

des Präsidenten der Reichspressekammer über den Zeitungsverlag als eine „finanzielle Hilfsmaßnahme für die parteiamtliche Presse“ anzusehen; das „staatspolitische Interesse“ fordere „die Aufrechterhaltung der Vielgestaltigkeit der deutschen Presse“, aber auch eine „hervorragende Stelle der Parteipresse im Rahmen des gesamten deutschen Zeitungswesens“. — Wenn es also auf das Bezahlen nicht in erster Linie ankommt, so bleibt jedenfalls zu überlegen, ob ein widerwilliger Zeitungsbezieher bald zu den gelehrigen Lesern gehören wird, und wie groß die Vielgestaltigkeit sein muß, um die Gefahr zu beseitigen, die das Organ des Reichsverbandes der deutschen Presse am 13. April 1935 mit den Worten kennzeichnete: „Wenn die Zeitung die tausenderlei Lesebedürfnisse statt zu 80 Prozent nur noch zu 40 Prozent deckt und den Leser geradezu ermuntert, seine platte Neugierde oder sein ernstes Wissenwollen ‚hintenrum‘ und ‚ganz vertraulich‘ zu befriedigen, dann verliert die Zeitung eben an Terrain“ („Frankfurter Zeitung“, 16. April 1934, Reichsausgabe). Von sich aus schrieb am 28. April 1935 die „Frankfurter Zeitung“: „Nach einem berühmten gewordenen Worte ist die Presse keine Drehorgel. Je weiter der Aufbau des neuen Staates gedeiht, desto weniger wird sie Drehorgel sein können. Denn weder die Mehrheit des deutschen Publikums noch die Repräsentanten und verantwortlichen Leiter des Staates sind geneigt, einem solchen Instrument ihr Ohr zu leihen.“ — Eben deshalb ist nicht zu zweifeln, daß die Staatsregierung der Presse auf den rechten Weg helfen wird.

Umschau

Tragischer, analogischer und symbolischer Mensch

„Der tragische Mensch — als der berufene Lehrer der Menschen“, — so formuliert Nietzsche schon Sommer 1870 in den Entwürfen „Die dionysische Weltanschauung“ den Typus Mensch, den er gegen die gesamte Neuzeit stellt (Musa-ion-Werke III 256). Und deutlicher noch, wenn er darlegt: Es „gibt ... nur zwei Wege, den des Heiligen und den des tragischen Künstlers: beide haben gemein, daß sie bei der hellsten Erkenntnis von der Nichtigkeit des Daseins doch fortleben können, ohne in ihrer Weltanschauung einen Riß zu spüren. Der Ekel am Weiterleben wird als Mittel zum Schaffen empfunden, sei dies nun ein heiliges oder ein künstlerisches“ (ebd. 223).

Die heutige Auseinandersetzung mit diesem Typus Mensch enthalten zwei Bücher, in denen jeder der Autoren in den Brennpunkt des eigenen Schaffens überhaupt getreten ist: Theodor Haeckers „Schöpfer und Schöpfung“ und Gertrud

Le Forts „Die Ewige Frau, die Frau in der Zeit, die zeitlose Frau“. Haecker stellt dem tragischen Menschen den „analogischen Menschen“ gegenüber, d. h. den, der im Gleichnis zu Gott hin lebt. Gertrud Le Fort überführt auch diesen analogischen Menschen noch in den „symbolischen Menschen“, d. h. den, der als Darstellung von Gott her lebt.

Haeckers¹ Menschbild gründet durchaus in einem Ja zum „dynamischen Menschen“, d. h. zu jenem Menschen des jeweiligen „von weg zu...“, wie er im augustinischen Menschen der „Unruhe“ (inquietum) und im ignatianischen Menschen des „jeweils mehr“ (más) christlich sich begründet²: „der Mensch ist kein statisches Wesen, aber auch die ganze Schöpfung ist es nicht — fast könnte man sagen: seine Dynamik ist sein statisches Wesen“ (115 f.). Aber

¹ Theodor Haecker, Schöpfer und Schöpfung. 12^o (203 S.) Leipzig 1934, Jakob Hegner. Geb. M 3.80.

² Vgl. diese Zeitschrift 126 (1933/34 I) 165 ff.

diese Dynamik mündet in die Tragik als ihre „oberste Grenze“. „Das Tragische ist so wie diese Welt in diesem Aeon ist, der letzte Ausdruck — vom Menschen her — ihres wahren Geheimnisses, ein Zeigen und Offenhalten ihrer Verwundbarkeit und ihrer Wunde, ihrer Verwundbarkeit, welche die Schwäche unserer Natur ist, ihrer Wunde, welche unsere Erbschuld und Schuld ist“ (44 f.). Eben so aber wird das Tragische zu einem schmerzhaften und aufbegehrenden Sich-verschließen gegen Gott: „das Sein des Menschen, welches das ewige und volle Bewußtsein scheut, ist das tragische Sein“ (198). „Dem tragischen Menschen fehlt die absolute Hingabe an Gott“ (38), und darum erhebt er sich als „Ankläger Gottes“ (16), und der also „Geärgerte“, „ist versucht, das Tragische in den Schöpfer selbst zu legen“ (191), und es wird damit das Tragische zur „schuldhaften Verdunkelung einer hellstrahlenden Ordnung dieser Schöpfung“ (92). Doch gerade so gerät das Tragische von zwei Seiten her ins Gericht. Innerhalb der Welt selber geschieht solches Gericht bereits durch die Wortbedeutung von Tragisch: „das Tragische ... hat seinen Namen aus einer Skurrität: dem Bocksgesang, und nennt doch die ernsteste Angelegenheit des Menschen vor der Erlösung“ (106). „Das Tragische ... wurde in seiner ewigen Ungültigkeit schon bezweifelt durch das Lachen der Götter“ (102). Und darum ist „das Komische eine Funktion des Tragischen“ (100), so sehr, daß nicht das Tragische, sondern der „Humor ... der Gipfel der echten ‚Humanität‘“ wird (193). Vom Jenseits aber ist es dann der Glaube, der das Tragische endgültig überwindet. Es ist „ein Sein, dessen Licht den Nebel des Tragischen verzehrt, im rein Humanen schon der Humor, im Übernatürlichen der Glaube“ (191).

In diesem „Glauben“ enthüllt sich der Mensch wesentlich als Bild Gottes, und damit als „analogischer Mensch“. Er ist grundlegend analogischer Mensch der „*analogia entis*“: Geschöpf als Bild des Schöpfers³. Aber auf dem Hintergrund

des „tragischen Menschen brennt diese naturhafte Analogie sofort zum Letzten hin: in das Geheimnis jener „Liebe, die Gott ist“, die aber im „Nebel des Tragischen“ als „scheinbar ... erbarmungslose Barmherzigkeit“ erscheint (80). „Der Mensch ... ist nicht vollendet als Bild des Schöpfergottes, das er von Anfang ist; er ist nicht vollendet als Bild des heiligen Richter Gottes, das er als sittliche Person kraft seiner Freiheit wird; er ist erst vollendet als Bild des Gottes, der die Liebe ist — erst vollendet als selber, schöpferisch und heilig, Liebender, welcher er auf dem Grunde des Seins, kraft der unveräußerlichen Freiheit seines Willens, durch unaussprechliche Gnade, ist und wird und dann erst ist“ (77). Das Geheimnis der Liebe wird aber dann vom Offenbarungsglauben her offen in das Tiefste der Analogie: die „*analogia trinitatis*“, — der Menscheng Geist in der „trinitarischen Einheit“ (173) von „Gefühl, Verstand, Wille“ (149) als „trinitarische Anlage“ (171), die im Lichte des Glaubens die Züge des dreipersonlichen Lebens zeigt, so „daß der Mensch, eben als Ebenbild Gottes, der ein trinitarischer ist, am schönsten, wahrsten und seligsten gemäß der *analogia trinitatis* zu erkennen ist und mit dem Menschen und durch den Menschen auch die ganze Schöpfung“ (145 f.)⁴.

Thomas von Aquin sowie im vierten Laterankonzil ihre Formeln hat, will, im Unterschied dazu, die Formel eines Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf sein, die nicht nur in allen möglichen Heilsordnungen gewahrt bleibt, sondern ihnen geradezu übergeordnet ist: „es kann nicht eine so große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf sein, daß nicht die Unähnlichkeit größer wäre“ (Denz. 432). Die klassische katholische *analogia entis* hat darum auch ihren Ton nicht auf der „Exemplarität“ zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern (gerade gemäß der Formel des Laterankonzils) auf dem je größeren Über-hinaus Gottes.

⁴ Haecker meint mit der „trinitarischen Anlage“ von „Gefühl, Verstand, Wille“ die augustinische *imago trinitatis* „*memoria, intellectus, voluntas*“ verbessern zu sollen (weil *memoria* nur eine „Unterabteilung“ des Verstandes sei:

³ Haecker faßt hier die „*analogia entis*“ als eine naturhafte Vorstufe einer übernatürlichen „*analogia trinitatis*“. Die klassische „*analogia entis*“, wie sie bei

Von diesem „analogischen“ Menschen aus vollzieht sich die innere Erlösung des „tragischen“ Menschen. Die „*analogia trinitatis*“ begreift in sich das Geheimnis des „Opfers“: „von Ewigkeit her hat der Vater den Sohn geopfert, der Sohn Sich geopfert, beide in der Einheit des Heiligen Geistes“ (188). Umgekehrt ist „diese Welt ... wesensmäßig nicht möglich ohne das Opfer, denn sie ist ein Werk der Liebe, und zur Liebe gehört das Opfer, ihr größtes Werk“ (93 f.). „Was ist eine Liebe ohne Opfer? Und die Liebe, welche Gott Selber ist, wollte nicht nur einen Geliebten erschaffen, sondern einen Liebenden nach Seinem Bilde. Darum ist das Weib das vollkommenste Geschöpf, weil es von Natur her schon das liebendere und opfernendere ist“ (202). „Das Dasein lebt vom Opfer“ (92). Das hat sein höchstes Sinnbild im Opfer von Brot und Wein. „Brot und Wein, also Friede und Freude, sind die Gestalten des Leibes und Blutes Christi, und sie sind nicht ohne Mahlstein und Kelter, ohne Marter und Blut. ... Ist das tragisch? Ich sage, es ist mehr, es geht zwar durch es hindurch und verbrennt es, aber es geht darüber unvergleichlich hinaus, denn: Gott ist selig“ (203). Dieses „mehr“ und „hindurch“ und „hinaus“ ist die Überwindung des Tragischen durch das Opfer, — und so ist das „Überfließen“ die eigentliche „*ratio analogiae*“ des analogischen Menschen: „das Sein Gottes ist ein Überfließen ..., ihm soll der Mensch, als Ebenbild Gottes, antworten durch das Überfließen seines erschaffenen Seins“ (147).

Aber für den „analogischen“ Menschen Haeckers ist es irgendwie bezeichnend, daß in seiner „Analogie“, wie schon gesagt, der Ton auf positiver Ähnlichkeit liegt, nicht, wie es die wahre „*analogia entis*“ Thomas' von Aquin und des vierten Laterankonzils tut, auf der „je größeren Unähnlichkeit“ zu Gott und damit auf dem Je-über-hinaus Got-

tes. So schattet dieses Je-über-hinaus eigentlich nur als eine Schwermuts-Atmosphäre in die positive Ähnlichkeit hinein, und diese selber wird vielmehr zu einem sehnsüchtigen Hin zu Gott, nicht zu jenem ich-unbekümmerten Her von Gott, wie es in der „Exemplarität“ des Früh-Augustinismus etwa der Viktoriner lebt, die den „analogischen“ Menschen als geradezu amtlichen Kündler der Eigenschaften Gottes sehen. Haeckers „analogischer“ Mensch heißt darum schließlich auch: Kierkegaard und Newman, und Newman nicht eigentlich als innere Überwindung Kierkegaards, sondern fast der Schwermut Kierkegaards rückverfallend. „Beide, Kierkegaard und Newman, waren schwermütige Menschen“ (132), — und gerade auch der Stil des Buches Haeckers, gemahnt an Kierkegaard.

Hier ist der Ort, wo der „symbolische“ Mensch Gertrud Le Forts⁵ das letzte Wort hat (bis in den unerbittlich objektiven Stil des Buches hinein). „Symbole sind die im Sichtbaren gesprochene Sprache des Unsichtbaren. ... Diese verpflichten daher den einzelnen, der sie trägt; aber sie stehen auch dann noch unverseht und unversehrbar über ihm, wenn er ihre Bedeutung nicht mehr kennt, oder wenn er sie sogar verleugnet oder verwirft. Das Symbol sagt also nicht den empirischen Charakter oder Zustand seines jeweiligen Trägers aus, sondern dessen metaphysische Bedeutung. Der Träger des Symbols kann vom Symbol abfallen, sein Symbol fällt damit nicht“ (5 f.). Der „symbolische“ Mensch ist also einer, dessen Person ganz Dienst eines Überpersönlichen geworden ist. Er ist damit grundlegend restlose Hingabe in diesen Dienst. „Im Gedanken der Ewigkeit bekennt das Geschöpf seine eigene Relativität, und nur in diesem Bekenntnis bekennt sich auch die Ewigkeit zu ihm. Das in seiner zeitlichen Bedingtheit aufgelöste, vor dem Zeitlos-Unbedingten versinkende Geschöpf — es versinkt eben doch dem Zeitlos-Unbedingten und erscheint nun, von ihm aufgefangen, nicht mehr als sein eigener Wert, sondern als

148). Er hat aber nicht gesehen, daß memoria bei Augustin das unreflektierte „Sich-gewärtig“ (*sibi praesens*) des Geistes sagt (vgl. unsern „Augustinus“ S. 259—296). Eine wahre Durchbildung des augustininischen Ternars siehe vielmehr bei Sr. Thoma Angelica, *Seinsrhythmik* S. 246 ff.

⁵ Gertrud Le Fort, *Die ewige Frau, die Frau in der Zeit, die zeitlose Frau*. 12⁰ (157 S.) München 1934, Kösel. Geb. M 3.—

Gedanke und Spiegel eben des Ewigen, als sein Gleichnis oder Gefäß“ (11).

Dieser „symbolische“ Mensch hat darum konkret sein Bild in Maria: in ihrem naturhaften Wesen als Frau, und erfüllt in ihrem übernatürlichen Wesen als jungfräuliche Gottesmutter und Gottesbraut. Aber — folgerichtig zur Begriffsbestimmung des symbolischen Menschen — „Maria als Vertreterin der gesamten Kreatur vertritt gleicherweise Mann und Frau“ (7). — So erscheint als das Grundlegende des symbolischen Menschen das *Fiat mihi Mariens*: „zu seiner Erlösung hat der Mensch Gott gegenüber nichts einzusetzen als die Bereitschaft der unbedingten Hingebung. Das Passiv-Empfangende des Weiblichen, in dem die antike Philosophie das rein Negative sah, erscheint in der christlichen Gnadenordnung als das Positiv-Entscheidende. . . . Das ‚fiat‘ der Jungfrau . . . , indem es zugleich — eben als Hingebung — das Offenbarwerden des Eigentlich-Weiblichen ist, wird . . . zum Offenbarwerden des Religiösen im Menschen überhaupt. . . . Maria ist . . . auch selbst das Religiöse, durch das Gott verehrt wird, die Hingebungsgewalt des Kosmos in Gestalt der bräutlichen Frau“ (15). — So wird die Jungfräulichkeit Mariens zum Symbol: „die Jungfrau steht am Rande der Geheimnisse alles scheinbar Vergeudeten und Unerfüllten, ja sie steht — den Frühverstorbenen gleichend, die nie die Entfaltung ihrer herrlichsten Gaben erlebten — noch am Rande der Geheimnisse alles scheinbar Mißlungenen. Ihre Unberührtheit, die, wenn sie Reinheit ist, auch immer tiefe Schmerzlichkeit einschließt, bedeutet das Opfer für die Einsicht in den unendlichen Wert der Person. . . , bekennt den absoluten Wert der Seele mit dem Opfer des irdischen Lebens“ (42), bekennt, „daß es einen Sinn der Kreatur gibt nur als Glanz vom ewigen Glanze des Schöpfers“ (41). „Erst in der vollkommenen Lösung von jeder sichtbaren Leistung erschimmert die letzte transzendente Bedeutung der Person“ (45). Die „nutzlose“ Jungfrau wie das kulturelle Wirken der Frau als „anonymes Element der Kultur“ (63) „stellt die höchste Realität auch des Unbekannten, scheinbar Wirkungslosen und Verborgenen in Gott dar“ (54). — Aber erst die Mutterschaft Mariens vollendet das

Symbol. „Der Mann vertritt die jeweilige geschichtliche Situation, die Frau vertritt die Generation. Der Mann bedeutet den Ewigkeitswert des Augenblicks, die Frau die Unendlichkeit des Ablaufs der Geschlechter. Der Mann ist der Fels, auf dem die Zeit ruht, die Frau ist der Strom, der sie weiterträgt. Der Fels ist geformt, der Strom ist fließend —: die Persönlichkeit gehört in erster Linie dem Manne, der Frau gehört das Allgemeine“ (36 f.).

So sind Weihnachtsbild und Vesperbild das Marienbild und hierin die Formel des „symbolischen“ Menschen: „das Sichaufgeben und Opfern bis zur Gefahr der eigenen Unpersönlichkeit und Gestaltlosigkeit“ (107). „Die Madonna ist Trägerin des Göttlichen, gleichsam der Leuchter, der das Licht der Welt trägt — sie ist Postament des Kindes, nicht Selbstzweck“ (110). Und „die eigentliche Muttergestalt . . . ist die schmerzhafteste Mutter, die Mutter unter dem Kreuz des Sohnes. Was die Mutter zutiefst zerbricht, macht sie als Gegenstand der Kunst möglich“ (111). Und so „gibt (es) in der Welt kein sogenanntes ‚Frauenrecht‘ auf Beruf und Berufung, aber es gibt ein Kindesrecht der Welt auf die Frau“ (127). So ist Frau (im konkreten Symbol Mariens) das Symbol restlosen Aufgehens der Person in den fremdzwedlichen Dienst, darin allein der Persönlichkeitsschmerz des „tragischen“ Menschen sich erlöst: „wer verliert, gewinnt“. Es ist Sichverlieren in den Stromschlag der Ewigkeit: allein „Strahl“ und „Wasser“ ihr zu sein (in der Sprache des letzten Punktes der Betrachtung von der Liebe, in den Exerzitien des hl. Ignatius). „Wie die Frau als Gebärde das Leben in die Unendlichkeit weiterträgt, so trägt sie als Pflegende und Behütende ein unendliches Moment in die Zeit“ (128). „Die Woge, die aus der Ewigkeit hervorbricht und in die Ewigkeit zurückreißt, sie öffnet . . . in der Stunde der Geburt den mütterlichen Schoß“ (133). So wird das „Ewig-Weibliche“ in Maria zum Symbol des Menschen überhaupt, der als „symbolischer“ Mensch mit-wirkendes Werkzeug Gottes sein darf, gesendet von oben her: „die mitwirkende Kreatur, das ist die Tochter der Ewigen Frau, die abglanzhafte Trägerin des *fiat mihi*“ (141). Erich Przywara S. J.