

die Kirche in Ehrfurcht jedes Partikelchen des Christusbildes bis zu ihren Tagen herauf bewahrt hätte, sowohl jene, die von den „Reinigern“ in Willkür „ausgewählt“, wie jene, die von ihnen verworfen wurden, um kurze Zeit darauf als unentbehrlich wieder herangeholt zu werden. Aus dem Vorhandenen auswählen und verwerfen ist jedenfalls leichter, als das Überlieferte in Treuen bewahren. Die Kirche hat sich auch hier die schwerere Aufgabe ausgesucht, das heißt nicht ausgesucht, sie hat sie vom Herrn der Kirche überwiesen erhalten und darum erfüllt, selbst in den schwersten Zeiten. Dafür gibt sie aber auch den Ihnen die Gewähr, daß sie in ihr den ganzen Christus finden, die Fülle Christi, die „alles Erkennen übersteigt“ (Eph. 3, 19).

A. Koch S.J.

### Zeit-Motive und katholisches Motiv

Othmar Spann, der sowohl in der Früh-Romantik wie in der indischen Philosophie die Wurzeln seines Denkens hat, spricht in seiner neuen „Lehre vom Menschen und seiner Weltstellung“<sup>1</sup> sehr deutlich ein erstes Grund-Motiv der Zeit aus: „Eingebungen“ als „erste Grundbestandteile des Denkens“ (68) und dies von einem „unoffenbaren Geistesgrund“ her (17). Es ist das Motiv einer „Mystik des Geistes“ gegen eine Erfahrungswissenschaft von unten her, und einer „Unauflöslichkeit des Geheimnisses“ (33) gegen die mechanistische Ratio der bisherigen Empirie. Nicht Wissen ist die „erste, ursprüngliche Erscheinung des Geistes“ (59), sondern der „unoffenbare Geistesgrund“ (14), der das „Ansich des Geistes“ (17) als „Fünklein“ (19) besagt, ja einen „actus purus im geistig-seelischen Leben des Menschen“ als „Selbstsetzung“ (166). Erst über das „übersinnliche Bewußtsein“ und das „Gezweigungsbewußtsein oder Liebe“ kommt es zum Wissen, und auch dies noch über den Primat des „auf Eingebung beruhenden Bewußtseins“ (59), also daß Logik

nur mehr „Verarbeitung der Eingebung“ ist (72), und Wahrheit-Falschheit das „Festhalten der Eingebung“ zum Maßstab hat (76). Ebenso wird dann auch das Leibliche in diese „Mystik des Geistes“ miteinbeschlossen: da die Einheit von Geist und Stoff im Menschen die Annahme einer „begeisterten, immateriellen Wurzel des Stofflichen“ fordere und unter dieser Rücksicht einen „geistigen Leib oder pneumatischen Leib“ (202). So wird die Wurzel des Geistes, der „unoffenbare Geistesgrund“ zu „Unmittelbarkeit“ und „Fülle“ (185), und „vermittelst der Gezweigung vermag der Geist im Wissen nicht nur sich selbst, sondern auch die Fülle der Welt in sich hervorzubringen“ (189). Weil „unser Geist“ es ist, der empfindet, nicht der Leib“, darum ist „alles Sehen Hellsehen, alles Hören Hellhören, alles sinnliche Empfinden überhaupt Hellempfinden. Dasjenige, was beim Hellsehen und Hellhören ohne Vermittlung der ordnungsgemäßen Sinnesorgane vor sich geht und daher in seiner Unmittelbarkeit unverhüllt hervortritt, — das ganz allein ist die letzte Wirklichkeit auch der gewöhnlichen, durch Sinnesorgane vermittelten Empfindung und Wahrnehmung. Das Sinnesorgan leistet in seiner Vermittlung nur bestimmende, anregende, konkretisierende, auswählende Dienste“ (137 f.). Eben so enthüllt sich aber zuletzt der Mensch als gestellt zwischen ein „Vorbewußtsein“ der „Naturgrundlage“ und ein solches der „Geistesgrundlage“ (346). Die „Sinnesempfindung“ wird von hier aus zum „Anzeiger der Rückverbundenheit des Menschen mit dem Naturgeiste“ (354), während er in einer Rückverbundenheit zum „Menschheitsgeist“ mit dem „Ganzen der Ideenwelt“ verbunden ist (374). Beide Rückverbundenheiten krönen sich in der „Allbefaßtheit“ im „absoluten Geiste“: „in dieser Allbefaßtheit liegt etwas, was über alles Naturhafte, dessen der Geist sich sonst bedient, hinausgeht; und sogar über das Geistige, Ideenhafte, das er in sich als Eingebung zu erwecken vermag“ (377 f.). Es wird dann das „Ekstatische“ das Tiefste im Menschen (378). Das „wache Bewußtsein“ ist nur sein „weltlicher Zustand“, das „gebannte“ dagegen der „Urzustand des Geistes“ (274). Erst die Gesamtheit

<sup>1</sup> Othmar Spann, Erkenne dich selbst. Eine Geistesphilosophie als Lehre vom Menschen und seiner Weltstellung. (XVI u. 448 S.) Jena 1935, Gustav Fischer. M 12.—

dieser Rückverbindungen „schafft Persönlichkeit“ (383).

Verwandt dazu geht das Motiv von „Mythos und Magie“ als dem „Urtümlichen noch in uns“ (9), das Ernst Mally zu einer „Philosophie der natürlichen Weltauffassung“ auszubauen unternimmt<sup>2</sup>. Mythos und Magie sind überzeitliche Formen, in denen das schwelbend Dynamische der Wirklichkeit sich ausdrückt. Wir sind „in einer ungrefbaren, schwelbenden Wirklichkeit, die... ist ... nichts als verdichtete, fließende Kraft“ (37). „Es ist Macht, die uns bewältigt, oder es ist Macht, die wir selbst üben“ (41). „Im Segen und im Fluch“ wird darum das Eigentliche offenbar: daß „Segen und Fluch Gewalten“ sind, „die man nicht schafft, die man aber, im Segnen oder Fluchen, „beruft““ (ebd.). „So ist Ekstase Zurückgehen auf das reine Erleben und schlichte Wissen der Wirklichkeit“ (51).

Die Front gegen „bürgerliche Nüchternheit“, die in einem solchen Denken sich vollzieht, wird dann endlich ganz deutlich vom zugeordnet Religiösen her, wie es nicht wenig aus der Grundhaltung Karl Barths und seiner unmittelbaren Freunde spricht. Es ist das Motiv einer „Frondierung der Welt“. Fast in der Sprache eines Reiterangriffs spricht es aus Hans Asmussens „Galaterbrief“<sup>3</sup>, dem gerade „die Welt in allem Widerstreit so schön“ ist (17) und dem entsprechend das Evangelium betont als das „Unglaubliche“ erscheint (31). So wird es eine scharfe Absage an „die Welt des Gesetzes“, als „Welt der Einordnung“ und „Welt der Solidarität“ (33): da es darauf ankommt, „daß wir herausgerissen werden“ (41). Denn „Gesetzlichkeit ist der Unglaube“ (81), während der Glaube als „Zumutung des Todes“ (83) „mit dem Tode Arm in Arm geht“ (85). Gegen alle Pflege der „Ordnungen“ steht, „daß das Christentum auf drei Ordnungswidrigkeiten basiert: auf der Geburt aus der Jungfrau, auf dem Verbrechertod des Gerechten,

<sup>2</sup> Ernst Mally, Erlebnis und Wirklichkeit. (135 S.) Leipzig 1935, Jul. Klinkhardt. M 5.80.

<sup>3</sup> Hans Asmussen, Theologisch-kirchliche Erwägungen zum Galaterbrief. (205 S.) München 1935, Chr. Kaiser. M 4.90.

auf der Auferstehung eines wahrhaft Toten“ (151). Nicht das „Kompromiß“, sondern die „Gabe Gottes im Segen und im Fluch, das letzte Wort, das Wort in Ausschließlichkeit“, ist das Wort der Kirche als der „Hüterin des Feuers, das heilsam, aber gefährlich ist“ (47). Und zuletzt steht sie nicht in einer vergoteten Harmonie, sondern im „Kreuz als Widerstreit Gottes mit sich selbst“ (111), und „daß jeder Christ Zeit seines Lebens von der Leidenschaft verzehrt wird, die ihm am Kreuze erwächst“ (205). — Karl Barth, der Meister, faßt diese Dinge in seinem „Credo“<sup>4</sup> objektiver, ja läßt sogar alle Rede von „Elend und Verzweiflung des Menschen“ grundsätzlich schweigen in die reine objektive Rede vom Geheimnis Christi (41 f.) und alles Wort von „Wagnis“ verstummen in das eine Wort „Geschenk“ (87), also daß geradezu der äußerste Gegensatz zu Barths Anfängen erreicht ist: nicht mehr eine Problematik der Distanz zwischen Gott und Mensch, sondern eine Dogmatik der objektiven Heilswege Gottes im objektiven Geheimnis des Kreuzes: das Dunkel von Welt und Mensch untergegangen in das „Geheimnis der Offenbarung“ (61 f.) als „Verhüllung Gottes“ (70 86) im Geheimnis des Karfreitags, in das „Leiden ohne Grenze, ohne Sinn und ohne Zukunft“ (70) und also gerade sagend die „Selbstingabe Gottes“ (78) Aber dann offenbart die heftige Polemik gegen einen Mitvollzug dieses Leidens (80 84), die starre Ablehnung jeglicher natürlicher Gotteserkenntnis (15 ff.), noch mehr der Fluch gegen die „Werkgerechtigkeit“ (als „die eine, eigentliche und unvergebbare Sünde, die Sünde wider den Heiligen Geist“, 111) und der jäh, sachlich unvorbereitete, Ausbruch gegen die „analogia entis“ (77) den wahren Untergrund dieses Objektivismus: eben doch die kalte Verzweiflung am Menschen, dem nur noch mit seinem völligen Untergang zu helfen ist. In dieser kalten Verzweiflung sieht Barth nicht mehr, wie gerade die katholische „Werkgerechtigkeit“ in der Silbe „Werk“ das Folgerichtige zum objektiven Dogma sagt: das Leben als reine dienende Werkzeuglichkeit im Geheimnis der Selbstpreis-

<sup>4</sup> Karl Barth, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik. (174 S.) München, Chr. Kaiser. M 2.60.

gabe Gottes. Er sieht das nur noch unbewußt in den erschütternden Einleitungsworten zur „Fragenbeantwortung“ (die geradezu ein Fallit an seinen Utrechtter Hörern bekennt): „daß Sie und ich uns nicht ganz auf der gleichen menschlichen Ebene befinden“, wengleich im „keiner absoluten“ Verschiedenheit, weil es die „unter uns Menschen nicht“ gibt (150). Es ist aber die deutliche Verschiedenheit zwischen Barths dogmatischer Objektivität und dem religiösen Subjektivismus seiner (protestantischen) Hörer (vgl. 159 f.).

Gegenüber dem Blitzen und Flammen dieser Zeit-Motive hebt das katholische Motiv sich deutlich durch seine letzte sachliche Nüchternheit ab, — eben weil es in allem zuletzt dienende Werkzeuglichkeit heißt. Scharf wird das gerade an Léon Bloy klar, dem Marta Romeissen eine gute Studie widmet<sup>5</sup>. Er ist der „catholique absolu“ (3), in seiner religiösen Leidenschaft zur sich-opfernden Selbstpreisgabe (13), und dies unter dem steten „supplice de l'angoisse“ (21), in diesem Hin- und Hergerissen sich geradezu versteigend in eine Gnostik luziferischen Hin-Hirrrens des Heiligen Geistes (24 58). Aber sosehr ihm vom absoluten Schweifen seiner zerrissenen Seele her „abîme“ als „pseudonyme de Dieu“ erscheint, zuletzt beugt alle Ekstatik und Dämonie sich absoluter in den Einen objektiven Dienst: „que tout n'est rien ... excepté la gloire de Dieu“ (24). — Im gleichen Geist vollzieht Josef Hasenfuß seine Kritik an der Religionsphilosophie von Jakob Friedrich Fries<sup>6</sup>, der mit seinem „heroischen Enthusiasmus“ eines „immanent natürlichen Supranaturalismus der geheimnisvollen gefühlsmäßig ästhetischen Ahnung des Ewigen in der Natur und Geschichte“ (153) im Ursprung wichtiger Zeitrichtungen steht. Es wird bei Fries keine wahre Überwindung des Rationalismus, sondern die Predigt eines „geistig-ethisch-ästhetischen Vollkommenheits-Ideals der autonom souveränen Vernunft“ (245), —

<sup>5</sup> Marta Romeissen, Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy. (68 S.) Leipzig 1935, S. Hirzel. M 3.—

<sup>6</sup> Josef Hasenfuß, Die Religionsphilosophie bei Jak. Fr. Fries. (XIX u. 315 S.) Würzburg 1935, C. J. Becker. M 7.50.

als Gegenpol gegen Kierkegaard (und als Gegenbewegung gegen seinen eigenen herrnhutischen Ursprung). Rationalismus (eines Einbefassens Gottes in den Begriff) und Irrationalismus (eines Einbefaßwerdens des Menschen in das übersteigende Geheimnis), Harmonisierung (der Welt mit Gott) und Distanzierung (zwischen Welt und Gott) erscheinen als Ausspringen aus dem einen wahren Dienstverhältnis zwischen Gott und Geschöpf, wie das Katholische es formuliert: Gott nahe zu sein als dem Übersteigenden, und also Ihn zu fassen als den Unfaßbaren. — So ist es dieselbe Position, die Alois Dempf Kierkegaard entgegensemmt<sup>7</sup>: Gott als „Herr“ (204) gegenüber dem Hegelschen „System der Systeme“ und dem Kierkegaardschen „System der Systemlosigkeit“. Kierkegaard ist nicht das Christliche gegenüber Hegel, sondern selber Philosophie wie Hegel: er „kehrt die Hegelsche Dialektik einfach um“ (153). — Es ist — in einer merkwürdigen Konvergenz der Geschichte — dieselbe Position zu der im „Parzival“ Wolfram von Eschenbach, in Vorwegnahme Thomas von Aquins, aus dem Zusammenbruch des Frühmittelalters reift (wie Gottfried Weber in einer tiefen Studie<sup>8</sup> anschaulich macht), — und die Aug in Aug steht zur „tragischen Existenz“, wie sie von Heidegger her das Gesicht der Gegenwart formt (vgl. die gleichnamige Studie von Alfred Delp<sup>9</sup>). Es ist darum folgerichtig, wenn Joseph Engert seine Umformung von Erkenntnistheorie und Logik in einer „Erschließung des Seins“<sup>10</sup> aus dieser Position heraus durchführt: Hindurchschau durch die unverengte reale Breite der „Gegebenheiten“ und ebenso gerade Hinaufschau zum „metaphysisch Transzendenten“. — So ist es nicht merkwürdig, daß all diese katholischen Autoren sich ausdrücklich

<sup>7</sup> Alois Dempf, Kierkegaards Folgen. (232 S.) Leipzig 1935, Jakob Hegner. M 5.50.

<sup>8</sup> Gottfried Weber, Der Gottesbegriff des Parzival. Frankfurt 1935.

<sup>9</sup> Freiburg 1935.

<sup>10</sup> Jos. Engert, Die Erschließung des Seins. (Die Philosophie usw. Abt. 7.) (115 S.) Bonn 1935, Peter Hanstein. M 3.70.

zu jener „analogia entis“ bekennen, die wir seit Jahren als Inbegriff der katholischen Haltung hinstellten (Romeissen 59 ff., Hasenfuß 214 306 f., Dempf 13 f. 46 f. 55 f. 59 154 179, Weber 29—51, Delp 89, Engert 6 f.). Darin, daß die „analogia entis“ das je Anfangshafte der „so großen Ähnlichkeit“ zu Gott betont, öffnet sich in ihr der ganze „Sturm zum Absoluten“. Darin aber, daß sie das je Abschließende der „je größeren Unähnlichkeit“ zu Gott unterstreicht, wird es die Nüchternheit der Demütigung zur „Anbetung des Absoluten“. So hat gerade Gottfried Weber recht, in ihr die „Kulturidee des Gralrittertums“ zu sehen (51): Flammen rei-fend zu überlassen.

Erich Przywara.

### Der japanische Staatsgedanke

Der Engländer A. Morgan Young, der in Kobe, der wichtigsten Hafenstadt für die japanische Ausfuhr, seit vielen Jahren das in ganz Ostasien wegen seiner furchtlosen Kritik geschätzte „Japan Chronicle“ herausgegeben hat, erzählte in der nordamerikanischen Monatsschrift „Asia“ (August 1935, S. 474 ff.), er habe in seiner Zeitung einmal bemerkt, es sei traurig und gewiß nicht nach dem Willen des Kaisers, daß der Leiter einer Schule, wie es oft und neulich wieder geschehen sei, bei einem Brand umkomme, weil er sich für verpflichtet gehalten habe, das Bild des Kaisers aus den Flammen zu retten. Young wurde am folgenden Tage vor den Polizeipräsidenten geladen, der ihm in großer Uniform sagte: „Ich verstehe sehr wohl, daß ein Engländer oder ein Amerikaner so denkt; die japanische Anschauung ist ihnen unbegreiflich. Für uns ist das Gott (und dabei schlug er auf den Tisch). Ein Japaner würde schwer bestraft, wenn er so geschrieben hätte, aber da Sie aus Mangel an Verständnis gehandelt haben, warne ich Sie.“

Diese Art von Vergottung des Kaisers drückt nicht etwa bloß die, wenigstens amtliche, Gesinnung rückständiger Provinzgewaltiger oder kleiner Staatsangestellter aus, sondern sie dringt, obwohl sie lange preisgegeben schien und auch heute noch von sehr vielen Japnern abgelehnt wird, irgendwie von neuem in die höchsten Kreise der Re-

gierung und sogar der Wissenschaft ein. Chikao Fujisawa, Professor für politische Geschichte an der Kaiserlichen Universität in Fukuoka und einer der führenden Männer der „Japanischen Kulturgesellschaft“ (Nippon Bunka Renmei), suchte diese Theorie in der von ihm herausgegebenen Vierteljahrsschrift „Cultural Nippon“ (Juni 1935, S. 340 ff.) als geschichtlich und staatsrechtlich allein möglich und als für den Bestand Japans notwendig zu erweisen. Er sagt ohne Umschweife (S. 352): „Nach unserer religiösen Überzeugung ist unser Kaiser nicht ein bloßer Mensch, sondern die Verkörperung der Sonnengöttin, die der Menschheit und andern Geschöpfen Leben, Licht, Wärme und Hoffnung schenkt. Aus diesem Grunde ist unser Kaiser immer von einem glühenden Verlangen beseelt, zum allgemeinen Besten der Menschheit auf jede mögliche Weise beizutragen.“ Die Sonnengöttin habe ihrem Enkel und seinen Nachfolgern Japan zu immerwährender Beherrschung im Geiste ihrer eigenen „unbegrenzten schöpferischen Liebe“ übergeben (S. 348). Dadurch sei eine „geistige Einheit“ zwischen Kaiser, Volk und Land bewirkt worden, die nach alter Überlieferung darin ihren Ausdruck gefunden habe, daß die Sonnengöttin aus dem Boden des Landes Reis zu gemeinsamer Nahrung für Kaiser und Volk hervorspreien läßt (S. 353). Da die Göttin den Kaiser zum Herrscher gemacht hat, so ist sein Herrscherwille niemals vom Volke abhängig, und der Meiji-Kaiser, der dem neuen Japan am 11. Februar 1889 die jetzt noch bestehende Verfassung gab, habe sie aus eigener Machtvollkommenheit als genauere Erklärung des ihm von seinen Ahnen gewordenen Auftrages gegeben und dabei in der Kleidung des obersten Shintopriesters an heiliger Stätte geschworen, die überkommenen Grundlinien der kaiserlichen Herrschaft nie zerstören zu lassen (S. 350).

Nun geht aber aus Fujisawas eigener Zeitschrift hervor, daß man in der japanischen Öffentlichkeit auch heute die Herleitung der kaiserlichen Oberherrschaft von der Sonnengöttin nicht mit derselben Eindeutigkeit zu vertreten braucht wie die Lehre, das Recht des Kaisers hänge nicht vom Willen des Volkes oder der Volksvertretung ab.