

Völkerchaos und Völkerkirche

Von Anton Koch S. J.

Ist die geschichtsphilosophische Grundthese im „Mythus des 20. Jahrhunderts“, wie wir gesehen haben (S. 73 dieses Jahrganges), der bereits in H. St. Chamberlains „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ vorgezeichnete Mythus von der guten und der bösen Rasse, so bildet ein anderer aus Chamberlains Werk entlehnter „Baugedanke“ das Fundament des mythologischen Geschichtsbildes — der Gedanke nämlich, „daß sich zwischen das alte, nordisch betonte Rom und das neue, germanisch bestimmte Abendland eine Epoche einschiebt, die gekennzeichnet wird durch hemmungslose Rassenvermischung, d. h. Bastardierung, durch Aufquirlen alles Kranken, durch übersteigerte sinnliche Ekstasen, durch aufgeblähten syrischen Aberglauben und durch das Fiebern aller Menschenseelen eines ganzen Weltkreises“ (82). Von Chamberlain übernimmt der „Mythus“ auch das Schlagwort, das dieser für die also beschriebene Epoche geprägt hat und das nach Rosenbergs Meinung „den echten, Geschichte gestaltenden Künstler verrät: das Völkerchaos“ (ebd.). Von ihm übernimmt er endlich die religionsgeschichtliche Grundthese, daß die katholische Kirche mit ihrem „römischen Christentum“ ebenso das Erzeugnis wie die Erbin und Verbreiterin dieses Völkerchaos sei.

Dieses religionsgeschichtliche Fundament des Mythus ist, soweit wir sehen, bisher noch nicht im Zusammenhang behandelt worden, auch nicht in den jüngst erschienenen „Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts“¹, die über andere einschlägige Partien, vor allem die kirchengeschichtlichen, ein ebenso sachliches wie vernichtendes Gericht gehalten haben. Wir beschäftigen uns daher heute mit diesem Geschichtsbild des „Mythus“, indem wir zunächst seinem literarischen Ursprung etwas nachgehen und dann die Entfaltung der bei Chamberlain vorgefundenen Grundgedanken im „Mythus“ selbst näher besehen.

Das Völkerchaos bei Chamberlain

Wer etwa, angeregt durch das vom „Mythus“ gespendete Lob und in der Hoffnung, eine eingehende Darstellung dieser doch sicher hochwichtigen Epoche zu finden, in den „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ das Kapitel über „Das Völkerchaos“ (255 bzw. 263—319) aufschlägt, wird allerdings eine gewisse Enttäuschung erleben. Denn Chamberlain behandelt auf den 60 Seiten dieses Abschnittes alles andere eher als das vorgesetzte Thema. Zunächst verbreitet er sich ausführlich (263—277) über die „wissenschaftliche Wirrnis“ der Rassenfrage, wobei er nicht selten Worte findet, die auch heute noch richtig und der Beherzigung wert erscheinen (so z. B.

¹ Amtliche Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Münster.

wenn er schreibt: „Je mehr man sich erkundigt, um so weniger kennt man sich aus.... Wer weiß, was man im Jahre 1950 über den ‚Arier‘ lehrt? Heute jedenfalls ... kann der Laie nur schweigen.... Wie können denn einsichtsvolle Menschen bezweifeln, daß vieles, was wir heute zu wissen wähnen, in 100, 200, 500 Jahren als krasse Ignoranz belächelt wird?“). Diese weitgehende Unsicherheit der Wissenschaft und ihrer Ergebnisse hält ihn aber — ganz entsprechend seinem im Vorwort des Werkes entwickelten Gedanken, daß dem Dilettantismus die Aufgabe zufalle, die Lücken der Wissenschaft und ihr vorsichtiges Zaudern zu überwinden — durchaus nicht davon ab, im Gegenteil, sie lockt ihn geradezu, die unentwirrbar scheinende Frage selbst zu lösen. Er stellt darum auf weiteren 11 Seiten fünf Grundgesetze auf, die, wie er glaubt, die Frage nach der Entstehung einer Edelrasse lösen, Gesetze, die sich etwa folgendermaßen zusammenfassen lassen: Man nehme eine vortreffliche Grundrasse, lasse sie sich durch fortgesetzte Inzucht vermehren und durch Zuchtwahl auslesen; man Sorge, um die Gefahren der Inzucht zu bannen, durch Kreuzung mit einer andern Rasse für die nötige Blutmischung, jedoch genau in dem Zeitpunkt und genau in dem Umfang, der geeignet ist, die Hochzucht einer Edelrasse zu gewährleisten („...Hier überlasse ich dem Leser das weitere Nachdenken...“ [287]). Nach diesem verblüffend einfachen Rezept, das die Wissenschaft offenbar lange nicht genügend verwertet hat, verbreitet sich Chamberlain über Nation, Held und Genie, um endlich auf zweieinhalb Seiten sein eigentliches Thema wenigstens zu streifen, allerdings nur in einer geographischen Umschreibung dessen, was er sich unter Völkerchaos denkt und in einigen allgemeinen Behauptungen, wie z. B., daß die syrischen und afrikanischen Bastarde „ein geradezu ausschlaggebendes Wort bei der Ausbildung der römischen Universalkirche“ gesprochen hätten (298). Dann gerät das Schiffelein der Darstellung trotz bester Vorsätze (vgl. 255) in die „Charybdis unstatthafter, grundloser Verallgemeinerungen“, indem Lucian und Augustinus entsprechend geschildert und kurzerhand als „die“ Vertreter des Völkerchaos hingestellt werden („So sahen die Menschen aus, die...“ [307]), bis endlich auf den letzten 6 Seiten die Germanen als die Retter aus Chaos und Charybdis erscheinen.

Ist mithin das Kapitel „Völkerchaos“ hinsichtlich seines eigentlichen Gegenstandes und der zahlreichen von ihm aufgegebenen Probleme denkbar unergiebig, so holt doch Chamberlain später in anderem Zusammenhang (545 ff.) wenigstens die Frage in etwa nach, die uns unmittelbar zu unserem religionsgeschichtlichen Thema führt: wie er sich das Verhältnis zwischen dem nur angedeuteten Völkerchaos und der angeblich aus diesem Chaos entstandenen Völkerkirche denkt.

Auch hier warten wir wieder vergebens darauf, daß auf die tiefere Problematik der Frage eingegangen werde. Insbesondere bleibt die Frage unbeantwortet, ja überhaupt unerörtert — nebenbei bemerkt: sie bleibt es auch im „Mythus des 20. Jahrhunderts“ —, die sich doch eigentlich aus der geschichtlichen Wirklichkeit aufdrängen müßte: wie es sich erklärt, daß auch blutmäßig reinere Völker, wie z. B. die Germanen, insbesondere die Nordgermanen, das Christentum, dieses angebliche Erzeugnis der

Rassenzersetzung, trotzdem angenommen haben². Immerhin wird wenigstens die Richtung deutlich, in der Chamberlain den Ursprungsort des Christentums sucht: es ist das Religionsgemenge der späteren Antike, das in der Sprache der Wissenschaft seit geraumer Zeit den Namen Synkretismus führt. Da uns jedoch diese Lösung Chamberlains sowohl in den Grundzügen wie zum Teil selbst in Einzelheiten unverändert im „Mythus“ wiederbegegnen wird, können wir nun die „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ verlassen und uns zunächst einer grundsätzlichen Erörterung des zwischen Synkretismus und Christentum obwaltenden Verhältnisses zuwenden.

Synkretismus und Christentum

Das religionsgeschichtliche Problem des Synkretismus und seine Stellung zum Christentum ist auf diesen Blättern wiederholt behandelt worden³. Es liegt heute ja bei weitem nicht mehr so, wie noch zu Chamberlains Blütezeit, wo ein Usener und Dieterich ihre Entdeckungsfahrten ins Wunderland des Hellenismus unternahmen und der staunenden Mitwelt verkündigten, das Christentum sei nun endgültig „erklärt“, es sei nichts anderes als der religiöse Niederschlag des Völkergemengsels rings um das Mittelmeer. Heute, nach einem Menschenalter eifrigen Forschens und Vergleichens ist man nach vielen Enttäuschungen, die den mannigfaltigen „Entdeckungen“ folgten, merklich nüchterner und zurückhaltender geworden. Man hat vor allem zwei Dinge gelernt: einmal die Notwendigkeit, über den scheinbaren oder wirklichen Ähnlichkeiten die grundlegenden Verschiedenheiten zwischen den synkretistischen Religionsformen und dem Christentum zu sehen,

² In einem Aufsatz „Die Selbsttäuschung der Deutschgläubigen“ (Christl. Welt 1934, Nr. 19, 874—876) formuliert J. Richter sehr richtig das Dilemma, an dem der Mythus des Blutes in seinem Kampf gegen das Christentum logischerweise scheitern müßte, wenn er der Logik zugänglich wäre. Richter setzt zwei Dinge voraus: einmal die gewiß erlaubte Annahme, „daß die instinktive Kraft und Reinheit der nordischen Rasse bei unsern germanischen Vorfahren unvergleichlich viel größer gewesen ist als bei uns Menschen von heute, die durch so mannigfaltige Rassenkreuzung hindurchgegangen sind und deren Instinktsicherheit durch so viel theoretische Bildung geschwächt worden ist“, und dann die Tatsache, daß diese unsere Vorfahren das Christentum angenommen haben. Dann aber gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder war das germanische Blut schon damals aller Instinkte bar, daß es eine ihm nicht gemäße Religion übernahm — dann ist schlechthin unerfindlich, woher jetzt nach tausend Jahren der Instinkt der Nordiker auf einmal seine unfehlbare Sicherheit zur Beurteilung der „Artfremdheit“ des Christentums haben soll. Oder aber, das Blut der Germanen war bei der Übernahme des Christentums im Vollbesitz seines Artinstinktes — dann ist damit erwiesen, daß das Christentum nicht artfremd ist, sondern artgemäß. Wenn der „Mythus“ einmal glaubt (158), die germanische Großherzigkeit habe dem Christentum die Tür aufgemacht, so ist damit das obige Dilemma durchaus nicht gelöst, ganz abgesehen von dem geschichtlichen Irrtum, der in dieser mythologischen Behauptung steckt.

³ Vgl. die Beiträge „Synkretismus“ (Bd. 87 [1914] 268—273), „Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum“ (Bd. 94 [1918] 345—358), „Hellenistischer Synkretismus und Christentum“ (Bd. 82 [1912] 388—398) und die drei großen Referate über das führende Werk von Henri Pinard de la Boullaye S. J., *L'Étude comparée des religions* (Bd. 112 [1926/27] 420—431; Bd. 113 [1927] 203—212 430—444).

und dann die weitere Notwendigkeit, bei den oft verwirrenden Einzelheiten den Blick aufs Ganze zu bewahren⁴.

Zu bedauern ist nur, daß diese ganze rückläufige Entwicklung zur Ruhe und Besonnenheit des Urteils, die sich seit Chamberlains Tagen vollzog, am „Mythus des 20. Jahrhunderts“ spurlos vorübergegangen ist. Wie wir später sehen werden, übernimmt der „Mythus“ Überbleibsel aus den Kindertagen der modernen Religionsvergleiche unbesehen aus Chamberlain, ohne zu ahnen, daß die Wissenschaft in der Zwischenzeit doch auch einige Fortschritte auf diesem Gebiet zu verzeichnen hat.

Wir begnügen uns hier, zunächst einmal die zahlreichen, aus dem Wesen erfließenden und das Wesentliche bestimmenden Unterschiede zwischen hellenistischem Synkretismus und dem Christentum der Völkerkirche kurz herauszuheben, in der Überzeugung, daß jede von der Oberfläche in die Tiefe vordringende Forschung diese Unterschiede nur immer weitgehender bestätigen wird⁵.

Die antike Religionsvermischung, die vor allem seit der Kaiserzeit in die Breite wucherte, steht heute in ihren großen Zügen fest, wobei immerhin noch zu betonen ist, daß sie der Rassenmischung nicht, wie es der Mythus des Blutes notwendig fordern muß, nachträglich folgte, sondern im Gegenteil ihr vorauselte. Was aber hatte das junge Christentum mit diesem Religionsgemengsel zu tun?

Der antike Synkretismus ist in seiner Grundlage wesentlich kultisch-mythisch, d. h. er umgibt einen uralten, vielleicht gar nicht mehr verstandenen Kultgebrauch mit einer allmählich ausgebildeten Kultlegende; das Christentum ist von seinem ersten Auftreten an ganz wesentlich historisch bestimmt. Der Synkretismus ist seiner Tendenz nach alles aufnehmend, er ist — wenn das Wort in diesem Sinne gebraucht werden darf — im höchsten Maße inklusiv. Das Christentum hingegen zeigt sich sofort und immerdar im höchsten Maße exklusiv, alles ausscheidend, was mit seiner historischen Grundlage und seinem Offenbarungsgehalt im Widerspruch steht. Daher denn auch der Unterschied in der beiderseitigen Haltung gegen das „Fremde“: der Synkretismus tolerant bis zur Verwaschung aller Gegensätze, das Christentum intolerant in allem, was seinen Grundlagen und Grundlehren nicht entsprach. Während der antike Synkretismus z. B. die Teilnahme an beliebig vielen Kulturen und Mysterien freistellte, lehnte das Christentum von Anfang an jede Beteiligung an den heidnischen Kulturen und Kultgebräuchen in der denkbar schärfsten Weise ab. So sehen wir denn auch in der äußeren Erscheinung des antiken Synkretismus ein Bild der Zersplitterung und Zerfahrenheit zugleich mit einer tropisch

⁴ Vgl. den Beitrag „Alttertumswissenschaft und Katholizismus. Zur Beleuchtung der Strömungen in der heutigen Alttertumswissenschaft“ (Bd. 108 [1924/25] 161—172).

⁵ Allerdings muß hier noch einmal an die unerläßliche Forderung erinnert werden, die mit vollstem Recht am Schluß des zuletzt erwähnten Aufsatzes erhoben wird: die Forderung nach gründlicher Beherrschung der spekulativen Theologie, die allein den Blick für das Ganze wie für die wesentlichen Unterschiede gibt und vor den Entgleisungen bewahrt, denen ohne solides Fachstudium in dieser Richtung jeder „Synkretist“ zwangsläufig zum Opfer fallen muß.

wuchernden Menge verwirrender Einzelheiten, während das Christentum neben dem Bild eindrucksvoller Geschlossenheit alle Zeichen eines klaren organischen Wachstums aufweist (vgl. Newman, Essay on the Development of Christian Doctrine). Der Grund hierfür liegt in dem die Entwicklung bestimmenden beiderseitigen Prinzip: beim Synkretismus die verschiedenen Kulte, die menschliche Phantasie und Spekulation einander anzugleichen sucht, beim Christentum immer und zuerst die Gegebenheiten der heilsgeschichtlichen Offenbarung. In seiner Stellung zu Gott ist das Christentum streng monotheistisch, der Synkretismus bringt es im günstigsten Fall zu einem philosophischen Henotheismus, der einen Hochgott über die allmählich zurücktretende übrige Götterwelt heraushebt. Der Synkretismus ist, wo immer er auftritt, mit allen Arten von Magie durchsetzt, während das Christentum — wir werden weiter unten darauf zurückkommen — alles Magische mit Abscheu von sich weist. Was endlich die Stellung zum Staat betrifft, so war der Synkretismus gegenüber dem Kaiserkult jederzeit wesentlich duldsam, was man dem jungen Christentum zu keiner Zeit seines gewaltigen Ringens mit dem römischen Imperium nachsagen kann. Mit einem Wort: der hier gemeinte und so oft als „Quelle“ des Christentums ausgegebene Synkretismus war das Ergebnis der spätantiken religiös-sittlichen Zersetzung und mußte darum mit der Antike selbst zu Grunde gehen; das Christentum war das sieghaft Neue, das sich bald eine neue Welt gestalten sollte und selbst die alte Welt in den noch tauglichen Bruchstücken vor dem vollen Untergang bewahrte.

Das sind keine künstlichen Konstruktionen, sondern geschichtliche Tatsachen. Wir wissen heute, wie das neue Christentum in einem unerhörten Ringen seine Kräfte mit dem alten Synkretismus maß, der in der Form der Gnosis seine Polypenarme auch nach der jungen Religion ausstreckte, um sie noch rasch in den Strudel seines eigenen Untergangs zu reißen⁶. Der Versuch mißlang, er mißlang selbst einem Kaiser Julian trotz dem Einsatz aller staatlichen Machtmittel. Der Synkretismus versank, das Christentum blieb, was es war: die Religion der Offenbarung, die mit dem Anspruch der Absolutheit vor die Menschheit trat.

So stehen sich die beiden Erscheinungen in allen wesentlichen Punkten gegenüber wie Feuer und Wasser. Daß in den unwesentlichen Dingen eine gegenseitige Einwirkung, eine scheinbare oder wirkliche, stilgerecht ins Ganze eingebaute Entlehnung stattfinden mochte, wird von unbefangener Forschung auch auf katholischer Seite nicht bestritten. Jedenfalls ist das Wort vom Ursprung der Völkerkirche aus dem Völkerchaos ein Schlagwort, das bei Unwissenden und Halbgebildeten seinen Eindruck nicht verfehlen wird wie andere Schlagworte auch, aber es wird auch durch noch so häufige Wiederholung nicht aufhören zu sein, was es ist: eben ein Schlagwort, dem die Wirklichkeit nicht entspricht.

⁶ Vgl. den Abschnitt „Die Selbstbehauptung des katholischen Christentums im Abwehrkampf gegen den Gnostizismus“ bei A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 123—227.

Mythologische Synkretismen

Wenn wir nun im Folgenden einigen der vom „Mythus“ behaupteten Synkretismen im einzelnen nachgehen, so geschieht dies vor allem, um dem Leser auch hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Partien des Werkes einen Einblick in die Anschauungen und die Arbeitsweise des „Mythus“ zu geben und wenigstens in einigen wichtigeren Punkten die Haltlosigkeit der mythologischen Darstellung aufzuzeigen.

Ein Grundgedanke des „Mythus“, der in unzähligen Variationen das Buch durchzieht, ist der von der magischen Weltanschauung und der Zauberpraxis, die die Kirche als Erbe aus dem antiken Völkerchaos übernommen haben soll. Ist doch dem Mythologen des 20. Jahrhunderts die gesamte „römische Dogmen- und Kirchengeschichte“ nichts anderes als der Versuch, „die zauberhaft-dämonische Weltauffassung des Medizinmannes weltpolitisch durchzusetzen“ (173). Leider unterläßt es der „Mythus“, auch nur ein einziges Mal, auch nur mit einem Sätzchen darzulegen, was er unter Magie versteht. Wir holen der Klarheit halber, ohne die eine vernünftige Besprechung der ganzen Frage nicht möglich ist, das Versäumnis nach und stellen fest, was der Katholik und wohl auch andere besonnene Menschen unter Magie verstehen. Es handelt sich in der Magie um die vorgebliche Kunst, durch Anwendung bestimmter Formeln und Begehungen verborgene Kräfte und Gesetze der Natur (oder der dämonischen Welt) für bestimmte böse oder gute Zwecke sich dienstbar zu machen und so die Naturkausalität eigenwillkürlich zu durchbrechen; mit andern Worten — um die Wesensmerkmale klar herauszuheben — um eine Kunst, also eine irgendwie erwerbbar-fähigkeit, nach einem bestimmten System von Regeln und Handhabungen bestimmte Wirkungen zu erzielen; verbunden mit dem Glauben, man könne die Naturkräfte — diese im weitesten Sinn genommen — auf außergewöhnlichem Wege nach eigener Willkür lenken, und zwar unfehlbar, wenn nur der Zauberer die entsprechende Fertigkeit für sein Tun mitbringt (vgl. etwa den „Zauberlehrling“ von Goethe, der die magische Grundhaltung treffend wiedergibt)⁷.

Mit dieser begrifflichen Klarstellung ist aber auch schon der abgründ-tiefe Gegensatz des Christentums zu allem magischen Wesen aufgedeckt,

⁷ Die Magie „ist in ihrem innersten Wesen das Bestreben, über die Grenzen des natürlichen Erkennens und Wirkens hinauszugehen, mehr oder wenigstens besser zu erkennen oder mehr zu erreichen, als die natürlichen Kräfte leisten können. Die Religion aber ist es, welche die Schranken sanktioniert, indem sie dieselben als von einem höchsten Wesen gesetzt erscheinen läßt, von dem man höchstens durch Bitte und Opfer die zeitweilige Entfernung derselben erlangen kann... Die Magie ist in ihrer Wurzel unpersönlich; sie wendet sich mit Umgehung jener höchsten Persönlichkeit an die unpersönlichen Kräfte der Natur selbst; sie glaubt, daß auch in außergewöhnlichen Fällen, wo die Naturerfahrung versagt, doch noch Mittel und Wege vorhanden seien, um kürzer, schneller, sicherer (denn die Bitte an das Höchste Wesen, das ja frei ist, gewährleistet kein sicheres Resultat), unabhängiger (man braucht dann den lästigen Gegenforderungen dieses Höchsten Wesens sich nicht zu fügen) und mit einer Art metaphysischer Bestimmtheit statt der moralischen Wirksamkeit des Gebetes und des Opfers die gewünschten Wirkungen zu erreichen.“ W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee I 528.

ein Gegensatz freilich, der nur dem aufgeht, der das Christentum ein wenig von innen und nicht nur aus Schlagworten und Vorurteilen kennt. Kein Christ glaubt als Christ an eine Kunstfertigkeit der geschilderten Art oder an ihre oben genannten Voraussetzungen. Jedes wohlunterrichtete Schulkind kann — wenn auch nicht in diesen theologischen Fachausdrücken — aus seiner katechetischen Unterweisung darüber Auskunft geben, daß das Gebet des Einzelnen wie das der Kirche in die Kategorie der moralischen Ursachen gehört, ähnlich wie z. B. ein von einem Untergebenen an eine übergeordnete Stelle gerichtetes Gesuch, ein Verfahren, das nach allgemeiner Anschauung doch wohl nicht aus der geistigen Haltung der „Medizinmannphilosophie“ (173) zu erklären sein dürfte⁸. Das Christentum der katholischen Kirche hat, allen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz, immer daran festgehalten — selbst zu Zeiten, da man auch auf christlicher Seite noch weitgehend an die Möglichkeit der Magie glaubte —, daß jeder magische Eingriff in den Ablauf des Geschehens den Versuch darstelle, in die Hoheitsrechte Gottes einzugreifen, woraus sich auch der grundsätzliche Kampf der Kirche gegen allen Zauberruf von Anfang an erklärt⁹.

Im Kreis der vermeintlich magischen Gebräuche sind es vor allem die Sakramente, die dem „Mythus“ nach dem Vorgang Chamberlains ein Stein des Anstoßes und ein Beweis für die „Stoffanbetung“ und das Persönlichkeitsvernichtende Zaubrerwesen der Kirche sind (162). Nun haben die Sakramente wiederum trotz aller gegenteiliger Vorurteile mit Magie auch nicht das geringste zu tun. Sie gehören vielmehr zur Gattung der bei uns Menschen allgemein gebräuchlichen Symbole, d. h. sie sind wesentlich ihrer innern Bedeutung entsprechend gewählte äußere Zeichen, die einen geistigen Sachverhalt andeuten und verwirklichen (vgl. den Beitrag „Symbolismus der Ehe“, Bd. 124 [1933] 336—338).

Gerade bei dem Nationalsozialismus darf man wohl Verständnis für das Wesen der Symbole voraussetzen, da er sie selbst in weitgehendem Maße in seinen Dienst stellt. Was würde aber ein Nationalsozialist wohl sagen, wenn sich jemand einfallen ließe, die symbolischen Vorgänge etwa bei der Weihe neuer Banner — ein Führer der Partei ergreift das Fahmentuch und bringt es mit dem Tuch des Traditionsbanners in Berührung — als Magie, als zauberische Praxis zu bezeichnen? Er würde sich zweifellos eine solche Unterstellung aufs schärfste verbitten und darauf hinweisen, daß mit dieser

⁸ Es ist also ein nicht nur „äußerlich“, wie der „Mythus“ meint, sondern auch innerlich „nicht in dieses Werk passendes Ereignis“, wenn er in entstellter Form eine Predigt Kardinal Faulhabers nach der verregneten Fronleichnamsprozession 1929 wiedergibt, die völlig korrekt den Gedanken entwickelte, daß Gott auch den guten Willen für das Werk nehme, und daran die ebenso oberflächliche wie geschmacklose Bemerkung knüpft: „Jesus wird hier also (!) als Regenmacher hingestellt und die verregnete Fronleichnamsprozession als ein mißglückter Bezauberungsversuch“ (173).

⁹ Vgl. die unmittelbare Wirkung des ersten Auftretens des Apostels Paulus in der Dianastadt Ephesus: „Nicht wenige von denen, die sich mit Zauberei abgegeben hatten, brachten ihre Zauberbücher [im Gesamtwert von 50000 Silberlingen] zusammen und verbrannten sie“ (Apg. 19, 19).

symbolischen Handlung die Weitergabe der Parteitradition angedeutet und das neue Banner damit zum anerkannten Zeichen im Dienst seiner Sache gemacht werden soll, daß es eben eine symbolische und keine magische Handlung sei. Dasselbe gilt aber sinngemäß für die Sakramente der Kirche, wenn auch mit dem Unterschied, daß sich nach dem positiven Willen ihres Stifters mit der Setzung des äußern Zeichens durch Gottes Allmacht zugleich die symbolisch angedeutete Wirkung in dem Gott allein vorbehaltenen übernatürlichen Bereich tatsächlich vollzieht, der nun eben für den Gläubigen keine „geistig leeren Nebelgebilde“ (23), sondern lebendigste Wirklichkeit bedeutet.

Man könnte die Parallele noch weiterführen und darauf hinweisen, daß auch die Symbolik etwas objektiv Gegebenes, d. h. unabhängig ist von dem Personwert dessen, der sie vollzieht. Angenommen, es stellte sich nachträglich heraus, daß jener, der die Bannerweihe vornahm, im Augenblick der Weihe innerlich nicht der Sache angehörte, der er äußerlich diente, so wird es doch niemand einfallen, deshalb die Gültigkeit der Weihe anzufechten und eine Wiederholung der Weihehandlung zu verlangen — die Folgen wären für jeden Denkenden unabsehbar. Damit haben wir aber genau denselben Tatbestand, den der „Mythus“ in der Sakramentenlehre der Kirche als „letzte Ausschaltung menschlicher Eigenständigkeit zu Gunsten eines schemenhaften Amtes“ und als „Vernichtung der Persönlichkeit“ geißelt (162). In diesen Dingen gibt es eben eine innere Folgerichtigkeit, der sich auch eine politische Bewegung nicht entziehen kann, wenn sie einmal Symbolik will.

In andern Punkten können wir uns kürzer fassen. Daß der Anspruch der Kirche auf Universalität — schon bei Chamberlain (307, vgl. 631) „eine Art Wechselbalg des römischen Imperiumgedankens“ — nur die Fortsetzung des römischen Imperialismus oder des jüdischen Weltherrschaftstraumes darstelle, wie der „Mythus“ immer wieder behauptet, braucht hier nicht ausführlich widerlegt zu werden, nachdem erst das Dezemberheft dieser Zeitschrift in dem Beitrag „Rom-Juda“ die Grundlagen dieser Behauptung näher gewürdigt hat. Daß das Priestertum der Kirche ein „auf etrusko-asiatische Vorstellungen zurückgehender“ (78), „sich selbst vergötternder Priesterbund“ sei (160), wird dem Katholiken eine Überraschung sein; er sieht im Priester der Kirche den von Christus autoritativ beauftragten (Matth. 18, 18; Luk. 10, 16) Diener an seinem Werk, ähnlich wie der Nationalsozialismus — freilich in einem ganz andern Bereich — in seinen Amtswaltern bevollmächtigte Diener für seine Sache erblickt, ohne ihnen deshalb Selbstvergötterung vorzuwerfen oder vorwerfen zu lassen.

Wir kommen zu den im engeren Sinne dogmatischen „Synkretismen“. Die Lehre vom dreieinigen Gott war dem „Mythus“ zufolge „vielen Völkern des Mittelmeerbeckens in der Form von Vater, Mutter, Sohn bekannt, ferner auch durch die Erkenntnis: „Dreifach teilt sich alles“ (Sache und Zitat bei Chamberlain 555). Wir verweisen angesichts dieser verblüffenden „Ableitung“ des christlichen Grunddogmas nur auf das grundlegende Werk von Lebreton: „Les origines du dogme de la Trinité“, das allen vorgeb-

lichen Analogien aus den antiken Religionen nachgeht und die Unableitbarkeit des christlichen Dogmas zur Evidenz erhärtet¹⁰.

Auf ähnlicher Höhe steht die Behauptung, man könne beim Katholizismus mit seinen Heiligen „von einem polytheistisch bedingten Glauben sprechen“ (128). Daß Maria der ägyptischen Isis gleichzusetzen sei (47 491) hat auch Chamberlain wiederholt behauptet (549 557 605 f.) und sich damit als getreuen Nachfolger des französischen Aufklärers Ch. Fr. Dupuis bewährt, der schon 1795 in seinem Werk „Origines de tous les cultes“ dieselbe Gleichung vornahm; ist die Behauptung also auch nicht gerade neu, so ist sie doch noch ebenso falsch wie vor 140 Jahren. Zu den antiken Synkretismen gehört nach dem „Mythus“ natürlich auch die „christliche Legende“ von der Jungfrauengeburt und von der „stofflichen ‚Auferstehung‘ Christi“ (132). Wir verweisen demgegenüber auf die zwei religionsgeschichtlichen Untersuchungen von K. Prümm „Der empfangen ist vom Heiligen Geist“ und „Geboren aus Maria der Jungfrau“ (in dieser Zeitschrift Bd. 114 [1927/28] 413—424 und Bd. 122 [1931] 176—186) sowie auf die jüngst erschienene Studie desselben Verfassers über „Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistisch-römischen Zeit“ (Zeitschrift für kath. Theologie 58 [1934] 463—502), wo der Synkretismusspuk der antiken Auferstehungsgestalten ehrenvoll zu Grabe getragen wird — um bei den von Harnack (s. oben) gekennzeichneten Synkretisten bald wieder fröhliche Auferstehung zu feiern. Woher der „Mythus“ seine Ausdeutung der „Chrestoslegende“ bezogen hat — die letzte Quelle ist Sueton —, konnten wir bisher nicht feststellen; die „Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts“ haben dafür die kurze Notiz (5): „In Wirklichkeit hat in Kleinasien die Chrestoslegende gar nicht existiert; damit fällt auch diese ganze Theorie von der Entstehung des Christentums in sich zusammen.“¹¹

¹⁰ Wahrscheinlich behält aber doch Harnack recht, der in dem übrigens ungenügenden und anfechtbaren Kapitel über den christlichen Synkretismus am Schluß die Worte schreibt: „Wer sich einseitig an diese [Synkretismen] hält . . ., kann leicht ein Bild dieser Religion zeichnen, das sie als ganz minderwertig erscheinen läßt. Es haben aber bis heute nur ganz untergeordnete und dazu mangelhaft unterrichtete Geister es unternommen, in diesem Sinne die Geschichte der alten Kirche zu schreiben, und es ist nicht zu erwarten, daß dies anders wird“ (Mission und Ausbreitung des Christentums I [1915] 306).

¹¹ Die angebliche Entstehung der Dogmen von Sünde, Erlösung, Gnade, Wunder und Offenbarung sowie das etruskisch-asiatisch-christliche Höllenspukwesen werden in anderem Zusammenhang gewürdigt werden. Von den angeblichen germanischen Synkretismen (163 f.) sei hier wenigstens eine kleine Probe mitgeteilt: „Die Gestalt eines bärtigen, gekreuzigten Mannes (Odin, Donar), welcher dem, der zu ihm betet, einen goldenen Schuh zuwirft, kehrt in vielen alten Bildwerken und als Motiv in vielen Liedern wieder. Aus dieser Gestalt ist auf noch nicht ganz geklärte Weise [!] die weibliche [!] heilige Kümmeris geworden.“ Die Weise ist eigentlich ganz geklärt, man muß nur ein wenig die wissenschaftliche Literatur verfolgen und in diesem Fall das Standardwerk „Sankt Kümmeris und Volto Santo“ von G. Schnürer und Joseph Ritz lesen, wo dem Odin-Donar-Synkretismus aller Boden entzogen wird (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 127 [1934] 284 f.).

Man könnte diesen letzten Satz ebenso gut über die gesamten religionsgeschichtlichen Ausführungen des „Mythus“ schreiben; denn es gilt von ihnen das gleiche harte, aber gerechte Urteil, das die mehrfach erwähnten „Studien“ über die kirchengeschichtlichen Einzelheiten des Werkes aussprechen müssen: „So steht eben alles und jedes in Rosenbergs Buch auf dem Kopfe“ (32).

Der Synkretismus des 20. Jahrhunderts

Das Auffallendste am „Mythus des 20. Jahrhunderts“ ist für den tieferen Betrachter die Beobachtung, daß er, der mit solchem Feuer jeder ihm bekannten Spur des christlichen Religionsgemengsels nachgeht — auch wenn es immer wieder falsche Fährten sind —, bei genauerem Zusehen sich selbst als einen eigenartigen Synkretismus enthüllt, als ein Gemenge von geistigen Einflüssen und Strömungen, wie man sie sich bunter vermischt kaum denken kann.

Das zeigt schon ein Blick auf die Quellen, aus denen er seine Anschauungen und seine Darstellung schöpft. Da ist an erster Stelle Chamberlain, der nordische Freigeist, der freilich mit schöner Offenherzigkeit von sich selbst gesteht (Lebenswege meines Denkens 11), daß er nicht reiner Rasse sei, sondern daß vom Vater her außer dem normannischen und angelsächsischen Blut „auch keltisches und anderes“ aus der nordischen Verwandtschaft in seinen Adern fließe. Da ist weiterhin Graf Hoensbroech, der verbitterte Kirchen- und Jesuitenhasser, der die Tragik seiner Fahnenflucht vor sich und der Welt in einem lebenslangen Kampf gegen die einst geliebte Gemeinschaft zu betäuben suchte. Da ist — man erschrecke nicht — Corvins Pfaffenspiegel, der, wie die „Studien“ wahrscheinlich¹² machen (20 53), den „Mythus“ direkt oder indirekt aus seinen trüben Quellen speist. Neben dem Pfaffenfresser Corvin-Wiersbitzki steht die Gestalt des Aufklärers Voltaire, der dem „Mythus“ wenigstens die „9 Millionen gemordeter Ketzer“ geliehen hat — in seinem „Dieu et les hommes“ sind es noch neuneinhalb Millionen, ein seltener Fall, daß die Legende eine Zahl einschrumpfen läßt —; allerdings ist Voltaires grandiose Martyrerliste, die auch die Kriegsoffer aus den Kreuzzügen, aus den Kriegszügen des 16. bis 18. Jahrhunderts und aus den Eroberungszügen der Spanier in Amerika mit insgesamt 8 Millionen in die Rechnung einsetzt (Studien 40), möglicherweise vermittelt durch M. Kemmerich, der in seinen „Kulturkuriosa“ aus seinen Sympathien für den Marxismus kein Hehl macht. Da ist ferner das Etruskerwerk eines auf seinem eigentlichen Fachgebiet, der Indologie, angesehenen Gelehrten, das in dieser Materie als bedauerlicher Fehlgriß von der gesamten Fachwissenschaft abgelehnt werden mußte (Studien 7 f.); damit auch der verpönte Liberalismus zum Wort komme, erscheint A. Merx, Professor der Exegese, der für den „Mythus“ die „plumpe Fälschung“ bei Matth. 16 „entdeckt“ hat, und neben ihm steht H. Wirth, der als — freilich

¹² Da Rosenberg nur einen Bruchteil der von ihm benützten Quellen angibt, ist natürlich im Einzelfall nicht immer mit Sicherheit zu entscheiden, ob er sich auf diese oder jene stützt oder auf eine andere, da die Indizien nicht immer zwingend sind.

nicht ganz bombenfester (27 135) — Zeuge für die „uralt arisch-atlantischen Erinnerungen“ (26) figuriert. (Inzwischen mußte sich Wirth sagen lassen, „daß er zehn Jahre lang seine Erkenntnisse aus einer holländischen Fälschung gezogen hatte, die französischen Liberalismus [!] in die Urzeit trug“.)¹³

Wir brechen ab mit dieser „Wolke von Zeugen“, denen sich noch manche Namen anfügen ließen. Oder sollen wir noch Eckehart nennen, den Zeugen aller Zeugen für die nordische Mystik, dem der „Mythus“ für seine Verdienste um das nordische Wesen ein eigenes großes Kapitel gewidmet hat (217—273)? Wir wollen einer eingehenden Darstellung des mit seinem Namen verknüpften Problems nicht vorgreifen, sondern nur aus dem eben erwähnten Offenen Brief eines Wissenden die wichtigsten Lehrmeister Eckeharts nennen, ohne die es „unmöglich ist, ihn zu verstehen“: neben den Pariser Doktoren den syrischen (?) Unbekannten, der unter dem Namen Dionysius Areopagita geht, den Araber Averroes, den Araber Avicenna, den Juden Ibn Gabirol, den Juden Moses Maimonides.

Das sind einige von den Rinnsalen, die in der nordischen Mystik und im nordischen „Mythus“ friedlich zusammenfließen. Bei einem solchen Tatbestand drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Wie ist es möglich, daß nordisches Blut in der Quellenauswahl und Quellenwertung so geringe Instinktsicherheit zeigen kann, wie wir es hier wahrnehmen? Chamberlain sagt einmal in seinen „Grundlagen“ (272), das Blut warne den mit reiner Rasse Begnadeten, wo er im Begriffe stehe, auf Irrwege zu geraten; es zwingt ihn geradezu zu handeln, wie es das Gesetz der Rasse vorschreibt. Wie aber, wenn das Blut in der Wahl seiner Mittel so offenbar daneben greift, wie das im „Mythus“ geschieht, wo neben blutfeindlichen Marxisten und blutlosen Liberalen fremdblütige Syrer und Semiten Schulter an Schulter für den neuen Mythus gegen den alten Glauben zum Kampf aufgeboden werden? Entweder müßte es an der Reinheit des Blutes fehlen, oder aber das Blut erweist sich doch als nicht so instinkthaft zuverlässig, wie Chamberlain dies will. Wir entscheiden uns lieber für die zuletzt genannte Folgerung, um so eher, da es an Beispielen nicht fehlt, wo die Stimme des Blutes entweder ganz offenbar versagte oder doch den Nachweis erbrachte, daß sie den Menschen nicht wirksam zu warnen und nicht zu „zwingen“ vermag, das Rechte zu tun und das Unrechte zu lassen, die Wahrheit zu finden und die Lüge zu meiden¹⁴.

Wenn dem aber so ist, wenn wirklich das Blut sich als einen so unzuverlässigen Ratgeber gerade in letzten und wichtigsten Dingen erweist, dann begreifen wir allerdings, daß wir im „Mythus“ genau wieder jenen Synkretismus der modernen — nicht etwa arteigen nordischen — Strömungen und Haltungen wiederfinden, die wir ganz allgemein bei dem mit

¹³ Professor Hermann Dörries in seinem Offenen Brief an Professor Hauer, zitiert aus: Eiserne Blätter 1934, Nr. 36, S. 448.

¹⁴ So nur kann man sich z. B. den Fall Sulla erklären, vor dem man sonst wie vor einem unlösbaren Rätsel steht. Nach dem „Mythus“ ist der „blauäugige gewaltige Sulla“ neben dem „rein nordischen Kopf des Augustus“ einer der wenigen, die als Nordmenschen aus den Zeiten des Völkerchaos herausragen (57). Und dieser

so großem Selbst- und Artbewußtsein verkündigten Deutschglauben trafen („Probleme der Deutschreligion“, Bd. 127 [1934] 9): „einen verschwommenen Pantheismus und vagen Naturmystizismus, Ableger des Idealismus und Immanentismus zusammen mit Bruchstücken und Weiterbildungen des Rationalismus und weltanschaulichen Liberalismus“ — eine Musterkarte von Geistigkeit, auf die die ewig rückständigen Christusgläubigen allerdings neidlos verzichten.

Dann erhebt sich aber auch von neuem die Frage, die wir damals schon an den deutschen Mythos stellten: Was ist für unser Volk gewonnen, wenn ein solcher „Glaube“ in deutschen Landen zur Herrschaft käme? Die Antwort kann nur lauten: Es wäre der angebliche Synkretismus jenes Christentums, das unserem Volke Einheit gab und es zu seiner weltgeschichtlichen Größe führte — beides unumstößliche und darum vom Deutschglauben mit vergeblichem Ingrimm abgestrittene Tatsachen —, durch einen echten Synkretismus ersetzt, der bei der deutschen Uranlage zu Spaltung, Zwietracht und eigenwilliger Selbstbehauptung nun seinerseits in einem Chaos endigen wird, freilich diesmal nicht im Völkerchaos, sondern in einem Glaubenschaos und endlich in einem Chaos des deutschen Volkstums selbst.

Es heißt einfach die Augen verschließen vor Wirklichkeiten — nicht vor bloßen Möglichkeiten —, wenn man sich etwa wie der „Reichswart“ in seiner Antwort auf die oben erwähnten Ausführungen (1934, Nr. 34) über dieses drohende Verhängnis mit einem leichten „Nun, wer wird denn gleich so finster in die Zukunft blicken!“ hinwegzusetzen sucht. Schon die Glaubenskämpfe des vergangenen Jahres könnten auch einem Blinden die Augen öffnen, wo die Entwicklung enden wird, wenn sie geradlinig weitergeht. In dem Sammelwerk „Die Bekenntnisse ... des Jahres 1933“ (Göttingen 1934) hat K. D. Schmidt fast 200 Seiten gefüllt mit Bekenntnissen und Gegenbekenntnissen aus dem Streit der wenigstens sechs Großgruppen, die sich allein in der einen protestantischen Reichskirche heute gegenüberstehen¹⁵. Wer aber kennt die Sondergruppen und -grüppchen, wer nennt die „Bekenntnisse“ des Deutschglaubens, wo heute schon jeder einigermaßen namhafte Führer eine eigene Richtung vertritt! Hier Muttergeist, dort Vatergeist, hier Kirchengründung, dort Ablehnung jeder Gemeinschaftsbildung, hier Vergottung des Individuums, dort Verdammung jedes Individualismus, hier Ausbildung eines neugermanischen Rituals, dort Hohn und Spott für solche „Riten“, hier die Herübernahme eines aufgenordeten Christus, dort schärfste Ablehnung selbst eines solchen Christus, hier Theosophie als angeblich einzig wahre Vollenderin deutschen Glaubens, dort das alte, Morgenluft witternde Freidenkertum usw. usw.

Wir können uns nicht denken, wie der große Kommende, auf den der

selbe nordische Sulla hat nach Chamberlain (286) „die Blüte der echten [nach dem „Mythos“ nordischen] Römer ermordet, den Urquell edlen Blutes also eingedämmt und im selben Augenblick durch die Freisprechung der Sklaven wahre Fluten afrikanischen und asiatischen Blutes ins Volk gebracht“ — also das römische Völkerchaos erst so recht begründet!

¹⁵ Vgl. E. Putz in: Junge Kirche 2 (1934) 838 f.

„Mythus“ hofft, aus diesen tausend Bruchstücken eine „Einheit“ des Glaubens formen soll, auch nur für die, die sich zu ihm bekennen wollen. Wie soll aus hundertfältigem Irrtum und all den Keimen des Zwiespalts — Einheit wachsen?

Die Christusgläubigen auf deutscher Erde bekennen sich auch heute noch zu Christi Wort: „Jedes Reich, das in sich selbst uneins ist, wird zerstört; und keine Stadt und kein Haus, das in sich uneins ist, hat Bestand“ (Matth. 12, 25). Sie lehnen den neuen Mythus und seinen Verkünder, den „Mythus des 20. Jahrhunderts“, ab, gerade weil sie — trotz allem heute noch Trennenden — die deutsche Einheit auch im Glauben noch wollen und erhoffen — zum Wohl des Vaterlandes.

Christliche Philosophie

Von Bernhard Jansen S. J.

Innhalb der heutigen Neuscholastik gehört zu den aktuellsten Problemen der Begriff der christlichen Philosophie¹. Ist er nicht ein Widerspruch? Einerseits soll die Weltweisheit eine strenge Vernunftwissenschaft sein, nach Methode und Inhalt von der Theologie als der wissenschaftlichen Lehre von den geoffenbarten Glaubenswahrheiten wesensmäßig verschieden; andererseits soll diese selbe Philosophie eine christliche sein, also innere Beziehungen zum positiven, über die bloße Vernunftkenntnis hinausgehenden Christentum haben. Aus einem Vergleiche der scholasti-

¹ Literatur in deutscher Sprache: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1933 (Der Vortrag von M. Grabmann und die Diskussion). M. Honecker, Katholizismus und Wissenschaft (2. Vereinskchrift der Görres-Gesellschaft 1933). E. Przywara, *Analogia entis* 33—61. Der Bericht des „Philosophischen Jahrbuches“ (1934) über den internat. Philosophenkongreß in Prag, S. 527, speziell über den Vortrag E. Przywaras. Fr. X. Münch, Um den rechten kath. Wissenschaftsbegriff, in: *Schönere Zukunft* 1932/33 I 426—428. Derselbe, Religion und Geistigkeit, in: *Der kath. Gedanke* 1933, S. 148—152. Oskar Bauhofer, Begriff und Aufgabe einer kath. Philosophie, in: *Der kath. Gedanke* 1933, S. 345—356. Paul de Chastonnay, Der Kampf um die christliche Philosophie, in: *Schweizerische Rundschau* 1934, S. 433—440. Peter Wust, Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit, und A. Dietershagen, Von der Philosophie des hl. Bonaventura, beide Artikel in: *Wissenschaft und Weisheit* 1934, 1. Heft. Man vergleiche auch den Vortrag von Ed. Spranger, abgedr. in: *Preußische Akademie der Wissenschaften* 1929. — In französischer Sprache: Maßgebend ist die Artikelreihe von Fachmännern in Form einer eingehenden gründlichen Diskussion in: *Journées d'études de la Société Thomiste*, 2. Bd.: *La philosophie chrétienne* (mit einer sehr sorgfältigen Übersicht über die reiche Literatur zu dieser Frage), Juvisy bei Paris, 1933, worüber F. van Steenberghe in der *Revue néoscholastique* 1933, S. 539—554 berichtet. E. Gilson, *Le problème de la philosophie chrétienne*, in: *La vie intellectuelle* 1931, S. 214—233. Vgl. auch dessen Werke *La philosophie de S. Bonaventure* und *L'esprit de la philosophie médiévale*. E. Bréhier, *Y-a-t-il une philosophie chrétienne?* in: *Revue de métaphysique et de morale* 1931, S. 133—162. J. Maritain, *De la philosophie chrétienne* (1933). M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*. L. Noël, Vortrag auf dem gen. Prager Kongreß. Vgl. den offiziellen Bericht. — In italienischer Sprache: A. Gemelli, *Idee e battaglia per la coltura cattolica* (1933). F. Bartolomei, *Esiste una filosofia cristiana?* in: *Rivista di Filosofia neoscholastica* 1934, S. 14—52.