

absoluten Wertigkeit, in den Liebes- und Heilswillen Gottes, seines Vaters. Und je hilfsbedürftiger, schwächer und armseliger ein solches Wesen ist — im relativen Sinne —, um so mehr und dringender fordert es den Liebeswillen Christi heraus.

Darum ist es für alle Nachfolger des Heilandes selbstverständlich, ihm zuliebe und nach seinem Beispiel sich der Schwachen und Elenden anzunehmen, ja gerade darin ihre Lebenserfüllung im höchsten Sinne zu suchen. Wenn sie auch dabei ihr leibliches Leben und ihre ganze seelische Kraft verzehren, so ist das doch keine wirkliche Verschwendung, keine Opferung für einen sinnlosen Zweck, sondern es ist ihre eigene höchste Erfüllung. Sie schaffen und leisten das, was Gott selbst und sein eingeborener Sohn schaffen und leisten auf dem Höhepunkt ihres göttlichen Wirkens: Da wir noch Sünder waren, hat er uns geliebt und erbarmend an sich gezogen.

Daraus folgt nun aber nicht, daß wir das Elend geradezu kultivieren sollen, um für den heldenmütigen Liebeswillen immer Objekte bereit zu haben. Wie schon gesagt, dürfen wir den relativen Wert des Menschen nicht vernachlässigen und ausschalten. Wir müssen bestrebt sein, die ganze Menschheit und alle Völker und alle einzelnen aus dem Stande relativer Minderwertigkeit immer mehr herauszuheben; wir müssen versuchen, den Schwachsinn und das Verbrechen einzudämmen, soviel wir vermögen. Es gilt, in unserer sittlichen Haltung nicht nur die Bereitschaft zu einer verschwenderischen Liebe zu hegen, sondern auch die strenge und ausgleichende Gerechtigkeit; es gilt, nicht nur das sittlich Gute, sondern auch das naturhaft Gute, den Geist und die Schönheit und das Glück zu erschaffen. Wir dürfen nicht ablassen von dem heißen Bemühen, die Schandflecke des menschlichen Lebens und Zusammenlebens, die Elendsviertel, die Gefängnisse und die Irrenhäuser zum Verschwinden zu bringen; aber ganz werden wir dieses Ziel nie erreichen: „Arme werdet ihr immer bei euch haben.“ Und zu den Armen, den Hilflosen und Zu-kurz-Gekommenen werden immer auch die Liebenden gehen müssen, nicht nur die Gerechten, die Beamten, die Organisatoren, nicht nur die Vertreter des Staates und der Wirtschaft, nicht nur die Richter und die Psychiater, sondern auch die großen Liebenden, die sich aus Ehrfurcht vor dem Vater im Himmel mit der Last derer beladen, die ihre eigene Last nicht tragen können oder tragen wollen, die sich damit beladen, bis sie selbst darunter erliegen. Und ihr Erliegen wird immer der größte Sieg sein, den Gott in unserem Menschentum gewinnt.

Gläubigkeit

Von Erich Przywara S. J.

Mächtiger vielleicht denn je in den vergangenen Jahren schreitet der auferstandene Kierkegaard durch die Seelen. War der Eingang des Geistesringens durch den Kierkegaard bezeichnet, wie er in Karl Barths „Römerbrief“ erschien (1918), so ist es kein Zufall, daß in diesem Jahr das große Kierkegaard-Werk Emanuel Hirschs sich vollendete, des

stärksten Gegenpols Karl Barths. Den tieferen Grund dieser Spanne berührt treffsicher Bernhard Meerpohl in einer Studie über „Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards“¹. Das eine, worin Kierkegaard abgründig gegen die drei Jahrhunderte der „Neuzeit“ sich scheidet, ist seine Fundierung der Philosophie und Theologie auf den „konkreten, existierenden Mensch mit all seinen Existenznöten“ (13). Diese „Existenz“ ist einmal die Absage an das „Subjekt“, — und so „wird seine Philosophie im Gegensatz zur Bewußtseinsphilosophie und Bewußtseinspsychologie der Periode seit Descartes wesentlich zu einer Anthropologie“ (14). Dann aber steht dieselbe „Existenz“ einem abstrakt unverbindlichen „objektiven Denken“ gegenüber, — aber nicht wie Irrationalität einer Rationalität, — sondern „Existenz bedeutet ... für ihn die mit Verantwortung beladene, unter einer absoluten Entscheidung vor Gott stehende, schlechthin religiöse Existenz, ... und die Hingabe an die reine ‚Spekulation‘, die von der konkreten Existenz absieht, muß von hier aus als ein verwerfliches Ausweichen vor der letzten Entscheidung betrachtet werden“ (15). Dieser „Mensch als Existenz“ trägt in sich eine „ontische Urspannung“ (107) zwischen „Unendlichkeit“ und „Endlichkeit“, und es ist seine Aufgabe, „die Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, als welche er angelegt ist“, zu „realisieren“ (81). „Konkrete Existenz“ ist er aber erst darin, daß sein Leben zwischen „Verzweiflung der Unendlichkeit“ und „Verzweiflung der Endlichkeit“ sich vollzieht (82). Verzweiflung der Unendlichkeit: da er „sich an seiner Unendlichkeit berauscht und sich ins Grenzenlose und Phantastische hinausstürzt“ (ebd.). Verzweiflung der Endlichkeit: in solchen Menschen, „die in Beschränktheit und Borniertheit jeden Drang zum Unendlichen verloren haben“ (ebd.). Verzweiflung überhaupt aber ist der Zustand, darin der Mensch zu einer „konkreten Existenz“ wird: weil Verzweiflung die „Anerkennung einer absoluten Macht, die über dem Menschen steht“ (131), bedeutet, einer Macht, die in der Verzweiflung ihn aufsprengt. Zweifel ist noch etwas, was in unverbindlichem „reinen Denken“ sich bewegt. Verzweiflung aber ist wesentlich Existenz-Vorgang. „Die Zeit ist nicht mehr fern“, sagt darum Kierkegaard, „da man, vielleicht um teuren Preis, die Erfahrung machen wird, daß der wahre Weg zum Absoluten nicht durch den Zweifel, sondern durch die Verzweiflung geht“ (131).

Es ist klar, daß dieses Grundmotiv Kierkegaards sich aufspalten mußte. Denn es spannt sich ungeheuerlich zwischen einem Atheismus der Verzweiflung an Gott und einer Mystik der Nacht der Gottverlassenheit, in der die entscheidendste Übergabe an Gott geschieht². Die Zeit bisher war durch das erste gekennzeichnet: in der Weise des „heroischen Atheismus“, wie die Philosophie Martin Heideggers und Nikolai Hartmanns ihn atmeten: der Mensch im Angesicht der aufgehüllten, letzten, unschließbaren Risse des Seins (Hartmann) und darum zuletzt im Angesicht des

¹ Bernhard Meerpohl, Die Verzweiflung usw. (XII u. 131 S.) (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von G. Wunderle, Heft 30) Würzburg 1934, C. J. Becker, M 3.—

² Vgl. hierzu unser Kierkegaard-Buch, München 1930.

reinen Nichts (Heidegger), restlos einbeschlossen „in die Welt“ (Heidegger), restlos gerufen, sich „in das Nichts hineinzuhalten“ (Heidegger), um so der restlos einsame „Demiurg“ (Hartmann) zu sein, gegenüber der je immer neu in ihre Risse und ihr Nichts rückbrechenden Welt. Die Zeit jetzt scheint sich auf das Gegenteil hinzuwenden. Unvermindert herrscht gewiß der Einfluß der Sprache Heideggers, aber gerade seine Analysen müssen dazu dienen, das Gegenteil des Pathos seiner Philosophie zu begründen: das Dennoch eines „heroischen Glaubens“.

Hans Reiner, dessen ganzes Denken, wie er selbst offen bekennt, nächst Husserl Heidegger sich verdankt, vollzieht in seinem Buch über „Das Phänomen des Glaubens“³ diese Umwendung mit voller Bewußtheit. Während bei Heidegger Angst und Verzweiflung das Dasein selbst kennzeichnen, sind sie für Reiner nur „Grenzsituationen“ (127), umgrenzend die eigentliche positive Spannweite zwischen Vertrautheit und Zuversicht (ebd.). Dasein und Glauben gehören so eng zusammen, daß einerseits aller Glauben seine „Verwurzelung ... in der Grundverfassung des Daseins“ hat (99), anderseits für das Dasein selber gilt: „es ist das Dasein immer ein Glauben“ (100), weil es als „werdendes“ vom je neuen Nichts ins je neue Sein „glaubt“. So heißt es, daß „Dasein in der Zuversicht existiert“ (107) und Glauben darum die „ursprüngliche Kraft des Existierens“ ist (108), ja daß das Dasein erst im „Gottesglauben“ sein „Selbst-Verständnis“ empfangt (191). Ja, es wird der „geahnte Sinn des menschlich Sinnlosen aufgefaßt als die Gloria Dei, als Gottes Herrlichkeit und Ruhm und Ehre! Gerade nämlich und erst in der Ungeheuerlichkeit der Gegensätze, ... von tiefster Qual bis zu höchster Beglückung, von satanischer Bosheit bis zu aufopferndster Liebe, erst in der Weite dieser Spannungen bekommt das Weltgeschehen seine der Unermeßlichkeit Gottes angemessene Größe und Würde“ (191). Auf diesem Weg wird Glauben (als allgemeiner Zustand der „Gläubigkeit“) auch die Grundhaltung für das Bewußtsein als „bewußtes Sein“, d. h. für das Wissen, wie Reiners kleine Schrift über „Die Existenz der Wissenschaft“⁴ es durchführt. Wissen als „Weise des Daseins“ (15) heißt „besinnend Abstand nehmen“ (23), darum aber gegen „Widerstand“ (24) und darum in der Spannweite zwischen „Enge“ und „Weite“ (ebd.). So wird die „Größe des eigenen Einsatzes“ gefordert, und es gilt, daß „grundsätzlich jede Wissenschaft in der Einsatzbereitschaft zu stehen hat“ (34).

Paul Häberlin, der Basler Philosoph und Pädagog, hatte schon lang vor Heidegger im Konkreten der Existenz alle philosophische Überlegung wurzeln lassen, und insofern ist seine neue „Einführung“ in „Das Wesen der Philosophie“⁵ ohne Frage Einführung in sein eigenes großes Gesamt-

³ Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens*, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts. (XI u. 256 S.) Halle 1934, Max Niemeyer. M 9.80.

⁴ Hans Reiner, *Die Existenz der Wissenschaft*. (48 S.) Halle 1934, Max Niemeyer. M 1.—

⁵ Paul Häberlin, *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung*. (224 S.) München 1934, Ernst Reinhardt. M 7.50.

werk. Aber es ist doch immerhin unverkennbar, wie die geographische Nachbarlichkeit zwischen Basel und Freiburg auch zu einer geistigen geworden ist. Gewiß ist es echt Häberlin, den „Ort der Philosophie“ (94) von der „praktischen Situation“ aus zu sehen, von ihrem Widerspruch zwischen Sein und Nichts: „durch das Mittel der Praxis tendiert unser Dasein zum Sein, das es wäre, wenn es nicht Werden und d. h. praktisch wäre“ (11). Aber dann tritt doch das Wort Praxis immer stärker zurück gegenüber dem Heidegger-Wort Dasein. Philosophie grenzt sich gegen alle freischwebende „Spekulation“ (146 ff. 163 ff.) dadurch ab, daß sie als „Daseins-Erfahrung“ im Jeweils der „Situations-Erfahrung“ sich vollzieht (104), „praktischer Situation“ (9 ff.), „ästhetischer Situation“ (25 ff.), „Situation der ethischen Erfahrung“ (37 ff.), „moralischer Situation“ (49 ff.), „religiöser Situation“ (67 ff.), „theoretischer Situation“ (79 ff.). Philosophische Erkenntnis geschieht mithin im Kreuzungspunkt dieser Situationen: als „Durchbrechung aller praktischen Haltung durch Theoria“ (108). Indem aber in diesen Situationen die Spanne zwischen Sein und Nichts im Dasein offenbar wird, ist Philosophie tiefer: „Verständnis für das Sein des Daseins in seinem anscheinenden Nichtsein“ (144). Und dies Verständnis vollzieht sich, ebenso wie bei Heidegger, als Eins von Ontologie und Anthropologie: „ist alle Philosophie Ontologie, weil es ihr um das Sein des Daseins geht, so ist sie Anthropologie, weil sie sich durch Selbsterkenntnis des Menschen vollzieht, — so zwar, daß der Mensch das Dasein in sich selbst erkennt, um es überhaupt zu erkennen“ (158). Indem aber Philosophie so gründet, ergibt sich die „Tatsache des Urglaubens der Existenz“ (45), Aug' in Aug' zu einem „Urzweifel“ derselben Existenz (47), — wie das Dasein als „Situation des Werdens“ zwischen „Vollendung“ und „Vernichtung“ liegt (13). Die Existenz enthüllt sich damit als „religiöse Situation“: einerseits „Einsicht in die Ohnmacht der Praxis in Ansehung ihres Sinnes“ (69), andererseits aber „positiv Erfahrung göttlicher Existenz in Gestalt göttlichen Willens“ (70). Existenz ist so das „Wunder“ und hierin das „Geheimnis“ (70 72). „Denn nur was Gott will, ist in Wirklichkeit“ (71). Und von uns her entspricht diesem Wunder der „Glaube“ als „Heroismus des Daseins in der Erfahrung“ (45), doch nicht als „verzweifelnder Heroismus“, sondern als „Seinsicherheit“ (ebd.), — folgerichtig dazu, daß für Häberlin die „ästhetische Situation“ das Symbol von „Erfolg“ und „Erlöstheit“ (26) und Ent-rücktheit und Transzendenz (29) ist.

Entsprang die „Ontologie der Gläubigkeit“ bei Reiner aus bewußter Erneuerung der katholischen Lehre von einer „natürlichen Offenbarung“ (Phänomen des Glaubens 14), bei Häberlin aber aus dem Dennoch einer raffaelitischen Ästhetik, so wahrt Hedwig Conrad-Martius noch am meisten den Zusammenhang mit Heidegger. Nicht jedoch in einer Abhängigkeit von ihm: da die Schöpferin der Real-Ontologie der real-ontologischen Richtung Heideggers vielmehr vorausging. Das Seins-All bei Conrad-Martius trägt zunächst auffallend augustinische Züge, wie ihr

neues Buch über die „Seele der Pflanze“ es recht deutlich macht⁶. „Jede Naturstufe hat ihre dynamische Formstruktur“, und alle bauen sich in einer „hierarischen Stufenordnung“ (32). In dieser Stufenordnung entfaltet sich eine Spannweite zwischen der objektiven „Selberkeit“, die im Sein als solchen liegt (100), bis zu jener Subjektivität, die der Mensch ist. Im Leben aber, das die Pflanze als solche kennzeichnet, setzt das Gesetz ein, das diese Steigerung noch verschärft: eine „Selbstgestaltung“ (59 f.), die vom ersten Augenblick an „zeugender Schoß“ ist (112): die Pflanze „ist nur ganz sie selbst, wo sie über sich selbst hinaus ihresgleichen fort und fort erzeugt“ (71). Ist einerseits gewiß der Gang vom Leben zum Menschen ein Fortgang vom „objektiv Selbst sein“ zu „Herr des Selbst“ sein (83), so vollzieht sich andererseits, kraft des „über sich selbst hinaus“, ein gesteigertes „Ausgeliefertsein“ in die „Unruhe der unerlösten Natur“ (84 f.). Indem das „Sein“ zu „Seele“ wird, zeigt sich nur deutlicher, wie alle Existenz „punktförmige Berührungs-Existenz“ ist, wie Conrad-Martius früher formulierte: „an“ das Sein rührend „im“ Nichts. Ihre Abhandlung „L'existence, la substantialité, et l'âme“⁷ kennzeichnet darum das Wesen der Seele als „à la fois réellement abyssale (au sens d'un abîme sans fond) et créatrice“ (181): Existenz als Spanne zwischen Abgrund und Schöpfung. Es ist klar, daß „Gläubigkeit“ hier ganz anders aussieht als bei Reiner und Häberlin. Seinshaft besteht eigentlich hier nur ein „Ausgeliefertsein“, und dies seinem unmittelbaren Sinn nach in die „unerlöste Natur“. Denn Gott ist zwar der „Schöpfer aller Dinge und das Leben selbst, aber nicht in der Unruhe der unerlösten Natur, sondern in göttlicher Heiligkeit“ (85). Es gibt also keine naiv ungebrochene Gläubigkeit, sondern vom Menschen aus nur die „Praxis eines an Gott rückhaltlos ausgelieferten Lebens“ (129), während das Positive von Gläubigkeit Gottes freie Gnade ist. Wir sind wieder in nächster Nähe zu Kierkegaard: das letzte Ausgeliefertsein zwischen Abgrund des Dämon und dem Gott der „unendlichen Distanz“.

Gläubigkeit als etwas, was in Existenz als solcher liegt und darum nicht nur allem „Glauben an etwas“ (*fides quae creditur*), sondern selbst noch dem bewußten „Glauben als Akt“ (*fides qua creditur*) vorausliegt, weil kreatürliche Existenz als solche nicht in sich wurzelt, sondern über sich in Gott und darum bereits kraft dieses „über sich“ jenes blinde Übergeben-sein und Sich-hingeben einbeschließt, was die Grundlage des Glaubens ausmacht, — diese Gläubigkeit als Ur-Seins-Haltung enthält eben darum auch in sich die Spannweite des kreatürlichen Seins zwischen „ist“ und „nicht ist“, wie Augustinus sie formuliert. Hinneigend zum „ist“ steht sie in der Gefahr, ihr Offensein in sich selbst hinein zu verschließen: zu einem Sich-selbst-besitzen. Hinneigend aber zum „nicht ist“ gerät sie in die Versuchung, ihr Offensein zu (verzweifelter) Selbst-Preisgabe aufzureißen: zu einem Sich-selbst-verlieren, — ins Nichts der Zerstörung.

⁶ Hedwig Conrad-Martius, Die „Seele“ der Pflanze. (134 S.) (André-Müller, Bücher der neuen Biologie und Anthropologie Bd. 11.) Breslau 1934, Otto Borgmeyer.

⁷ *Recherches Philosophiques* 1932/33, p. 148—181.

Das wird unheimlich deutlich an den Formen von Gläubigkeit, wie sie in unserer Zeit stehen.

Als eine Form bietet sich die Weise, wie der Großteil der bisherigen Philosophie sich mit der Frage der Gläubigkeit auseinandergesetzt hat. — Da steht in dem verdienten Herausgeber des Nachlasses Franz Brentanos, Oskar Kraus, das Erbe des Versuches, eine Philosophie zu gewinnen, die Kant überwindet und doch nicht die Scholastik erneuert. Die erste Sammlung der Vorträge und Abhandlungen Kraus⁸ spricht uns den Geist dieses Erbes aus: Drang nach einer „wissenschaftlichen Methode der Philosophie“ (5), die aber sowohl gegen das „ideale Sein“ Schelling-Hegels (111) und des heutigen „platonischen Ontologismus“ (72) wie gegen das „Nichts“ Heideggers Hohn und Bann schleudert (114 ff.). Die wahre Spannweite zwischen „ist“ und „nicht ist“ (wie sie gerade im Gegensatz zwischen Hegel und Heidegger sich darstellt) ist preisgegeben zu Gunsten der Sicherheit des „Gnoseologischen“ (72), d. h. des methodischen Erkenntnissschrittes in sich selbst. Aber die Heftigkeit, mit der diese Ablehnung sich vollzieht, verrät allzusehr, wie stark das scheinbar Sichere der „Erkenntnis in sich selbst“ innerlich bebt im (abgewiesenen) Wissen um das Geheimnis der Schweben zwischen „ist“ und „nicht ist“ im Erkenntnissschritt selbst. Denn Erkenntnissschritt der Kreatur ist selber kreatürlich. Und Erkenntnissschritt des Menschen ist gerade als geistiger Akt gesteigertes Beben der kreatürlichen Schweben: da, wie Thomas von Aquin sagt, das geistige Leben des Menschen im Reich der Geister der „materia prima“ vergleichbar ist (S. Th. I, q. 14, a. 2 ad 3), also preisgegeben schwingende „Möglichkeit“.

Nicht wenig dasselbe ist bei den Beiträgern des zweiten Bandes der „Deutschen Philosophie nach ihren Gestalten“⁹ zu beobachten. — Bei Hans Cornelius äußert sich das Ideal philosophischen „Sich-selbst-besitzens“ in seiner Forderung restloser Begreiflichkeit. Philosophie ist „Streben nach letzter endgültiger Klarheit“ (5), darum „Einordnung der Sachen unter allgemeine Gesetze“ (9). Darum ergeht die „Forderung der einheitlichen begrifflichen Ordnung unserer Erfahrung“ (39), bis dazu hin, daß der „vernunftwidrige Zustand“ der Welt durch den Menschen, in Gemeinschaft und Staat, „vernünftig“ gemacht werde (48 ff.). Darum entfällt alles Unbegreifliche. Ding wie Ich sind „naturalistische“ Begriffe des „vorwissenschaftlichen Denkens“ (11), die nur zu „metaphysischen Scheinproblemen“ führen (9). Und ein „unverkennbares Ding an sich“ ist vollends „auszuschalten“ (29). Damit ist die Symptomatik einer angsthaft flüchtenden Begreiflichkeit wahrhaft geschlossen: flüchtend vor der Unbegreiflichkeit des Lebens, flüchtend vor dem unbegreiflichen Gott.

In der Art, wie Josef Geysers „Gesamtdarstellung“ in ihrem Stil nur „das eine und andere Kapitel der aristotelisch-scholastischen Philo-

⁸ Oskar Kraus, Wege und Abwege der Philosophie. (153 S.) Prag 1934, J. G. Calve. M 3.20.

⁹ Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten, herausgegeben von Hermann Schwarz, Bd. II. Berlin 1934, Junker & Dünhaupt. M 14.— Wir zitieren die Sonderausgaben.

sophie“ behandeln will (3), ist diese krankhafte Enge sicher überwunden: da dieses Denken damit schier unverbindlich in einer Tradition von Jahrtausenden schwingt. Aber dann wird doch deutlich, wie es hier um eine ganz bestimmte eigene Philosophie geht: einen „kritischen Realismus“, der mißtrauisch alle sogenannte „Flüge“ ablehnt: nicht nur die phänomenologische „Schau“ (26), sondern auch die Tiefen und Höhen der Intelligibilitäts-Metaphysik Thomas von Aquins (im „intellectus agens“, ebd.) und seiner Problematik von Essenz-Existenz (52 ff. 57 ff.). Es spricht eine gewisse Energie des „Haltmachens“: sich zu begnügen mit der Erkenntnis, daß das Kreatürliche als „nicht notwendig“ auf einen ewigen Grund zurückgehe (56 58).

Bei Karl Groos scheint demgegenüber zunächst gewiß ein unbekümmertes „Spekulieren“ stattzuhaben: da das Universum gefaßt wird als „lebensvolle Relativierung der Gegensätze..., in der sich die göttliche Selbstentfaltung auf tausend und abertausend Stufen verwirklicht“ (65), so daß Gott „Demiurg und Weltseele in lebendiger Einheit“ ist (49), gegenüber der Welt als einem „ewigem Kreislauf“ einer „creatio continua“ (32). Aber das sind dann doch nur andere Ausdrücke für ein in sich selbst teleologisches All: „die Annahme eines ausschließlich transzendenten Weltordners würde uns ... auf keinen Fall genügen.... Wir brauchen ein ‚Heer‘ von Dominanten oder Entelechien, die der Welt als Ordnungsmächte immanent sind“ (38). So entsteht das Umgekehrte eines „über hinaus“: ein weitgehendes „von oben hinein“ der Bindung des Oben ins Unten, in dem freilich Groos eine Aufhebung des „Dualismus“ zwischen All und Gott vermieden wissen will (62 68). Gott wird aus der Göttlichen Majestät zu einem „auf die Struktur des Seienden gerichteten“ „zielbewußten, göttlichen Willen“ (41). Und Geist wird zu Seele und zu Seele als dem „inneren Wesen“ des „dynamischen Prinzips der Ausdehnung“ (25 f.), so sehr, daß von einer „Räumlichkeit der Seele“ die Rede ist (26). Von oben nach unten ist also hier die Unermeßlichkeit des Unbegreiflichen in die Berechnung der „vernünftigen Zwecke“ eingefangen und „gesichert“, — bis hinein in Maßbegriffe des Raumes.

Noch erschreckender erscheint dies bei Ludwig Klages. Sein leidenschaftlicher Kampf geht gegen jene „logozentrische Forschung“ (48), die das Wogende der Wirklichkeit des Lebens auflöst in den Widerspruch zwischen unwirklichem Begriff und irrationaler Wirklichkeit. Er kämpft gegen einen „abgetrennten“ und „trennenden“ Geist (42), daß die Wirklichkeit „das nach Leib und Seele polarisierte Leben“ (13) sei: für das griechische „Lebendigkeit und Beseeltsein als zwei Namen derselben Sache“ (44) gegen den Geist als den, der zielt zur „Abspaltung der Seele vom Leib“ (49). Aber in der Heftigkeit, mit der er den Geist geradezu als dämonischen „akosmischen Geist“ (13) zeichnet und den forschenden Menschen als Besessenen des Geistes“ (48), hierin bebt doch nur die gejagte Angst vor jenem „Wehen des Geistes“, der die satte Enge einer in den Leib versenkten Seele aufsprengt, hinein in die Räume der Unendlichkeit.

Heinrich Rickert, der überlebende Meister der alten Kant-Schulen,

läßt in seiner Gesamtdarstellung ohne Frage den großen Atem wehen, der durch sein „System“ ging: Philosophie gerichtet auf das „Weltganze“ (6) in seiner Unüberschaubarkeit, und darum zielend auf eine „Ontologie“ der „Pluralität des in den Wissenschaften ausgesagten Weltseins“ (23), diese „universale Ontologie“ (27) aber nicht nur über sich hinausweisend in einen „Glauben“, in dem die „Liebe“ als das Letzte erscheint (60 ff.), sondern alles Reden und alle Begriffe dieser Ontologie selber zuletzt nur „Symbole“ (65), also offenbar das „Begreifliche“ nur als Symbol-Sprache zum „Unbegreiflichen“ hin. Aber mitten darin vollzieht sich die Umkehrung. Gott ist nichts weiter als die „Wert-Wirklichkeit“, die man als Glaubens-Voraussetzung des Wertens braucht. Und die ganze Unendlichkeit des „Weltseins“ enthüllt sich als große Anschaulichkeit des Gesetzes der Korrelation zwischen Subjekt und Objekt (31). —

Aus diesem Schicksal großer Philosophen wird die Radikalität verständlich, mit der eine jüngere Generation alle „großen Worte“ wegzufegen verlangt und nichts als „rabiante Sachlichkeit“ will. Diese Geste ist überaus lebendig in dem Scherbengericht, das Wilhelm Grebe über die gesamte Geisteswissenschaft hält¹⁰. Alle „großen Worte“ der letzten Jahrzehnte werden da erbarmungslos beseitigt: nicht nur die „Sinngesetze“ (75), das „Werthen“ (158), der „Zeitgeist“ und die „Gegenwart“ (170), der „Logos an sich“ und „Satz an sich“ (175), der „dynamische Wahrheitsbegriff“ (177), das „Humane“ (202), das „Volkstum“ (193 ff.), sondern auch der „objektive Geist“ als „Fiktivität“ und „Sammelbegriff“ (117 126) und die „Kultur“ als nur ein „Nebenbei“ „bei dem allein rechtmäßigen Tun auf Sachen hin“ (149). Es bleibt nichts als das Je des Tuns, aber auch dies nur als zur „Sache“ hin. „Grundcharakter des Tun und damit des Geistes“ ist allein die „Sachbezogenheit“, so sehr, daß Handeln ohne Sache überhaupt nicht „subsistiert“ (33). „Ein Tun auf Geist hin“ gibt es darum so wenig, daß dies geradezu „dem Begriff des Geistes widerspricht“ (153): „die Sache ist der Maßstab“, und das einzige Kriterium kommt aus der „Schicht des sachbezogenen Denkens“ (188). Und es hilft auch kein „Wille Gottes“, der auf sogenanntes „Geistige“ ginge, sondern „Gottes Wille darf nur so verstanden werden, daß wir nach besten Kräften das tun sollen, was ... die gegenwärtige Konstellation der Sachen von uns fordert“ (193). „Die Philosophie hat die Pflicht, sich wieder auf ihr Wesen zu besinnen, Sachwissenschaft zu sein“ (221).

Gläubigkeit als Gebundenheit nüchternen Dienstes ist es, was im Ethos dieser „Sachlichkeit“ lebt, — aber eben doch auf dem Hintergrund einer restlosen „Enttäuschung“: Dienst mit grimmig geschlossenen Augen und Ohren und mit hart zupackender Hand. — So trägt diese Gläubigkeit eine seltsame Verwandtschaft zu der Gläubigkeit, wie sie Karl Barth heute fordert: in seinen Kampfbroschüren „Theologische Existenz heute“¹¹. Ge-

¹⁰ Wilhelm Grebe, Geist und Sache. Grundlegung der Theorie der Geisteswissenschaften und Klärung des Sinnes kulturellen Schaffens. (VIII u. 226 S.) Frankfurt a. M. 1934, Moritz Diesterweg. M 7.20.

¹¹ I: Theologische Existenz heute, München 1933; II: Für die Freiheit des Evangeliums, ebd. 1933; III: Reformation als Entscheidung, ebd. 1933; IV: Luther-Feier Stimmen der Zeit. 127. 6.

gen alle „Bewegungen“, die „wahrscheinlich der Teufel erfunden“ hat (I 37), gegen alle „Gnosis“ (IV 19), gegen alle innerweltliche „Harmonie“ (ebd. 14) stellt er den restlosen Gehorsam zum sachlichen Wort Gottes, „steif und in ganzer Wendung“ (IV 7): „daß Gott für uns nirgends da ist ... als in seinem Wort“ (I 4). Es geht um das „rein“ des freien Willens des „Herrn“, um die „Entscheidung für Gott als den Herrn des Menschen“ (III 8 ff.), und darum ist Theologie nicht ein freies Schwärmen, sondern „ist eine bestimmte Funktion in der kirchlichen Liturgie“ (IX 36). Der Hintergrund hierzu aber ist objektiv die Verlorenheit der Welt und subjektiv die Verzweiflung. Gott ist so sehr jenseits, daß Er die Welt liegen läßt: „Gott ist der freie Herr der Welt. Und das Geschehen Seines Willens ist das freie Hervortreten dieses Herrn mitten in der Welt, ein Hervortreten, bei dem er die ganze übrige Welt sozusagen als Schatten hinter sich zurückläßt“ (VII 19). Und das ist im Raum der Kirche so wenig aufgehoben, daß es noch verschärft wird: „Die Kirche nimmt in ihrer Existenz, in ihrer Gestalt und Botschaft teil an der Finsternis des Menschen, der Gott verloren hat.... Sie nimmt sogar mehr teil an dieser Finsternis, sie ist profaner als die übrige sie umgebende Welt, weil gerade der auf Gott hörende Mensch — und in Wahrheit nur er! — um seine Profanität weiß“ (IX 27). „Wenn wir unser ganzes Leben ineinander rechnen..., dann ist da noch immer als Rand und Grenze dieses Ganzen der Abgrund, die Finsternis, die letzte Gefahr, der dieses Ganze verfallen ist“ (X 7). „So groß war sie, daß nur Er selber sie abwenden konnte und nur so abwenden, daß Er selber sie auf Sich nahm, litt und in ihr umkam“ (ebd. 11). Darum ist „Luthers Gesundheit, daß er an dieser Krankheit zum Tode leidet“ (IV 9), und so ist sein Wort „das Wort einer alle Verzweiflung durchbrechenden, mitten aus aller Verzweiflung herausbrechenden, noch viel gründlicheren Zuversicht“ (ebd. 13). —

In diesen letzten Zügen gründet die Verwandtschaft der Gläubigkeit Karl Barths zu einer andern, die er, von sich aus gesehen, als seinen schärfsten Gegner ansehen dürfte: die Art von Gläubigkeit, wie sie aus den Dichtungen Dietrich Eckarts¹² sich kündigt. Im „Tannhäuser auf Urlaub“ (1895) hatte er in den üblichen Frei-Sinn-Tönen gesungen:

Einst kommt die Stunde, die uns erlöst
von der angelogenen Knechtschaft,
und die aus dem leidenden Menschengeschlecht
ein freies Göttergeschlecht schafft (43).

Aber unter diesem Pathos wühlte doch eine Verzweiflung, die ihn nicht umsonst in die Nähe Verlaines trieb, wie die Paraphrasen von 1903 sagen:

Da stehe ich schon jahrelang
von Ruß geschwärzt,
ein Mensch, den nur der Trotz beherzt,
und grabe höhnisch meinen Gang,

1933, ebd. 1933; V: Die Kirche Jesu Christi, ebd. 1933; VII Gottes Wille und unsere Wünsche, ebd. 1934; IX: Offenbarung, Kirche, Theologie, ebd. 1934; X: Der gute Hirt, ebd. 1934.

¹² Tannhäuser auf Urlaub, Leipzig 1895; Der Froschkönig, Leipzig 1904; Heinrich, Der Hohenstaufe, Berlin 1915; Lorenzaccio, München 1920; Ein Vermächtnis, hrsg. von Alfr. Rosenberg, München 1928.

wohin er führt, es bleibt noch ungewiß,
vielleicht zum Licht,
vielleicht noch tiefer in die Finsternis (Vermächtnis 95).

Und noch schärfer spricht der „Herr“ im „Froschkönig“ es aus:

Ich habe einmal in einem Irrenhaus einen alten Mann getroffen, der schwieg. Schwieg fünf Jahre hindurch und starb. Wie klug er war! Er wußte, daß jedes Wort auf dieser Welt eine Lüge ist, und schwieg. Wann wird es so weit kommen, daß alle schweigen? (128)

Aber eben hieraus gebiert sich eine wahre „Gläubigkeit ins Unmögliche“, wie der Kaiser in „Heinrich, der Hohenstaufe“ sie bekennt:

Sieh, das ist es ja, was man so unter Deutsch versteht, im höchsten Sinn: der Wille zum Unmöglichen, zum Ziel der Ziele, zur Vollendung, die sich nie auf Erden findet, aber ahnen läßt, im Wohllaut aller Töne, Formen, Farben, im Gleichmaß der Gestirne und Gesetze, im Abglanz einer ewigen Harmonie (11).

In dieser Gläubigkeit brennt geradezu ein Vertrauen auf den Mißerfolg:

Im Fallen laufen,
im Stürzen springen —
Wie soll man's taufen?
Gelingen (Vermächtnis 44).

So hat sie ihren geballten Ausdruck im „Lorenzaccio“ (1928): im verzweifelten Toben des Lorenzo zwischen einem Savonarola-Grimm gegenüber einer Welt des apokalyptischen Tieres und dem Locken des Ahasver zur Macht, — bis die Stimme der Veronika (der wirklichen Neu-Erscheinung der Veronika des Schweißtuches) ihn mit Ahasver ins Licht ruft. Die Wehe-Stimme des Dominikaners ist Widerhall aus Lorenzos eigener Seele:

Wehe, wehe, dreimal wehe!
Nirgends Rettung vor dem Falle!
Fleischeslust, wohin ich sehe!
Teufelsdiener alle, alle! (23)

Aber da Lorenzo, im Drang, sein Florenz von dem Scheusal Alessandro zu befreien, diesen ermordet, muß er nicht nur hierfür die Reinheit Veronikas ihm ausliefern, sondern muß, stehend vor dem großen Kreuzbild in der Werkstatt Michelangelos, erkennen, daß er mit seinem Toben Christus selbst mit dem Dolch getroffen: „Den sonst keinen“ (129). Und darum: „Tot bin nur ich — und muß als Toter lange, lange gehn“ (131). So überschlägt sich geradezu die Verzweiflung an der Welt und an sich selbst und wird zu einer schier gnostischen Gläubigkeit, daß das „was ‚gut‘ und ‚böse‘ heißt ... in der Welt des Scheins“, „im Ewgen, in der Wahrheit ... eins“ sei (132 f.). In Kraft dieser letzten Einheit sagt dann Ahasver in der Schlußszene zu Lorenzo „Lieber“ und Lorenzo zu Ahasver „Bruder“, — „im wachsenden Licht“, darin die Stimme Veronikas ladet (146 f.). Aber gerade indem es Veronika ist, die ruft, bricht doch zuletzt die Stimme des Geheimnisses des Kreuzes durch alle gnostischen Identitäten, — wie beim ersten Sehen Lorenzo in Veronika die Veronika des Kreuzweges erkannte:

O Kind! Wie heißt du denn?
Veronika.
Du linderst jeden Leidensweg, auch meinen (83).

Katholische Gläubigkeit ist in Wahrheit die Antwort auf die wilden Fragen, die in all diesen Gläubigkeiten brennen. Das ist darin beschlossen, daß sie keinen Riß zwischen dem Schöpfer-Gott und Erlöser-Gott kennt. Darum trägt alles Natürliche unausrottbar die Richtung in sich, Ihn zu künden und Ihm offen zu stehen, — aber nicht in eigener Kraft, sondern kraft der Souveränität Gottes, die mächtiger ist als Sünde und Teufel. Bei allem Betonen des Herrentums Gottes in Seiner freien Gnade glaubt die reformatorische Frömmigkeit eben doch stärker an die Macht der eigenen Sündigkeit und Unwürdigkeit, die imstande ist, hier auf Erden eine richtige Einwohnung Gottes fernzuhalten, — während dem Katholiken in den Allzumenschlichkeiten und Unwürdigkeiten in der Kirche die Situation der Erlösung wiederkehrt, wie sie in Jerusalem war (weswegen die Liturgie der Kartage von ihr so voll ist: *Popule meus...*): wie der Alte Bund Ihn kreuzigte und der Neue Bund (in den Aposteln) davonfloh oder gar (in Petrus) Ihn verleugnete und (in Judas) Ihn verriet, — hinein in das „Wunder des Sich-Würdigens Deiner Treu-Güte“: „selige Schuld, die solchen und so großen Erlöser verdiente“ (wie das Exultet singt). So ist das katholische „und“ zwischen Natur und Gnade nicht, wie Karl Barth hartnäckig will, eine Naturalisierung Gottes, sondern umgekehrt das eigentlichste Dennoch des Glaubens an die alleinige Souveränität Gottes in seiner Schöpfung: Gott, nicht Sünde und Teufel, „im Regiment“, — und keine Sünde und keine Legion von Teufeln imstande, den Sieg der Endzeit zu hindern: „Gott alles in allem“ (1 Kor. 15, 28).

Dieser Gläubigkeit gibt das Buch von Otto Karrer über „Das Religiöse in der Menschheit“ ein packendes Zeugnis¹³. Es steht voll in der großen Tradition Newmans und Hügels und fügt ihr alles ein, was von Otto, Dacqué, Schmidt und Winthuis noch hinzu kam. Durch alle Religionsformen hindurch weiß er, mit der Reife katholischen Empfindens, jenes Positive zu finden, in dem die „katholische Seele“ spricht: als wissenschaftliche Darstellung jener großen Hymne Gertrud Le Forts, die er am Schluß anführt: da die Kirche spricht:

Siehe, in mir knien Völker, die lange dahin sind,
und aus meiner Seele leuchten nach dem Ewigen viele Heiden.

Aber dann zeigt doch eben dies Buch einen seltsamen Zwiespalt. Als den Punkt in jedem Menschen, von dem aus der Blick zu Gott offen ist, erkennt es die „ungetrübte seelische Empfänglichkeit des reinen Kindesmenschen“ (120). Doch dann wird dies ins eigentlich Ethische hinein beschlossen: in eine „sittliche Religion im Gewissen“ nach der Art Newmans (bei dem aber doch eben das Ethische zur Demütigung in die Kindes-Ohnmacht wird), oder gar in eine „Anlage auf ein sittliches Wertempfinden“ (205) und „Verlangen nach ... transzendenten Werten“ (229). Sprechen aber hier Evangelium und Paulusbriefe nicht überdeutlich, wenn sie allein die Ohnmacht des Kindes unmittelbar zum Erlöser-Gott stellen, — des Kindes, das von der Weisheit transzendenter Werte nichts weiß,

¹³ Otto Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. (X u. 264 S.) Freiburg 1934, Herder & Co. M 6.50.

aber in seiner Ohnmacht offen zur Liebe ist und so in die restlose Verfügung des Herrn?

Dieses unmittelbar Persönliche wollen ohne Frage die vielgerühmten Bücher Friedrich Schnells¹⁴, der hierin, wie er selber bekennt, viel von Ferdinand Ebner gelernt hat. Es ist auch nicht ein naiv Persönliches oder idealisierend Persönliches, das dem Geheimnis des Kreuzes aus dem Wege ginge. Im Gegenteil, echt katholisch begründet sich ihm das Ja in der Buße und Sühne: „Wer Gott bekennen will, muß einwilligen in die Offenbarung seiner Sünden. Er muß seine Scheintugend ablegen und nackt vor Gott erscheinen mit den Wunden, die er durch die Sünde empfing. Wer aber Gott sich offenbart, der trägt die Wunden nicht mehr als ein Zeichen des Fluches, sondern als Zeichen des Segens. Es sind dann nicht mehr die Wunden seines Zornes, sondern seiner Barmherzigkeit, die Wunden, durch die wir Sühne leisten für unser Unrecht“ (Büchlein von der Buße 28 f.). „Je opferwilliger wir selbst sind, um so deutlicher erkennen wir das Leid der Kirche. Ihr Leid ist unermesslich; denn sie blutet in uns allen.... Hier erkennen wir, daß nicht das Selbstleiden und Selbstbüßen, sondern das Mitleiden, das Mitleiden der wahre Gottesdienst ist, den Gott wünscht“ (ebd. 62). Aber dann gerät doch, gerade in dem Büchlein „Gott unser Du“, dies alles in eine befremdliche Abstraktheit weltlicher Weisheit. Das Geheimnis des Kreuzes schwimmt mit einer „Kreuzigung des Wortes“, d. h. der naturhaften Stückhaftigkeit alles Redens (67 ff.). Als „Geist über den Wassern“ ergibt sich gar der „Humor“ (75 f.). Und die Teilnahme an der göttlichen Natur deutet sich in Erleben der „Sinnhaftigkeit“. Die Ohnmacht des Kindes ist „klug“ geworden, — aber eben so schwand das einfache Leben mit Gott in Dürre der Begriffe.

Da ist es ein unerwarteter Segen in unserer Zeit, daß aus der Feder einer blutjungen Ungenannten zwei Büchlein kamen, die nur so überquellen von Echtheit katholischer Gläubigkeit¹⁵. In der Betrachtung des Fegfeuers lernt sie das Geheimnis der großen „Umkehrung“, die der Herr verlangt, entweder hier auf Erden (Fegfeuer 54) oder dann drüben. Im Neuen Bund ist es die Güte Gottes, die das Gericht ist (Joh. 3, 17 ff.): ob die Starrheit des Menschen sich in ihr Feuer und ihr Licht lösen läßt oder ihr widersteht. „Ich denke immer: Die Armen Seelen leiden an der Güte und Liebe Gottes. Je größer diese barmherzige Liebe vor ihnen steht, um so größer ist der Schmerz“ (Fegfeuer 13 f.). „Die Seelen im Fegfeuer sind wie von einer Hülle, einer harten Schicht umgeben. Es ist diese Hülle, in die sie sich die Seelen gehüllt haben im Erdenleben..., durch die das Licht Gottes fast gar nicht durchdringen mag“ (ebd. 21). Und es sind gerade die Seelen, die in diesem Leben als fromm, reif, weise usw. galten. „Es gibt Seelen, sie gehen wohl in die Kirche, sie beten auch, sie tun gute Werke — und doch bildet sich so eine, Kruste‘ um die Seele.... Sie fragen

¹⁴ Friedrich Schnell, Gott unser Du. (154 S.) Regensburg 1934, Fr. Pustet. M 2.50; Ders., Ein Büchlein von der Buße. (80 S.) Ebd. 1934. M 1.60.

¹⁵ Das Geheimnis des Fegfeuers. (128 S.) München 1934, Ars Sacra. M 2.15. Auf den Spuren Gottes. (94 S.) Ebd. M 2.15.

nicht nach den Wünschen Gottes“ (ebd. 21 f.). „Es gibt Menschen, die im Leben eine große Weisheit hatten..., die für alles Rechte und Gute ihr Wort einlegten —: aber [sie] ... lebten ... in zu großer Selbständigkeit, — ohne Zusammenhalten mit dem göttlichen Meister. Diese Seelen kommen in die Ewigkeit mit der größten Unwissenheit.... Denn nur den Kleinen wird das Große geoffenbart.... Solch weise Menschen haben oft eine dumme Seele“ (ebd. 22 f.). „Da sind Seelen, die ein stolzes Verlangen hatten, heilig zu werden — die sich in der Zahl ihrer Opfer und Bußen in dem Spiegel schauten.... Ja — solche Seelen gibt es tief in den Flammen des Fegfeuers — ihr Leben war eine Lüge. O, wie muß da die ewige Wahrheit brennen!“ (Ebd. 26 f.) Und „mit niemandem ist der liebe Gott so streng wie mit den Priestern“ (ebd. 55 f.). „Die eigensinnige Frömmigkeit will so fromm sein, wie sie will, nicht wie Gott will. Diese Frömmigkeit ist kompliziert, hochtragend und wichtig — es sind Seelen, die Geschichten machen mit sich selbst. Sie leben von diesem Gedanken: Ich bringe Opfer, ich strebe nach Heiligkeit, ich mache, daß ich heilig werde. Während die demütige Frömmigkeit denkt: Du, Jesus, mußt es machen — habe Geduld mit mir — ich kann es nicht. Diese Seelen leben und gedeihen von Jesus aus — andere vom Ich aus“ (ebd. 83 f.). Darum (ganz entsprechend dem, was der Herr im Evangelium sagt) sind es die „armen Sünder“, „bei welchen die Hülle am schnellsten gelöst ist“ (ebd. 31). „Da fällt die Hülle weg — es ist nur noch die reueflehende Seele, die alles erkennt, nur noch nach barmherziger Liebe lechzt. Da sind nicht mehr diese Hindernisse da“ (ebd. 31 f.).

Es kommt eben auf das völlige Armsein an vor Gott: „Dann fällt das ganze selbstgebaute Gebäude zusammen, wenn es nicht auf dem Boden der Armut steht. Armut ist das Fundament für alle Gnaden — ja für unser ganzes ewiges Leben“ (ebd. 35). „Je ärmer eine Seele wird, um so näher ist sie dem göttlichen Lichte. Wenn die Hülle aufgebrochen ist, dann wird die Seele vom göttlichen Licht wie aufgesogen; denn sie selbst ist wie ein Lichtlein vom göttlichen Lichte“ (ebd. 41.). „O die einfache, schlichte Seele, die kindlich ihren Herrn und Gott liebt..., die unscheinbar auf dieser Erde blüht, kann oft viel heiliger sein als — eine ‚heilige‘“ (ebd. 93). Nach dem Maß dieser Armut und Einfalt ergeht die Umkehrung: „Da meint man oft: diese Seele ist sicher verloren — oder zum mindesten noch tief im Fegfeuer — und sie ist schon lange im Himmel. Da meint man oft — ja sehr oft: diese Seele ist schon lange im Himmel, sie war heiligmächtig — und sie ist tief im Fegfeuer“ (ebd. 19 f.).

Im Brand dieses Fegfeuers — sei es schon hier (ebd. 54), oder sicher drüben — lernt sich dann das Eine, was katholische Gläubigkeit ausmacht: „das heilige Jasagen“ zu Gott in allen seinen Werken und Fügungen: zum „Willen Gottes“ (Spuren Gottes 27). Und hieraus blüht das echt katholische, positive Verhältnis zur gesamten Schöpfung, wie der Kolosserbrief es fordert, im Gegensatz zum sektiererischen Unterscheiden zwischen Rühr-an und Rühr-nicht-an (2, 16 bis 3, 17). „Da sprach Gott: Hast du keine Freude an mir? Ich sagte: O Heiland, du bist doch meine größte Freude. Darauf Er: Denkst du jetzt nicht daran, daß Ich auch im

Schönen bin, daß Meine Gedanken das Schöne gemacht haben? Sieh, wenn du Mich verstehst in allem Schönen, dann übst du die selige Sühne für all die Undankbaren, die Meine Werke mißachten und nicht dankbar sind. Gerade von dir will Ich Dankbarkeit für die Undankbarkeit. Von dir will Ich diese reine Freude, die Ich von den Menschenkindern erwartete, als Ich alles Schöne schuf. Von dir will Ich die selige Sühne der Freude, und so werden dich alle Dinge heiligen“ (ebd. 17 f.). Und dieses Ja der Freude ist die eigentliche Frucht der Leidens-Feuer: „die Seele muß viel leiden, daß sie zart und fein wird; aber dann darf sie eingehen in die Feinheiten Gottes“ (ebd. 41).

So öffnet sich — da gerade die frommen Eigenwilligkeiten im Feuer des Willens Gottes verbrannten — schon hier auf Erden die ganze Gottes-Schönheit der Schöpfung: in den „Feinheiten“ und „Zartheiten“ Gottes in „echten Steinen“ (ebd. 21), im Kuß der Vaterliebe Gottes in den saftquellenden „Früchten“ (46 f.), im „Hauch Gottes“ in den Frühlingsknospen (84 f.), im Reichtum der Weisheit Gottes im „Spinnlein“ (57), in der Biene (58), im Krokodil (59), in den Ameisen (61 ff.), in der Treue von Hund und Katze (68 ff.). Ja, dies mit Vorzug in den sogenannten „häßlichen“ Tieren. „Ich hatte ... auch eine Gartenkröte. Zuerst fürchtete ich sie, aber bald nicht mehr. Es war mir einfach, Gott rufe mich zu der Kröte hin, gerade als ich ganz verachtet und verstoßen war“ (77). „Ein ander Mal, als ich wieder so verschüchtert und verängstigt war, schickte Gott ein Mäuslein, und es war, als bringe es mir die Tröstung Gottes — Grüße Gottes“ (ebd. 78).

Das ist katholische Gläubigkeit und allein echte Gläubigkeit: für die ein „Verzweifeln“ nur so lange besteht, als das Geschöpf mit „Hülle“ und „Kruste“ sich gegen Gott wehrt. Geschah aber der Niederbruch und Aufbruch der restlosen Übergabe, wie eine wahre Gläubigkeit sie fordert, dann gibt es kein knurrendes Kritisieren mehr an Welt und Leben, sondern ein immer neues Umgebrochen- und Überwältigtwerden in die Tiefen und Höhen Gottes in allem, was unserem Vernunft-Talglicht „unverständlich“ ist.

Aber der Weg dazu ist kein anderer, als wie ihn diese begnadete Seele beschreibt: „Ich habe ... mein Seelenmartyrium dadurch bekommen, daß die göttliche Güte mich so arm gemacht hat. Ich habe in meinem Leben am meisten an Vernichtung und Armut gelitten. Darum bin ich mit den Armen Seelen eins geworden und bin von ihrem Troste getröstet worden“ (Fegfeuer 45).

In dieser Armut wird es die lobpreisende Gläubigkeit, wie sie dem armen Kind zusteht: „Meine ganze Einfalt und Dummheit lobe den Herrn!“ (Spuren Gottes 86.)