologe als solcher darüber ein Urteil fällen, geht ihn doch die Wahrheitsfrage nichts an.

Soll damit diesem Werk nun der endgültige Charakter, den wir ihm beigelegt hatten, wieder entzogen werden? Durchaus nicht. Ein Phänomenologe ist dies niemals ganz, und wer weiß, ob dieser Homo novus, der offenbar ein sehr kluger Mann ist, nicht am Ende nur der diplomatischen Vorzüge wegen eine Methode gewählt hat, die es ermöglicht, auf so ästhetisch verhaltene Art so grobe Wahrheiten zu sagen. Da auch seine Leser zum größten Teil keine Phänomenologen sein werden, so werden sie unwillkürlich das ganze Buch hindurch die Bezugnahme auf eine Wahrheitsebene schon vollziehen. Da zeigt sich denn, daß so energisch und so durchschlagend und so überlegen wohl noch kaum je mit dem Liberalismus ins Gericht gegangen wurde, als es hier geschieht. Der Mißbrauch und die innere Verlogenheit, die darin liegt, daß so manche vom Christentum reden, wo von Dogma und Ubernatur auch nicht der kleinste Rest mehr vorhanden ist, finden sich hier beschämt an den Pranger gestellt. Die Bemühungen, den deutschen Idealismus an Stelle des Christentums zur herrschenden Weltanschauung an unsern Bildungsanstalten zu machen, können wenigstens nicht mehr mit dem christlichen Namen gedeckt werden. Trotz aller Anerkennung, die unserer klassischen Zeit zuteil wird, kann es der Ver-

fasser doch nicht verhindern, daß alle die, die auf christlichem Boden stehen, eine Art von panischem Schrecken empfinden müssen, wenn sie im deutschen Idealismus neben solcher Höhe solche Abgründe schauen müssen. Der persönliche Gott ist nicht mehr, vom göttlichen Erlöser keine Spur, von den letzten Dingen nicht eines. Kein begeistertes Ledeum paßt in die Musik unserer Klassiker hinein. Kein inniges Gebet konnte je von einem dieser Großen gesprochen werden. Schuld vor Gott, Furcht vor dem Gericht, heilige Reue und inniges Flehen um Gnade sind unmöglich geworden. Es bleibt nur übrig das titanenhafte Bild eines autonomen Menschen, der sich mit dem Feuer auch das Diadem des ewigen Gottes vom Himmel geholt hat, der System auf System türmt im leeren Raum, der titanisch Menschen formt nach seinem Bilde, um doch in der Heimlichkeit nackt und einsam das Stöhnen der alten Tragöden in die Unendlichkeit des gottverlassenen Universums hinauszufammern — eine entsetzliche Grimasse, vor der man doch wieder staunend steht und sich fragt, wie sie zu solcher Würde und zu solcher Schönheit kommt. Ist denn der Schein so mächtig, daß er eine so grausige Wirklichkeit verhüllen kann? ... Unwillkürlich macht man bei der Lektüre dieses Werkes Vergleiche mit der Goethebiographie von Baumgartner-Stockmann. So verschieden beide in Zweck, Gegenstand und Behandlungsweise auch sein mögen, gemeinsam ist ihnen der energische Protest des Christentums gegen eine Verherrlichung unserer Klassiker, die ihre Mängel übersieht. Abgesehen davon aber sind beide auch wieder grundverschieden. Baumgartner hat es nicht nötig, das Kind mit dem Bade auszuschütten, wie es Helmut Groos tun muß für den Fall, daß er sich zum Christentum bekennt. Mit Goethe den Glauben teilend, daß die menschliche Natur doch nicht in der Wurzel schlecht ist, behält er die Möglichkeit, die Werke der Wissenschaft und Kunst auch da noch anzuerkennen, wo sie ohne Verbindung mit dem Inhalt der Offenbarung entstanden sind, zumal der Einfluß einer christlichen Vergangenheit und einer christlichen Erziehung im Europa des Mittelalters doch nachwirkte. Es liegt eben die Theologie und die Philosophie des Seins zu Grunde, die in ihrem Pantheon Raum hat für jedes Genie, insofern es selbst oder in seinen Werken Seinswerte darstellt. Und so kommt heute der Katholizismus dazu, unsere deutschen Klassiker zu retten vor dem Scheiterhaufen, den gegen seine Absicht ein Protestant, der sie bewundert, für sie und den ganzen deutschen Idealismus aufschichtet.

Friedrich Muckermann S. J.