

nicht unmittelbar nach außen, aber sie wirkt um so gründlicher und zielbewußter im Innern und dadurch, auf weite Sicht betrachtet, auch auf das praktische Leben.“ Darum wird die Forderung, daß die Wissenschaft lebendig und lebensnahe sei, daß sie dem Leben diene und Leben schaffe, am besten von lebendigen Persönlichkeiten erfüllt, wie Planck in der gleichen Rede erklärt: „In der wissenschaftlichen Forschung ist die Einzelpersönlichkeit ebenso unersetzlich wie in der Kunst oder in der Politik.“ Diese echt wissenschaftliche, lebendige Persönlichkeit wird aber nur jener Mensch besitzen, der über alles die Wahrheit liebt, die Wirklichkeitsgeltung der Wissenschaft, der sie also auch mit wahrhaftiger Seele pflegt und gebraucht, das heißt mit einer Seele, die ohne Rücksicht auf allen „Nutzen“, auf alle persönlichen oder gemeinschaftlichen Zwecke und Ziele sich neigt und beugt vor der Wahrheit. „Nur die Wahrheit wird uns frei machen.“ Das gilt auch von der wissenschaftlichen Wahrheit.

Nation, Staat, Kirche

Von Erich Przywara S. J.

Antike, Mittelalter und Renaissance waren darin einig, das All um den Menschen gerundet zu sehen und den Menschen als ein „All im Kleinen“, wenngleich hierin für Antike und Renaissance der Mensch „kosmisch“ erschien, für das Mittelalter aber eigentlich das All „human“. Hegel ist dann der große Versuch, beides zu einen, den Menschen als Weltprozeß zu fassen und doch die Welt in Art des Menschengeistes. Nietzsche ist der große Protest: der Mensch als reiner „Übergang“ in die „dionysische Welt“, d. h. nicht mehr den „Kosmos“ des „Schmuckes“ der „Ordnung“, sondern das „Ungeheuer Welt“. Und Bakunin auf der einen Seite, Sorel und Donoso Cortes auf der Gegenseite, bauen das aus: der Mensch des heroizistischen Nihilismus oder des heroizistischen Geopfertwerdens in das diktatorisch „Totale“.

In diesen Gegensätzen wird deutlich, wie der Mensch wohl in Wahrheit der Ort sein mag, wo die Spannungen der Schöpfung am schärfsten sich kreuzen: Natur und Geist, Gemeinschaft und Individuum, Jenseits und Diesseits. Und die Frage zwischen Nation, Staat und Kirche dürfte die Zuspitzung sein.

I.

Unterhalb des Menschen liegt die Region der „reinen Natur“. Natur kommt von „nasci“, „geboren werden“. Geborenwerden weist nicht nur zurück auf Zeugung und Empfängnis, sondern eben hierin auf den „Stamm“. Zeugen wie Empfangen wie Geborenwerden stehen zuletzt im Dienste dieses „Stammes“: daß er immer neu jung werde und so sich erhalte. „Ewigkeit“, soweit sie unterhalb des Geistigen sein mag, eignet dem „Stamm“. Geburt, Wachstum, Leben, Wirken und Sterben des Einzelnen sind Mittel und Werkzeug dieser „Ewigkeit“.

Oberhalb des Menschen dehnt sich die Region des „reinen Geistes“.

Geist kennt nicht Zeugung, Empfängnis, Geburt, Sterben. Er hat darum auch keinen Bezug zu irgend einem „Stamm“. Er ist darum die Geschlossenheit und Freiheit der Persönlichkeit. Und die Richtung seines Lebens geht darum auf das überpersönliche An-sich der Wahrheit als solcher, der Gutheit als solcher, der Schönheit als solcher. Geist sagt: Ewigkeit, Persönlichkeit, Sachlichkeit, — Natur sagte: Vergänglichkeit, Stamm, Interesse.

Der Mensch nun aber ist nicht ein Drittes zwischen Natur und Geist, sondern Natur und Geist. Er ist auch nicht ein Nebeneinander von Natur und Geist, sondern ihre seinshafte Durchdringung zu „einem Wesen“ (unum ens). Er kann also nicht wählen zwischen Natur und Geist. Er kann auch nicht eine „reine“ Natur wollen oder einen „reinen“ Geist. Der Sinn seines Lebens und Wirkens kann nur sein, diese seinshafte Durchdringung zu „einem Wesen“ zu leben und zu wirken. Er hat darum auch nicht die Möglichkeit, einseitig ein Geistwerden der Natur oder ein Naturwerden des Geistes zu wollen. Denn sein Wesen ist, daß Natur und Geist in ihrer Verschiedenheit in ihm „ein Wesen“ sind. Es bleibt nur die Spannung einer „Einheit in Unterschiedenheit“.

Welche letzte Richtung aber schwingt in dieser Spannung? Ist der Mensch grundlegend ein Naturwesen, das nach oben zur Region des reinen Geistes strebt? Oder ist der Mensch grundlegend ein Geistwesen, das nach unten in die Region der reinen Natur sich einsenkt? Das Denken der Aufklärung bejahte das Erste: stetiger Fortschritt des Menschen aus seinen Naturgebundenheiten heraus, daß das „reine Reich der Geister“ werde, die Unterschiede der Geschlechter wie die der Nationen aufgehoben in die Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit der Geistigkeit des „reinen Menschen“. Das Denken der Romantik unterstrich das Zweite: stetige Wiedergeburt des Menschen aus dem Mutterschoß der Natur, daß ein „blutvolles Menschentum“ sei, in der fruchtbaren Spannung zwischen echtem Mann und echter Frau, in der fruchtbaren Spannung zwischen echten Nationen.

Es ist kein Zweifel, daß die erste Sicht dem „über sich hinaus“ des Menschen entspricht. Alles Geistesleben kann nicht anders als auf das „an sich“ gehen. Der Mann, der Mathematik, Physik, Philologie treibt, wie die Frau, die es tut, beide können nicht darauf ausgehen, eine „männliche“ oder „weibliche“ Mathematik, Physik usw. zu betreiben. Und ebenso können mathematische, historische, philologische, nationalökonomische Forschungen usw. nicht darauf ausgehen, eine englische oder französische oder deutsche Mathematik, Geschichte, Philologie usw. zu bauen, sondern eben „wahre“ Mathematik, Geschichte, Philologie usw. Denn die Wahrheit ist nicht männlich, weiblich, englisch, französisch, deutsch, sondern eben „an sich“. Sie steht und fällt mit der reinen Objektivität. — Aber wenn nun der Mensch, in der Begeisterung dieses „an sich“, seine Bedingtheit als Mann, Frau, Engländer, Franzose, Deutscher, aufsprengen möchte, um nur „Mensch“ zu sein, dann gerät er entweder in eine dürre Unwirklichkeit des Ideellen, oder urplötzlich richtet sich seine Bedingtheit stärker denn je auf. Wie dünn und blutlos erscheinen uns heute die Hymnen der Aufklärung auf die „reine Menschheit“, die eben, kraft ihres Hinweg-

sehens über die qualitativen Unterschiede zwischen Mann und Frau, Nation und Nation, nicht oberhalb dieser Unterschiede steht, sie umfassend, sondern unterhalb ihrer, das Minimum einschließend, das ihnen gemeinsam ist! Wie jäh enthüllte andererseits der Weltkrieg und jeder Konflikt, der die Tiefen aufbricht, das Vorgespiegelte auch einer sogenannten „wissenschaftlichen Objektivität“, auch und gerade bis in die Philosophie hinein: wie der objektivste Forscher seine Naturbedingtheit nur um den Preis verleugnen kann, daß sie „von hinten herum“ doch seine Arbeiten färbt.

So dürfte kein Zweifel sein, daß die zweite Sicht die Realität des Menschen sieht, sein „gegründet auf der Erde“. Der „Mensch an sich“ besteht nirgendwo. Thomas von Aquin sagt scharf: „Socrates totaliter individualizatus.“ Durch und durch ist der Mann Mann, durch und durch ist die Frau Frau, durch und durch ist der Engländer Engländer, durch und durch ist der Deutsche Deutscher, durch und durch ist der Frieser Frieser, durch und durch ist der Bayer Bayer. Alles Geistesleben, so betont gerade Thomas von Aquin in seinem „intelligibile in sensibus“, geschieht innerhalb der Naturwirklichkeit. Ja, der Geist im Menschen, als seine „Form“ ist geradezu der eigentliche Grund der Differenzierung (Comp. theol. c. 71). Nicht einfach das Naturhafte, sondern das Geistesleben selber ist also männlich, weiblich, englisch, deutsch, friesisch, bayrisch. Alle Bildung des Geisteslebens, die davon absehen möchte, erzieht also entweder dürre Menschengruppe oder Menschen, denen ihre qualitative Eigenart (als Mann, Frau, Engländer, Deutscher, Frieser usw.) beständig quer durch ihr „Menschentum an sich“ schneidet und sie so innerlich unwahr macht oder gar vergiftet. — Aber andererseits weiß der Pädagoge sehr gut, wie man nicht eigentlich einen Kurs einrichten kann, das Männliche als Männliches, das Weibliche als Weibliches, das Englische als Englisch, das Deutsche als Deutsches, das Friesische als Friesisches anzubilden. Denn ja schon eine Psychologie der Geschlechter und Nationalitäten kommt zu keinem wirklich befriedigenden Ergebnis, da sie immer wieder „Inhalte“ aufteilen möchte (etwa dem Mann die Sachlichkeit, der Frau die Häuslichkeit, dem Engländer die Kühle, dem Deutschen die Naturhaftigkeit usw. usw.), während die Unterschiede in Wahrheit als ein „formaler Rhythmus“ durch alle Inhalte hindurchgehen. Der Pädagoge muß alle, Mann wie Frau, Engländer wie Deutschen wie Friesen wie Bayern zu sachlicher Arbeit an sachlichen Aufgaben erziehen und hierin auf die qualitativen Unterschiede achten. Mit Mann wie Frau, mit Engländer wie Deutschem wie Friesem wie Bayern muß man auf den Boden der Sache sich stellen und dann, mitten im Leben oder Wirken miteinander, hellhörig und feinfühlig für die qualitativen Unterschiede sein, sie nicht aufheben zu wollen, sondern zu wahren. Noch weniger kann der Wissenschaftler, der die Wahrheit will, der Techniker, der das Zweckmäßige will, der Wirtschaftler, der den Umlauf will, eine bewußte Pflege der qualitativen Unterschiede als sein Ziel anstreben. Er ist Mann oder Frau, Engländer oder Deutscher oder Frieser oder Bayer, und das ist die „feste Erde“, auf der allein er „wirklich“ ist. Aber die Kraft dieser „Erde“ bewährt sich gerade darin,

das „über hinaus“ zum Reich der Wahrheit, Gutheit, Schönheit gesund und stark zu ermöglichen. Darum ist es der edelste Drang von Mann wie Frau, „Mensch“ zu sein. Darum haben die verschiedenen nationalen Ideale mit Vorliebe die Form des Menschhaften als solchen: nicht „Engländer“ zu sein, sondern „gentleman“, nicht „Franzose“ zu sein, sondern „chevaleresque“, nicht „Deutscher“ zu sein, sondern „einfach und ehrlich und innig“. Der Wetteifer der Geschlechter wie der Nationen geht nicht eigentlich auf die qualitativen Unterschiede als solche, sondern auf den „Menschen“, wie er durch diese qualitativen Unterschiede hindurch gesehen wird.

So ist also diese doppelte Bewegtheit das Letzte im Menschen: das „in die Höhe“ zum „an sich“ des objektiv Geistigen als Ausübung und Bewährung der Kraft des Naturhaften, — das „in die Tiefe“ in die Brunnen der Natur als Erneuerung der Kraft. Die erste Bewegtheit entspricht dem Stolz des Menschen: die Grenzen aller Unterschiede zu brechen, ein Allwesen zu werden. Die zweite Bewegtheit entspricht der Demut des Menschen: die Unterschiede realistisch zu erkennen und anzuerkennen, so aber die Kraft der Wirklichkeit zu haben. Damit rückt ohne Frage ein gewisser Akzent auf dieses Zweite; denn gerade Demut ist Erhebung. Liegt also auf der ersten Bewegtheit der Glanz der Freiheit, so ruht in der zweiten die Wärme der Wiedergeburt.

2.

Gemeinsam für die Region der reinen Natur wie für die des Menschen wie für die des reinen Geistes ist die Spannung zwischen Gemeinschaft und Individuum. Denn Gott allein ist der „für sich Einzige“. Alle Kreatur ist „füreinander“. Aber in der Region der reinen Natur ist es ein zwanghaft passives Füreinander: das Individuum ist immer nur ein „Stück“ der übergeordneten „Ganzheit“ und darum ihr in Leben und Wirken restlos dienstpflchtig. In der Region des reinen Geistes ist es indes ein freiheitlich aktives Füreinander: der Geist ist selber in sich Ganzheit, und darum fähig, die übergeordnete Ganzheit in sich zu erfassen, ihr damit gegenüberzustehen und für sie wahrhaft zu „sorgen“, aber eben hierin doch „für“ die übergeordnete Ganzheit „da zu sein“.

Damit liegt des Menschen Gemeinschaft in der Spannung zwischen beiden Weisen, — und in dieser Spannung entspringt das Problem des Staates. Von der Gemeinschaft der reinen Natur her scheint er so etwas zu sein wie „geformter Stamm“, von der Gemeinschaft des reinen Geistes her indes wie Zusammenspiel selbstverantwortlicher Persönlichkeiten: vitaler Staat oder Vertrags-Staat.

Das liegt offenbar der Art zu Grunde, wie das Problem des Staates bei Platon und Aristoteles den Abschluß ihrer Philosophie bildet. — Platons Philosophie geht von der innerlich totalen Geistseele aus (Nomoi I 650 B) und ihrem unmittelbaren Verhältnis zur Idealwelt (τόπος νοητός) des Wahren — Guten — Schönen. Aus den „Weisen und Windungen“ (τρόποι) oder innerlichen „Zurüstungen“ (κατασκευαί) der Seele entspringen zunächst die „seelischen Stände“ (τένη) des Staatswesens (Politeia IV 441 A): so aus der

„guten und gerechten“ Seele der Denkerstand, aus der „krieg- und ehrliebenden“ der „rauhe Kämpferstand“, aus der „handelsliebenden“ der „Wechslerstand“ usw. Hieraus dann bilden sich die Formen des Staates: Aristokratie, Timokratie, Oligarchie. Demokratie wie Tyrannis sind der seelischen Entartung zugeordnet: dem „bunten Trödelmarkt“ (παντοπόλιον) einer „buntschillernden“ Seele (ποίκιλος) bzw. „gierigem Wahnsinn“ (μαινόμενος ὑπὸ ἐπιθυμιῶν). Der platonische Staat ist darum der Ganzheit „eines Menschen nah“ (Politeia V 462 C) und hierin „total“. Er beruht darum nicht auf einem Statut, sondern auf der Lebendigkeit eines „königlichen Mannes mit Besonnenheit“ (ἄνθρωπος βασιλικός als ἄνθρωπος μετὰ φρονήσεως) als Spitze, aber so, daß doch absolute Autorität und demokratische Freiheit sich die Mitte halten (μέσον μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς, Nomoi VI 756 E).

Die Philosophie des Aristoteles hingegen gründet im Umlauf des All (κυκλοφορία), dessen innerste Mitte der „Kreis des Denkens zu sich selbst“ (νοήσεως νόησις) ist als Bewegungsprinzip des All-Umlaufs (κινουὺν ἀκίνητον). Das Prinzip der Gliedschaft ist darum für ihn kennzeichnend: in ihrer Gefügtheit in das übergeordnete All haben die Geistseelen ihr Verhältnis zur Idealwelt des Wahren — Guten — Schönen. Nicht in der Totalität der Seele, sondern in den Arten der Bindung von Mensch zu Mensch, wie sie in der Familie ihr Urbild hat, liegen die „Gleichnisse und Urbilder“ der Staatsformen und darum, weil es um die Spannung von Bindungen geht, in dem Entweder-Oder zwischen „Mitte“ und „Entgleisung“ (παρέκβασις): Königtum entsprechend der Bindung zwischen Vater und Söhnen, — die Tyrannis aber als seine Entgleisung, weil Bindung zwischen Despot und Sklaven; Aristokratie entsprechend der Bindung zwischen Mann und Frau, — die Oligarchie aber ihre Entgleisung, wie eine Herrschaft einer reichen Frau über den Mann; Timokratie entsprechend der Bindung zwischen Brüdern, — die Demokratie aber als ihre Entgleisung wie ein „Haus ohne Herr“ (Eth. Nik. VIII 12, 13). Dazwischengeschaltet sind die „Güter des Staates“: der Tüchtigkeit entspricht die Aristokratie, der edlen Geburt die Timokratie, dem Reichtum die Oligarchie, der Freiheit die Demokratie (ebd. V 6). Der Staat ist darum hier nicht „wie ein Mensch“, sondern hängt am „rhythmischen Ausgleich“ (ἰσότης der συμμετρία) zwischen den Einzelnen. Das Politische ist nicht das Totale, sondern Staatsrecht, Geschlechterrecht und Hausrecht bilden eine Dreiheit (Eth. Nik. V 10), wobei die Staatsbindung zwar die Krönung ist, aber die Geschlechterbindung das vorausgehend Wurzelhaftere (ebd. VIII 14). In sich genommen steht der Denker über dem Politiker (ebd. X 7), und „sich selbst Gesetz sein“ wäre das Ideal (ebd. IV 14). Aber die Unfähigkeit der Menschen fordert die harte Notwendigkeit beständiger Gesetze und „einen einzigen Herrn“ als Spitze des Staates (ebd. X 10).

In der Tiefe verhalten sich also platonischer und aristotelischer Staat nicht einfach wie Geist-Seite und Natur-Seite des Staates, sondern wie zwei Rhythmisierungen des einen Spannungsverhältnisses beider Seiten. Der platonische Staat geht ganz offenbar von der Geist-Seite aus, aber dann werden die einzelnen Glieder des Staates zu „reinen Gliedern“ des „Menschen Staat“. Es ist die Lebendigkeit eines einheitlichen Staats-

Ideals (der Engländer, der Franzose, der Deutsche als „Staat“) und die Spontaneität eines totalen Kultur-Staates, aber mit der Gefahr, die im Hegelschen „Volksgeist“ liegt, die Glieder des Staates zu entpersönlichen. Offenbar aus der Sicht dieser Gefahr heraus fordert Platon zwar die Spitze „eines königlichen Mannes mit Besonnenheit“, aber mit der Regierungsform einer „Mitte zwischen Ein-Herrschaft und Demokratie“. — Umgekehrt scheint der aristotelische Staat auf der Akzentuierung der Natur-Seite des Staates zu beruhen, da er ausdrücklich von der Ordnung der Glieder ausgeht. So wird folgerichtig das Sachhafte eines Ausgleiches und das unpersönliche Gewebe von Gesetzen die Form des Staates. Es wird ein Staat der realen Notwendigkeit, ein Staat des Statuts, aber dann doch wieder ein Staat, der sein „soweit als“ beständig vor Augen hat. Denn ist das „sich selbst Gesetz sein“ das, was an und für sich sein sollte, und steht der Denker über dem Politiker, dann muß es das Ziel sein, die „harte Notwendigkeit beständiger Gesetze“ immer mehr abzubauen, je mehr es gelingt, reife Menschen zu erziehen. — So gründet der platonische Kultur-Staat zwar in der Freiheit und Totalität des Geistes, aber mit der Gefahr, die Freiheit und Totalität des Einzelnen in den alleinfreien und alleintotalen Staat untergehen zu lassen. So scheint zwar der aristotelische Statut-Staat zuerst den Einzelnen zum reinen Glied herabzuwürdigen, aber dann doch mit der Perspektive in die wachsende persönliche Freiheit und Totalität.

Die platonische Staats-Idee ist offenbar dem vorwärts stürmenden Idealismus zugeordnet, der einem werdenden oder nach Niederbruch sich erneuernden Staat vonnöten ist. Die aristotelische Staats-Idee hingegen entspricht wohl der Luft der nüchternen Kleinarbeit, in der ein reifer Staat die beständige Kunst des Ausgleichs zu üben hat und immer mehr auf die Verantwortung selbständiger Persönlichkeiten angewiesen ist.

Beiden gemeinsam aber ist eigentümlicherweise das rhythmische Verhältnis zwischen Ein-Herrschaft und Demokratie. Die platonische Staats-Idee will die Spitze des „königlichen Mannes mit Besonnenheit“, aber, trotz der Verachtung der „demokratischen Trödelbude“, mit dem Sinn einer „Mitte zwischen Ein-Herrschaft und Demokratie“, weil eine „Tyranis“ einer Seele „gierigen Wahnsinns“ entspräche. Auch die aristotelische Staats-Idee faßt die reine Demokratie als die äußerste „Entgleisung“ des Staates und den „einen Herrn“ als das Gegebene, aber doch nur unter der Rücksicht der harten Notwendigkeit und mit der Perspektive in das „sich selbst Gesetz sein“ des geistesfreien Menschen. Als „menschliche Staatsform“ scheint also die klassische Philosophie Europas diese Schwebespannung zwischen Ein-Herrschaft und Demokratie zu sehen, schwebend zwischen dem Ideal des „königlichen Mannes mit Besonnenheit“, dem aus Überzeugung und Liebe das ganze Volk anhängt, und dem Ideal der inneren Königlichkeit jedes Staatsgliedes, da es „sich selbst Gesetz“ ist, — schwebend aber auch zwischen dieser doppelten Idealität und der harten Realität der sachgemäßen Statute, der das Lebendig-Persönliche beider Idealitäten schließlich sich fügen muß, in der Demut der Kreatur.

3.

Das dunkle Verhängnis des Menschen ist es, daß er überall da, wo die Schöpfung sich ihm rundet, aus diesen Rundungen seinen Gott macht. So ist es, nach der Region der Natur hin, im Verhältnis der Geschlechter: der Jubel der Ganzheit, da der „Eine Mensch, Mann und Frau“ (1 Mos. 2, 27) sich verwirklicht, und der Jubel des Schöpfertums, da es fruchtbare Ganzheit ist, — diese Nähe zu Gott, der in Sich ganz ist und darum schöpferisch, gibt dem Verhältnis eine Absolutheit, die zur Verwechslung mit Gott führt. Ebenso ist es, nach der Region des Geistes hin, im Rausch der Wissenschaft, Technik und Kunst: ins Geheimnis der Schöpfung einzudringen und die Zauberformel zu erringen, der sie gehorcht, und aus der eigenen Idee Welt zu schaffen, — das ist wie unmittelbares Ebenbild des Gottes, dessen Wissen selber schöpferisch ist, — und darum die Verführung zum „wie Gott“. Aber beide Versuchungen erreichen offenbar erst dann ihren Höhepunkt, wenn die Rundung der Geschlechter zur Rundung des ganzen „Stammes“ ward, und der im Wissen schöpferische Geist die Rundung eines „Gemein-Geistes“ im „Staat“ (als Geistes-Gemeinschaft) ist. Die Gestalt der Erbsünde, die so im Wissens-Hochmut des Geistes sich vollzieht, daß Mann und Frau der Genuß Einer Frucht eint, — diese Gestalt ist gerade theologisch erst hierin vollendet, daß es um die „Stammeltern“ geht, d. h. um „Nation“ und „Staat“ in ihnen.

Die Geschichte zeigt darum auch eine doppelte Auswirkung dieser Erbsünde: die Vergöttlichung der Nation in der Art der großen Völker des Ostens, ihren Boden und ihr Blut mit Gott gleich zu setzen; — die Vergöttlichung des Staates in der Weise des römischen Imperiums, den Cäsar, der über die Fülle der Nationen in Kraft des Rechtes gebietet, als Gott anzusehen.

Das ist der Hintergrund der Erlösung in Christo in der Kirche. Darum wird diese Erlösung vorbereitet, indem ein Volk aus den Völkern des Ostens rücksichtslos „ausgeheimatet“ wird. „Geh aus aus deinem Lande und aus dem Hause deines Vaters und aus deiner Verwandtschaft“, lautet der Ruf an Abraham. Boden und Blut haben dazu verführt, die „Kinder aus Manneswunsch und Fleisch“ als Gottessöhne anzusehen. Darum müssen Boden und Blut geopfert werden (bis zum Opfer auf Moria), damit die wahren Gottessöhne werden, „die aus Gott geboren sind“. Und ebenso darum entfaltet sich die Erlösung in der Kirche unter dem „römischen Petrus“, indem das römische Imperium „abgeholzt“ wird (wie in der Isaias-Vision der Libanon) und selbst noch das christliche „römische Reich deutscher Nation“ wie der „tönerne Untersatz“ der Vision des Daniel zerbricht, daß jeder Traum einer menschlichen Gott-Civitas ernüchtert sei in die alleinige Wirklichkeit der Civitas Dei, deren Cäsar Christus König zur Rechten des Vaters ist.

Darum ist die Geschichte der Erlösung in Christo in der Kirche bis ans Ende der Zeiten von einem doppelten Ahasvertum unheimlich begleitet: dem Ahasvertum des ungläubigen Judentums und dem des heidnischen Römergeistes. Christus, der Erlöser, ward durch beide gekreuzigt: durch den „fleischlichen Messianismus“ der ungläubigen Juden, die nur einen

Messias des Wohlstandes und des Glanzes der eigenen Nation ertrugen; — und ebenso durch die Schlangenwindungen der römischen Staatskunst des Pilatus, die nur den Gott-Cäsar sah. Diese Kreuzigung dauert fort (da im Kreuz die Erlösung ist). Das ungläubige Judenvolk, über die Welt verstreut, fühlt, in der Mystik der Schechina, sich selbst als die „Verstreung Gottes“: die Menschheit in seinen Kollektiv-Messianismus zu einen, und so Christum immer neu zu verwerfen. Das heidnische Römertum, immer neu sich einwindend in die Staatsgebilde der Geschichte, sucht die „reine Staatsraison“ an die Stelle des Evangeliums zu setzen und auch so Christum immer neu, um der Staatsklugheit willen, preiszugeben.

Darum ist es für den Geist des Christentums grundlegend, was die Paulusbriefe sagen, daß der Christ, wie er aus seinem Ich herausgestorben ist, daß Christus sein Ich sei (Gal. 2, 20), so auch „entvolkt“ ist (ἐκδημησαι 2 Kor. 5, 8) und „entstaatlicht“ (Hebr. 13, 12—14), daß für das Volks-All ihm sei „Christus alles in allem“ (Kol. 3, 11) und für den Staat der „Himmel als Staat“ (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς Phil. 3, 20). Den Weg, den geschichtlich Nation und Staat gehen mußten, im Ganzopfer Israels und Roms, diesen Weg muß der Christ auch persönlich wandern: hindurch durch den Tod, hinein in das „Gott alles in allem“ im „Christus alles in allem“, in Seinem Einem Leib, der die Kirche ist.

Eben darum aber geht es nicht um Ausschließlichkeit im negativen Sinn. Kreuz ist Auferstehung, Sterben ist Leben. In den großen Formeln des Apostels vom Aufhören von „Jude, Heide, Skythe usw.“, ist keine Einbebnung der Unterschiedenheitsfülle der Nationen in eine unterschiedslose „Internationalität“ vermeint. Denn Christus ist der „eine Leib der vielen Glieder“, und „wenn alle ein ein-artiges Glied wären, wo bliebe der Leib?“ (1 Kor. 12, 14—19.) Untergeht im Tod des Kreuzes die zueinander ausschließliche Absolutheit der Nationen, aufersteht im Einem Christus der Einem Kirche die sich ergänzende Fülle der Nationen. Von jenseits her, von Gott her, der in Christo in der Kirche ist, kommt die Einheit als Einheit des „Hauptes“. Im Diesseits, im „Leib“ Christi ist die Fülle der Verschiedenheit und „soll“ sie sein, denn „wenn alle ein ein-artiges Glied wären, wo bliebe der Leib?“ In seinem Kreuz hat Christus beides besiegt und besiegt es immer neu: im Sieg über das ungläubige Judentum den erbsündigen Anspruch einer Nation, in der Einheit ihres Bodens und Blutes „Leben als Gott“ zu sein; im Sieg über das heidnische Römertum den erbsündigen Anspruch eines übernational imperialen Staates, in der Einheit seines Rechtes und seiner Gesetze „Logos als Gott“ zu sein. Die erste Erbsündigkeit wird erlöst in die Geweihtheit der Nationen als Glieder des Einem Leibes Christi, Sein Fleisch und Blut zu sein, durchlebt von Seinem Geist (wie es Augustinus für den einzelnen Christen schon sagt). Die zweite Erbsündigkeit aber wird erlöst in der Weise, wie der wahre Logos, Gottes Wort, das Haupt dieser Nationen als Seiner Glieder ist, nicht in der Form eines „Rom als Gott“, sondern, indem Er das Geheimnis Seiner Menschwerdung in einer Rechtfolge von Menschen menschhaft lebendig sein läßt bis ans Ende der Tage (vom Sitz Petri in Jerusalem zum

Sitz in Antiochien zum Sitz in Rom und hinein in unüberschaubare Möglichkeiten).

So wirkt sich dann aber auch das Letzte aus, was Gott eigen ist: daß Er alles wirkt, aber stetig verselbständigend. Die Jahrhunderte des „Römischen Reiches Deutscher Nation“ sind die Zeit, darin „Gott in Christo in der Kirche“ mit Vorzug Seine All-Wirksamkeit deutlich macht, wie sie in der Bulle Bonifaz' VIII. ihren zugespitzten Ausdruck hat. Dann aber, gewiß in heißen Kämpfen zwischen der Mutter-Kirche und reifenden Söhnen, bricht sich die Verselbständigung Bahn, die dann in den Enzykliken Leos XIII. ihren Ausdruck hat. Die Kirche gibt ihren Segen dem Drang der Nation zur Freiheit der Entfaltung (*velle gentem suam nemini servire nec externo nec Domino*, Denz. 16—17, 1936), und dieselbe Kirche, die in der Bulle Bonifaz' VIII. die Einzigkeit ihrer Totalität betonte, anerkennt nun ein wahres selbständiges „Rund zu sich selbst“ des Staates (*orbis... in quo sua cuiusque iure proprio versetur*, Denz. 1866).

Katholische Politik als „katholische“ hat damit ein doppeltes Gesicht. Kein Getaufte kann jemals ungeschehen machen, daß er in der Taufe mit Christo dieser Welt gestorben ist, um mit Christus in jene Welt aufzuerstehen. Von hier aus trägt er unauslöschlich in seiner Tiefe die Distanz des Gestorbenen und Auferstandenen zu dieser Welt. Hierin nimmt er Teil an der Freiheit Gottes gegenüber der Vielfalt und dem Wandel des Irdischen. Darum identifiziert sich katholische Politik mit keiner politischen Form, sondern steht allen in Freiheit gegenüber (*nulla per se reprehenditur ex variis reipublicae formis*, Denz. 1871). Und darum trägt auch noch eine scheinbare „Schaukelpolitik katholischer Anpassung“ (und vielleicht gerade sie, in der Verdemütigung solcher Verächtlichkeit) diesen Schimmer göttlicher Freiheit. Andererseits aber ist der Getaufte gestorben und auferstanden, um restlos, wie Christus und mit Christus, in diese Welt gesendet zu werden, wie der Sendling rücksichtslos ins Werk verbraucht wird, ja wie das Weizenkorn in die Erde versenkt wird. Die Freiheit seiner Distanz wäre übelste Anmassung der Majestät Gottes, wenn sie ihn dazu verleiten wollte, diesem Gesendetwerden und Verbrauchwerden und Versenktwerden zu entgehen. Und so sind es gerade Nation und Staat, denen der Getaufte sein Leben und Wirken zu schenken hat, nicht in einer vornehmen „weltbürgerlichen Distanz“, sondern in wahren, parteinehendem Drang zur wachsenden Größe seiner Nation und seines Staates (*singulos operam suam in communem offerre fructum, et quantum quisque industria sua potest, tueri, conservare, augere rempublicam*, Denz. 1935). Denn Gott allein ist der „alles in allen“. Die Kreatur aber ist gerade dann tief in Ihm, wenn sie an ihrem Platz, der nicht „universal“ ist, sich und hierin Ihn verschenkt.

Innerhalb dieses Gesendet- und Versenktseins des Einzelnen in seine Nation und seinen Staat wird dann wiederum eine besondere Spannweite sich auf tun. Auf der einen Seite wird die Distanz des Gestorbenen und Auferstandenen den katholischen Politiker besonders fähig machen, den Beziehungen zwischen den Nationen und Staaten zu dienen und das gemeinsam Überbrückende zu sehen. Auf der andern Seite aber auch wird

die Restlosigkeit der Hingabe des Sendlings und Weizenkorns eine katholische Politik zeitigen können, die bis zum Letzten der Größe der eigenen Nation und des eigenen Staates dient. Gemeinsam dieser Spannweite aber wird das sein, was Leo XIII. gleichsam als Rhythmus katholischer Politik bezeichnete: ausgleichendes Sichdurchdringen zwischen Nation, Staat und Kirche (*concordiam, eamque cum causis proximis congruentem, quae causae utramque societatem genuerunt*, Denz. 1870); — Ausgleich zwischen Zwang und Freiheit im politischen Tun selber (weder „in lenitate restrictam“ noch „libertati inimicam“ ebd. 1873). Denn so ist es Atem Gottes im Politiker: Majestät, die aber gerade darin am meisten Majestät ist, daß sie verselbständigt und frei gibt, bis zum scheinbaren Überlassen des Universums in den Wirrwarr der menschlichen Leidenschaften: Deus, qui omnipotentiam Tuam parcendo maxime et miserando minifestas..., wie es im Kirchengebet am zehnten Sonntag nach Pfingsten heißt.

Römisches Recht — Germanisches Recht

Von Ivo Zeiger S. J.

Durch die nationale Revolution wurde in deutschen Juristenkreisen eine Bewegung ausgelöst, die sich im wesentlichen gegen die Volksfremdheit unseres Rechtes und unserer Rechtspflege wendend, dem deutschen Volke deutsches Recht schaffen will. Was man erstrebt, ist eine Wiedergeburt germanischen Rechtes, der Kampf gilt dem römischen Recht.

In juristischen Fachschaften und Zirkeln hat bereits die Studienarbeit begonnen. Ende Juni brachte die Presse die Nachricht, daß von der Regierung eine Akademie für deutsches Recht ins Leben gerufen werde. Vorher schon hatte der Gesetzgeber zu erkennen gegeben, daß den Worten Taten folgen sollen: so ist z. B. am 1. Juni für den Bereich des Freistaates Preußen das sogenannte „Bäuerliche Anerbengesetz“ in Kraft getreten. Es setzt sich in Gegensatz zu den römischrechtlichen Bestimmungen unseres BGB und greift auf altgermanische Rechtsgepflogenheiten zurück; die Anlehnung geht so weit, daß einige Wendungen und Ausdrücke wörtlich aus altdeutschen Rechtssammlungen, wie dem Sachsenspiegel, übernommen wurden. Es genüge der Hinweis auf diese wenigen Tatsachen, die sich leicht vermehren ließen. Die Bewegung ist vorhanden und wird voraussichtlich ihren Weg gehen. Wer sie verstehen will, muß sich klar zu werden suchen über ihre Grundlagen, ihre Richtung und Aussichten, und schließlich auch über die Stellung des katholischen Kirchenrechts inmitten beider Volksrechte.

I.

Daß man in Deutschland überhaupt die Frage stellen kann, ob wir uns für römisches oder germanisches Recht entscheiden sollen, hat seine erste Grundlage in der geschichtlichen Tatsache der *Rezeption* des römischen Rechtes. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten, an denen unsere Geschichte