

lebens besteht, wie er schon in seiner ersten Auflage¹⁶ bemerkt, darin, daß „Gott sich erstens von der Seele immer häufiger finden läßt, und zweitens mit ihr immer klarer und inniger verkehrt.“ Das wird aber bei den Einzelnen und im einzelnen stets verschieden sein. Es geht daher nicht an, die Stufen des einen einfachhin auf andere zu übertragen, und noch viel weniger, sich nach liebgewordener Lehrmeinung von vornherein ein Fachwerk zurechtzuzimmern, um alsdann die Tatsachen wohl oder übel hineinzuzwängen. Die Gnade waltet zwar nicht gesetzlos, aber dennoch frei, und die geheimnisvollen Vorgänge an der begnadeten Seele sind Geist und Leben.

Im Vordergrund der Erörterungen steht die Frage nach dem Beruf zum mystischen Leben: Gibt es einen allgemeinen Beruf zu diesem tatsächlich außergewöhnlichen Verkehr mit Gott, oder ist eine besondere Berufung hierzu erforderlich? Auch Jaegen stellt sich diese Frage, doch bei ihrer Wichtigkeit bedarf sie einer eigenen Behandlung.

Mensch als Transzendenz

Von Erich Przywara S. J.

Die Jahrhunderte der Renaissance, Reformation, Aufklärung und demokratischen Revolution haben an die Stelle des Primates der souveränen göttlichen Majestät und ihres unbedingten Dienstes den Primat des freien Menschen gesetzt und seines unbedingten Fortschritts. So ist es nicht erstaunlich, daß ihr Zusammenbruch eine, ja die Erschütterung des Bildes vom Menschen mit sich bringt. Die Weise, in der seit dem Weltkrieg die Anthropologie, die Frage nach dem Menschen, geradezu zur *prima philosophia* ward, ist der Ausdruck hierfür. Nietzsche und Kierkegaard haben sich durchgesetzt: in ihrer gemeinsamen Richtung, alle Idealitäten zu entlarven in das Gesicht des Menschen, wie er nicht ein anderer Name für reines Bewußtsein oder reinen Geist oder reine Idee oder reine Wahrheit ist, sondern der „Übergang als Untergang“ (Nietzsche) oder „Riß als Opfer“ (Kierkegaard) zwischen Tiefe und Höhe, Hölle und Himmel, Fluch und Seligkeit. Die Jahrhunderte des „freien Menschen“ übertrugen die Transzendenz eines echt transzendenten Gottes auf den Menschen: da der ideale Mensch der „Vernunft“ als der sichtbare Gott erschien (in innerer Verweltlichung des menschengewordenen Logos in einen gotthaften Mensch-Logos). Im Zusammenbruch dieser Jahrhunderte bleibt das Wort Transzendenz für den Menschen, aber wandelt sich aus einem Wort, das ein ideales Über-hinaus sagt, zu einem Wort, das den innern je neuen Aufbruch im realen Menschen bezeichnet. Einstmals war (in der grammatischen Bedeutung des Wortes) das „scandere“ in einem möglichsten Höchstmaß ins „trans“ gestellt: als je größeres Aufsteigen (scandere) des idealen Über (trans) der „reinen Menschlichkeit“. Nun aber wird umgekehrt das „trans“ in einem möglichsten Höchstmaß ins „scandere“ gebannt: als das Je-immer-hinaus (trans) der je immer neuen Auf-

¹⁶ I. 30.

gebrochenheiten und Aufbrüche des Menschen als des wesenhaften Aufdem-Weg (scandere).

Die Auseinandersetzung heute geht darum, bewußt oder unbewußt, mit den zwei letzten Richtungen des 19. Jahrhunderts, die, in schärfstem Gegensatz freilich zueinander, den idealen Menschen noch zu wahren suchten. Es ist einmal der deutsche Idealismus: da er den realen Menschen untergehen ließ in eine reine Erscheinung von Wille und Ordnung (Fichte) oder des absoluten Geistes (Hegel) oder der kosmischen Grund-Polarität zwischen Natur und Geist (Schelling). Es war, ihm entgegen, die Philosophie der Naturwissenschaften (vom Extrem des Materialismus bis zu einem ausgleichenden kritischen Realismus): da sie zwar umgekehrt alles An-sich von Idee und Ordnung und Geist und Wille untergehen ließ in das Forschen und Ordnen des realen Menschen in der realen Welt, aber eben so doch die Welt innerlich rundete um diesen Mensch Forscher und Ordner. So aber wahren beide Richtungen deutlich das Erbe der Jahrhunderte des Menschen: die innere Zuordnung zwischen einem idealen An-sich und dem Menschen, — diese Zuordnung als das eigentlich Göttliche. Nur die Akzente verteilen sich anders. Im deutschen Idealismus geht der Akzent vom Menschen zum idealen An-sich: in eine Transposition des Menschen ins Ideale. In der Philosophie der Naturwissenschaften umgekehrt schlägt der Akzent vom idealen An-sich zum Menschen: in eine Transposition des Idealen in den Menschen. —

Die große Philosophie Heinrich Maiers, die (mit dem dritten Band, aus dem Nachlaß) nun vollendet vorliegt¹, steht deutlich unter der Auseinandersetzung mit diesen beiden Richtungen. Das kritische Denken der Philosophie der Naturwissenschaften ist in ihr lebendig, da sie den „naiven Realismus“ der Unmittelbarkeit von Ich und Geist ablehnt, der von Descartes zu Hegel sich entfaltet habe (3—20). Umgekehrt aber muß eine „naive“ reine Philosophie der Naturwissenschaften sich sagen lassen, daß alle „Wirklichkeit“ sich in der Wirklichkeits-Erfahrung konstituiere: in der „personal-dinglichen Beziehung“ als dem unauflöslich Einen (443 ff. usw.), das folgerichtig seine letzte Gestalt in der innern Korrelation zwischen einem „universalen Bewußtsein“ und einer „universalen Personalsubstanz“ hat (82 usw.). Aller induktiven Erforschung zuvor liegt die Metaphysik dieser letzten Korrelation: als Zu-ende-denkung der „leitenden Idee der Immanenzbewegung“ (96), als Wieder-Aufnahme der Monaden-Metaphysik Leibniz' ohne den „Dualismus“ zwischen Gott und Welt (86), als philosophische Gestalt der „unsichtbaren Kirche Sebastian Francks“ (154) und des mystischen „Teilhaben der Menschenseele am Werk und Weben der Gottheit“ (85). Aber, gegen den deutschen Idealismus, geht der Akzent vom ideal Universalen auf das real Individuale, im Unterschied zur „rationalistischen“ wie „romantischen Degradierung“ des Individuums (97): da es „in der Natur des universalen Bewußtseins

¹ Heinrich Maier, Philosophie der Wirklichkeit. III. Teil: Die psychisch-geistige Wirklichkeit. (XIX u. 566 S.) Tübingen 1935, J. C. B. Mohr. M 25.60.

(liegt), sich in einem System partikulär-individualer Bewußtseine zu entfalten“, und „in der Natur des universalen Ichsubjektes..., sich in einem System partikulär-individualer Ichsubstanzen zu differenzieren“ (82), so sehr, daß es „die Bestimmung des menschlichen Individuums ist, ein autonomer Faktor im universalen Subjekt zu werden“ (153) und die „Ewigkeitsbedeutung“ der Teilnahme am universalen Subjekt als einziges Ziel die „Hervorbringung sittlich freier Persönlichkeiten“ hat (152), wie auch die „Wurzel der kulturellen Aprioritäten und Absolutheiten... im menschlich sittlichen Begehren“ liegt (147), und folgerichtig das Leben der Einheit der Individuen mit dem „universalen Ichsubjekt“ sich „durch Bewältigung der Natur, der physischen und psychischen Natur“ offenbart (149), im „Freiheitsglauben“ (544) des „ethischen Individualismus“ (147) der „Aktivität der Einzelsubjekte“ (300), wie er wurzelt in der „Immanenz der menschlich endlichen Subjekte im universalen Subjekt“ (544). „Einen Gott jenseits und außerhalb des Universums gibt es nicht“ (539), aber „Gott ist das universale unendliche Subjekt“ (ebd.). Auf der einen Seite besteht eine „unendliche Annäherung der immer umfassender werdenden Teilbewußtseine an das unendliche Bewußtsein“ (540). Auf der andern Seite aber bleibt eine unendliche Distanz: „Wie... das universale Bewußtsein, so sehr es sich in einer stufenförmig aufsteigenden Vielheit partikulär individualer Bewußtseine entfaltet, unendlich über dies hinausragt, so ragt auch das universale Subjekt unendlich über die Stufenreihe partikulär endlicher psychischer Subjekte hinaus“ (433). So gleitet auch diese letzte Philosophie alten großen Stils (die einzige dieser Art seit Eduard von Hartmann) in die Jahrhunderte der Humanität zurück: da in ihr, trotz aller neuen Ansätze, die Souveränität Gottes verweltlicht und vermenschlicht bleibt in ein „Reich der freien Persönlichkeiten“ (154), für die das Göttliche im Grunde nur der Stachel ringenden Fortschritts ist. Es ist immer noch der Mensch der idealen Transzendenz: Aufstieg ins Unendliche als Ersatz des unendlichen Gottes.

Die Gedankenwelt von Ludwig Klages, wie Hugo Bendiek sie in einer guten Studie zeichnet², erscheint an und für sich als schärfster Gegensatz dazu. Sah Maier den Menschen als „Teil-Individuum“ eines universalen Ich-Subjektes, das reiner Geist ist, wenngleich innerliches Ich-Subjekt des Kosmos, so ist für Klages der Mensch der Ort des verzweifelten Kampfes des „Lebens“ gegen die „toddrohende Schneide“ des Geistes (1). War für Maier der Mensch die „Aktivität“ einer „unendlichen Annäherung... an das unendliche Bewußtsein“ (300, 540), so hängt nach Klages die Kraft des Menschen am Untertauchen in das „Leben“ als in „das magische Weben der Allseele, das Wirken der Mächte und Dämonen“ und den „trächtigen Mutterschoß alles Daseins“, zum „Gamos von wirkendem Dämon und erleidender Seele“ (124). Gegen das funktionale Denken, wie es im Menschen der Philosophie Maiers mächtig ist, tritt im Menschen Klages' das „Bild“. „Die funktionale Betrachtungsweise der

² Hugo Bendiek O. F. M., *Der Gegensatz von Seele und Geist bei Ludwig Klages, Grundlinien seiner philos. Systematik.* (XII u. 163 S.) Werl 1935, Franziskus-Druckerei. M 4.—

mathematischen Naturwissenschaft und der an ihr sich orientierenden Philosophie hatte die Welt ihres gestaltigen Seins entkleidet... So himmelweit Klages auch entfernt ist etwa von dem Exemplarismus des Mittelalters, so zeigt sich hier doch das Bestreben, den Funktionsbegriff der modernen Wissenschaft zu überwinden und der Welt ihren Bildcharakter zurückzugeben“ (66 f.). Während bei Maier Leben und Geist in eine unendliche Bewegung eingehen, steht bei Klages „der orgiastischen, nur in dionysischer Trunkenheit zu erfahrenden Werde-Wirklichkeit der Bilder... die Seins-Welt der vom Geiste geschaffenen Wahrheiten“ entgegen (49). Ist bei Maier der Mensch die in der Teilnahme am universalen Geist reifende „Persönlichkeit“, so entwirft er bei Klages zum „Gegeneinander zweier impersonaler Mächte, des Lebens und des absoluten Geistes“ (162). Erscheint er darum bei Maier im Zeichen der Einheit des universalen Geistes, so liegt gemäß Klages „im Wesen des Menschen ... ein absoluter Bruch“ (153). Aber tiefer gesichtet, ist die Transzendenz im Menschen Klages' eben nur vom „Geist“ in das „Leben“ gewendet. Die „Werde-Wirklichkeit der Bilder“ geschieht einerseits in einem Rücktauchen des Menschen ins „Leben“, andererseits aber, als „Welt des magischen Schauens“ (30), eben im Eingehen des „Lebens“ in dieses „magische Schauen“, das als „magisches“ bannt und formt.

Die Objekt-Subjekt-Korrelation ist für Maier wie Klages das Letzte, nur bei Maier als eine im „Geist“, bei Klages aber im „Leben“. Es waltet zwischen ihnen nur der Gegensatz zwischen der Transzendenz des „vitalen Menschen“ und des „idealen Menschen“, wie Gerhard Kuhlmanns „Theologische Anthropologie“³ formuliert: als „idealer Mensch“ ist der Mensch „die Offenbarung des Logos im Logischen als die Transzendenz seiner selbst“ (12); — im „vitalen Mensch“ ist der Mensch „selbst der Gott, der sein Sein im Kosmos richtig erfassen kann“ (6). In beiden Fällen bleibt es bei der Unterstreichung des Trans im Menschen: der Mensch als das reine Über-hinaus des „Geistes“ oder des „Lebens“. Es bleibt bei einer „reinen Humanität“: einer klassischen (bei Maier) oder einer romantischen (bei Klages). Insofern ist es eben das wirklich Revolutionäre der kleinen „Theologischen Anthropologie“ Kuhlmanns, daß sie, in einer letzten Zu-Ende-Denkung dessen, was Grisebach wie Tillich, Scheler wie Heidegger wie Nikolai Hartmann in ihrem Mensch-Bild entwarfen, radikal gegen alle ideale Transzendenz des Menschen (eines absoluten Lebens oder eines absoluten Geistes) die reale setzt; „die Unruhe ist das Wesen des Menschen“ (20), „der Mensch versteht sich selbst nur richtig als der konkrete Augenblick auf dem Wege von seinem eigensten Tier zu seinem eigensten Gott“ (5), so sehr daß einerseits das „konkrete Wiegottseinkommen“ „das Wesen des Menschen“ ist (25) und darum andererseits „das Tier Mensch, der Gott Mensch“ wird (ebd.).

So aber kommt es zur entscheidenden Enttäuschung und zum unbedingten Zusammenbruch: „Das Sein des Menschen vollendet sich zum eigentlichen Sein im Riß seiner selbst, der durch die Sehnsucht zur Klar-

³ Tübingen 1935.

heit und durch den Willen zur Heimatlosigkeit mitten hindurchgeht“ (18). Nur noch eine doppelte Transzendenz wird dann möglich. Entweder die zum „Nichts“ als solchem hin: „das Nichts ist ausgezeichnet durch die Möglichkeit, im Menschen und nur in ihm von allen Erscheinungen des Seins zur Erfahrung kommen zu können.... Das Nichts ist Phänomen des Menschen im strengen Sinne.... Jede Transzendenz des Menschen ist ihrer Möglichkeit nach eine solche des Nichts als des Schöpfers von Sein überhaupt. Transzendenz geschieht unmittelbar im Auftrag des Nichts“ (24). Oder es wird die eigentliche Beugung im Glauben unter die Transzendenz Gottes, wie sie in „der Kirche als der Stellvertretung der wesentlich unerkennbar bleibenden Transzendenz“ erscheint (28): „der Mensch, der die Tiefen seines Seins erspäht hat und die Transzendenz, die dort aufzuleuchten schien, als Götzen seines fleischlichen Seins entlarvt hat, der Mensch, der die Höhen des Geistes erfuhr und dessen Absolutheit als das schemenhafte Bild der Transzendenz seines esoterischen Ich durchschaute, dieser Mensch mit der Unruhe als dem Grundexistential seines Seins zerbricht in aller Öffentlichkeit sich selbst, um so der einzig möglichen Transzendenz seines Seins gehorsam zu sein“ (29). Für die Transzendenz zum Nichts hin aber gilt: „das Dasein ist (zwar) ... an den Punkt gekommen, wo es nichts mehr fragen kann, ohne durch die mögliche Verneinung seiner Frage das Nichts als seinen je eigenen Schöpfer bekennen zu müssen. Trotzdem ist der innere Drang des Daseins zum Fragen über das Nichts hinaus nach dem Alleinen über dem Sein und dem Nichts nicht zur Ruhe gekommen“ (26). Die Transzendenz des Glaubens andererseits erscheint im Schatten der Verzweiflung des Menschen an sich selbst: „Der Mensch wird irre an sich selbst. Und nur in diesem fortwährenden Irresein an sich selbst ist sein Sein das, was es sein soll: sein Dasein. Als der zutiefst an sich selbst verzweifelte Mensch offenbart er die wesentlich unerkennbar bleibende Transzendenz des wirklichen Gottes“ (31). So aber tritt in letzter Folgerichtigkeit gegen „die vitale Theologie des sich an seine Natur anheimgebenden Menschen“ und die ideale Theologie des „Reich des Geistes als Ziel oder Ursprung“ die Theologie einer „rein formalen Wissenschaft von den existenzgebenden Kräften im Menschen. Sie enthüllt diese Kräfte in ihrem Ziel auf Gemeinschaft, die doch nur Gemeinsamkeit auf Grund eines imaginären Dritten ist. Wirkliche Gemeinschaft ist nur zwischen zwei Existenzen in der nackten Vollkommenheit ihres schlechthinnigen Einsamseins“ (42 f.).

Dieses furchtbare Bild vom Menschen ist aber nicht einfach erbarmungslose Konsequenz aus den drei Jahrhunderten einer „Theologie des Menschen“ und aus den letzten Jahrzehnten der Kritik an dieser Theologie (wie gerade Grisebach, der Lehrer Kuhlmanns, sie bis zum Äußersten zuspitzte), — sondern es erhebt sich ebenso geradezu als Letztes aus wirklichen Theologien der Gegenwart und wird in ihnen zum Formgrund ihrer Sicht des Christlichen.

So tritt es nun deutlich aus der Theologie Karl Barths hervor. Menschwerdung Gottes ist Annahme des zerstörten Menschen durch Gott,

und so allein geschieht die Erlösung dieses Menschen. „Das Wort ward Fleisch, das heißt: ohne aufzuhören, Gott zu sein, nahm es zu seinem Gottsein hinzu und in sich auf zu unauflöslicher, aber auch unvermischter Einheit mit sich selber unser Menschsein, und zwar wohlverstanden: unser Menschsein in seiner durch die Sünde verfinsterten und zerstörten Gestalt... Und nun hat dieses ewige Wort Gottes, indem es Fleisch trug, ertragen die Not, den Fluch, die Strafe, die den Menschen als Fleisch stempelt und charakterisiert... Die Sünde besteht in der Eigenmächtigkeit, die Eigenmächtigkeit ist aber die Gottlosigkeit. Daß Eigenmächtigkeit Gottlosigkeit ist, kommt an den Tag in des Menschen Abscheu und Flucht eben vor der Gnade Gottes... Das aber ist der Gnade eigentliches Werk, daß sein ewiges Wort ... es übernommen hat, an unserer Stelle die rettende Antwort zu geben, die menschliche Eigenmächtigkeit und Gottlosigkeit preiszugeben, das Bekenntnis der menschlichen Verlorenheit abzulegen, Gott gegen uns recht zu geben und also die Gnade Gottes anzunehmen... Und das ist Gottes Gnade, daß wir als das Ende alles Menschseins, sofern es das unsrige ist, wohl nichts anderes vor uns sehen als die Altersschwäche, das Krankenhaus, das Schlachtfeld, den Friedhof, die Verwesung oder die Asche — sofern es aber zugleich das Menschsein Jesu Christi ist, ebenso bestimmt, nein noch viel bestimmter, nichts als Auferstehung und ewiges Leben“⁴.

Erik Peterson⁵ betont demgegenüber ohne Frage eine auch innerweltliche positive Erlösungsordnung, — aber doch eine solche, in der alle echt menschlichen Richtungen zum Unheil des Christlichen ausschlagen. Menschwerdung ist zwar nicht Unmittelbarkeit des Mensch Rebell zu Gott, aber königliche Distanz des Göttlichen über dem antobend Menschlichen. Natur und Christentum berühren sich nicht, wie es scheint, im Monotheismus. Sondern Ein-Gott-Lehre und Viel-Gott-Lehre sind wie der letzte Ausdruck der Spannung zwischen „Nüchternheit“ und „Besessenheit“ im Menschen: „die Lehre von der Monarchie Gottes ist ein Zeichen der Nüchternheit des Geistes, die polytheistische Verkündigung dagegen der Ausdruck einer (Besessenheit) der Seele des Dichters“ (39). Ja zuletzt sind Monotheismus wie Polytheismus immanente politische Theologien von Kosmopolitismus bzw. Nationalstaatlichkeit: „zum Imperium Romanum, das die Nationalitäten auflöst, gehört metaphysisch der Monotheismus“ (78), hingegen ist „die Polis ... polytheistisch, weil alle National-Staatlichkeit pluralistisch ist“ (75). Im Unterschied dazu steht der Gott des Christentums als wesenhaft dreipersönlicher Gott über dem Kampf zwischen Monotheismus und Polytheismus: „jenseits von Judentum und Heidentum, von Monotheismus und Polytheismus“ (12). Und ebenso steht die civitas Dei des Christentums über dem Kampf zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus: da das Christentum nur eine „eschatologische Aufhebung der nationalen Unterschiede“ kennt, aber nicht eine „Tendenz, ... diese Differenzierung schon jetzt als im Verschwinden begriffen

⁴ Karl Barth, *Evangelium und Gesetz* (Münster 1935) S. 5—7.

⁵ Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*. (158 S.) Leipzig 1935, Jak. Hegner. M 4.50.

zu konstatieren“ (68), und dies so sehr, daß ein „Mißtrauen (besteht) ... gegenüber einem Weltkaiser ..., der alle Reiche dieser Welt vereint und der doch nur der Antichrist sein kann“ (74). So mußte und muß immer wieder „die Lehre von der göttlichen Monarchie ... am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern“ (99). Das Edelste im Menschen, sein Drängen zur Einheit, wird zum beständigen Herabziehen des übernatürlich Göttlichen in scheiternde zeitliche Erfüllung, während in Wahrheit der Eine Gott wie die Eine Einheit der Menschheit jenseits und endzeitlich ist, majestätisch distant gegen den Kampf der Gegensätze: „Gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Natur. Wie denn auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der ‚höher ist als alle Vernunft‘“ (100).

Bei Theodor Haecker⁶ besteht an und für sich die gleiche Sicht der scharfen Distanz. Die gesuchte Einheit ist nur im Übernatürlichen zuhaus. „Ewigkeit und Zeit können in voller Wahrheit, also auf echte und entsprechend natürliche Art, nur sich zusammenfinden und vom menschlichen Geist zusammen gedacht werden im Dogma. Dieses Zusammen erreichen Philosophie und Metaphysik von sich aus niemals. In ihnen ist eine Kluft zwischen Ewigem und Zeitlichem“ (14). „Es gibt in der Metaphysik keine gefährlichere und trügerischere Brücke als das ‚Und‘ der menschlichen Sprache“ (30). Aber dann wird vom Menschen, mitten in dieser „Kluft“, das Austragen der Zeit in Kraft der Ewigkeit gefordert: „Das Geschöpf will in die Zeitlosigkeit, aber es erreicht sie nicht durch Flucht aus der Zeit ..., sondern allein durch die leidensvolle Auskostung der Zeit“ (19). Ja, das Elend des Menschen, das gerade so voll ausbricht, wird der Weg zur Einheit mit Gott: „Mangel des Seins von Natur her, das ist das Sein des Geschöpfes ..., trennt die Kreatur nicht von Gott. Im Gegenteil ..., er bringt sie ihm näher. Die Armut im Geist ist ein großes und seliges Geheimnis der Liebe des Schöpfers zum Geschöpf, des Geschöpfes zum Schöpfer. Dieser Mangel steigert, wenn das möglich wäre, noch das Sein Gottes, und in ihm wächst der Reichtum des Seins, vor ihm quillt die Quelle über“ (86). In diesem Paradox der Liebe zerbricht die Distanz, da der „in der Ohnmacht verborgenen göttlichen Allmacht ... nicht zu entrinnen ist“ (133), und im Menschen erscheint „das ganze Wunder der Schöpfung ...: in der Armut des Geistes dessen ganze Fülle, Gott selber, der Mensch wurde, zu gewinnen, als sein Eigentum, das ihm niemals mehr genommen werden kann; in seiner Ohnmacht die Allmacht selber menschlich ... zu haben unter der einzigen Bedingung der Liebe zu Gott, welcher ihm am allernächsten ist“ (125). Ja, es geht soweit, daß die universalistische und pluralistische Seite des Menschlichen, die für Peterson als rein natürlicher Gegensatz sich darstellten, für Haecker das unmittelbare Zeichen Gottes tragen: „Die Geschichte ist uni-

⁶ Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*. (152 S.) Leipzig 1935, Jak. Hegner. M 3.80.

versalistisch ..., weil der Eine trinitarische Allmächtige Gott ihr Herr ist als ewige unverletzliche Einheit — sie ist pluralistisch gemäß dem unerschöpflichen Reichtum des unerschaffenen göttlichen Seins, das Er in endlicher Weise und vielfältig auch in Sein Bild und Gleichnis gelegt hat“ (97). Und so schlägt die Lehre von der „Kluft zwischen Ewigem und Zeitlichem“ schließlich geradezu in eine neue Humanitäts-Philosophie um. Es erscheint die Persönlichkeit: „Die Person ist der Garant der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes“ (99). Es erscheint die Autonomie: „Der Mensch braucht die Führung oder die Verführung, um die Freiheit seines Willens überhaupt betätigen zu können... Sein Ziel ist freilich die Autonomie“ (87). (Hilflose) Ohnmacht des Menschen und (helfende) Ohnmacht Gottes begegnen sich in der Menschwerdung also geradezu zum Sinn einer gesteigerten innerweltlichen Humanität, — geradezu als Dynamis des Dynamismus eines christlichen „Willen zur Macht“ als der „greifbarsten Realität Gottes“ (60).

Von diesem Mensch-Bild Haeckers aus könnte die Formel, in die Romano Guardini zuletzt den von Augustinus her und in Augustinus gesichteten Menschen faßt⁷, wie das letzte Wort erscheinen: „im Blut warm gewordener Geist; dem Schicksal zugänglich, verletzbar, preisgegeben und behütet zugleich; arm und himmlisch reich; der Tränen und des Lachens fähig. Geist des Menschen, des erlösten Menschen“ (254). Es ist der Mensch, der von sich aus das ist, was Kuhlmann umzeichnete, „Ungeduld zum Absoluten“ (35). In Augustinus selber trägt er die Gefahr der „Entmächtigung des Endlichen vom religiös Unbedingten her“ (128). Im Ausgang der Neuzeit ist sein unbedingtes Suchen nicht nur zum „bitteren Trost-Mythos“ der „Idee des Suchens um des Suchens willen“ verzerrt (74), sondern das „Staunen“ in ihm zu einer „metaphysischen Lächerlichkeit“ zerrissen (III). Gegen die augustinische Gefahr, durch einen „religiösen Absolutismus“ die „Eigendichte des endlichen Seins“ (und die entsprechende „via ordinaria“, der Thomas von Aquin „Führer“ ist) zu gefährden (128, 130 f., 162), richtet als Lösung sich die Mitte des „Herzens“ zwischen „Blut“ und „Geist“ auf. „Vom Triebhaften her gesehen ist das Herz Höhe; vom Geiste her Innerlichkeit. Jenem bringt es Freiheit; diesem Wirklichkeitsbeziehung... Das Herz ist die lebendige Mitte des Menschen. In ihm ist der Mensch angelegt; aus ihm wird immer neu der Mensch. Dort steigt der Trieb zur Durchgeistung, und der Geist geht in die Verleiblichung ein. Durch die Liebe... Aus der Liebe wird der Mensch. Was aus dem Strahlbereich der Liebe heraustritt, fällt ins Unmenschliche. Es verliert die Höhe und verliert die Innerlichkeit — jene beiden Bezüge, nach denen die Achse des Menschlichen ausgerichtet ist“ (64 ff.). Gegen die Entartung des augustinischen Suchens in das neuzeitliche „Suchen als Gott“ tritt dagegen das augustinische „Sterben zum Leben“. „Je voller Gott im Menschen zur Geltung kommt, desto reiner wird der Mensch er selbst. Je mächtiger Gott in ihm wirkt, desto freier

⁷ Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen. (294 S.) Leipzig 1935, Jak. Hegner. M 7.50.

wird der Mensch. Je umfassender und ausschließlicher Gott es ist, der wirkt, desto eigener ist sich der Mensch in seinem Tun.... Je selbstherrlicher Gott entscheidet, desto gerechter ist, und gerade vom Menschen her gesehen, diese Entscheidung. Je unabhängiger Gott seine Ehre dem Menschen gegenüber wahrt, desto voller erfüllt sich darin der Sinn des Menschen, sei es selbst in dessen Untergang“ (156).

In der Spannweite dieser beiden Lösungen dürfte in der Tat die eigentliche Antwort liegen. Die immanente Transzendenz des Menschen zwischen „Blut“ und „Geist“ in der bewegten Mitte des Herzens antwortet auf den Widerstreit zwischen vitaler und idealer Transzendenz (wie sie im Gegensatz zwischen Klages und Maier erschien). Die transzendierende Transzendenz aber zwischen Untergang und Aufgang des Menschen (die keine „bewegte Mitte“ mehr kennt, weil sie allein in Gott geschieht) steht Aug in Aug zu dem, was von Kuhlmann zu Barth zu Peterson zu Haecker sich als die Frage des Menschen aufwies: als des nur noch in formaler Dynamik „geschleuderten“ Menschen. Indem Guardini einerseits das „Herz“ als „Liebe“ bestimmt (65), anderseits das „Gnadenverhältnis“ „in der echten Liebesbeziehung“ sieht, deutet er eben die Liebe als das an, worin allein echt der „Mensch als Transzendenz“ geschieht. Aber die „Aufgabe eines Mittenbereiches“, wie sie Guardini dem „Herzen“ zuweist (66), bleibt nicht in einer einfachen Beziehung der „Schwebel“ (62) zu dem elementaren Wirbel, wie er im „Untergang als Aufgang“ liegt. Liebe im „Herzen“ erscheint als Temperierung, Liebe im „Untergang als Aufgang“ aber als ungestümer Sturm. Temperierung aber entspricht der „Humanität“, wie ihre drei Jahrhunderte sie an Stelle der Stille der Göttlichen Majestät anbeteten. Sturm dagegen ist der Rhythmus, der durch das Jetzt des Sturzes der „Humanität“ braust. Darf ein Mensch sich vermessen, das Ungestüm des Sturmes der Göttlichen Liebe in einem „Herzen“ als „Mittenbereich“ zu temperieren? Darf aber auch umgekehrt ein Mensch sich vermessen, mit seinem Dasein endlichen Maßes mit der Maßlosigkeit der Göttlichen Liebe mitzuschwingen?

Hierin ist die eigentliche Frage des Menschen erreicht, hierin aber auch die eigentliche Sicht Gottes in der Menschwerdung gewonnen. Zwischen Maß und Maßlosigkeit der Liebe entspringt der Aufruhr der Erbsünde: aus dem begrenzten Maß des Menschlichen, „über-hinaus-zuspringen“ (transcendere) in das Maß der Maßlosigkeit Gottes, um dieses in das Maß des Menschlichen als „unendliche Dynamik“ zu bannen. Zwischen Maß und Maßlosigkeit der Liebe entspringt aber auch der Ausbruch der Erlösung: da es der „Sprung Gottes“ ist (wie ein alter Kirchenvater sagt), in das begrenzte Maß eines „Menschen wie sonst“ einzuspringen und eben so das Maß der Göttlichen Maßlosigkeit als „personale Form“ dem Menschlichen zu schenken, daß nun das ins Maß beschränkte Menschliche eben in der Demut dieses Beschränktseins nicht nur zur Göttlichen Maßlosigkeit sich „transzendieren“ könne, sondern geradezu die Transzendenz dieser Maßlosigkeit als sprengend füllenden und füllend sprengenden Rhythmus in sich trage. So allein und wahrhaft wird es der „Mensch als Transzendenz“: wie der zweite Korintherbrief im 11. und 12. Kapitel ihn

schildert. Es ist Transzendenz als „über hinaus gehoben über sich“: „entrückt bis zum dritten Himmel“. Es ist eben hierin aber der gerade in solcher Transzendenz gesteigerte Taumel des Preisgegebenen und Geschleuderten: in den „Faustschlägen“ des „Satan-Engel“. Es ist Transzendenz, wie ein Hymnus des hl. Johannes vom Kreuz es sagt:

„Um wieviel höher je hinhing ich
zu diesem Wurf so erhaben,
soviel niedriger je und rückergeben
und heruntergekommen mich fand ich;
Spielzeug: nicht hatte ich irgend Erjagen;
und heruntergab ich mich so sehr, so sehr,
daß ich war so hoch, so hoch...“ (Obras III 169).

Der Aufstieg der Frau im Frühchristentum

Von Anton Koch S. J.

In einem Beitrag „Christentum und Frauentum im deutschen Mittelalter“ wurde vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift die Leistung der Kirche für die Frau, vorab im Lebensraum der christlich-deutschen Frühzeit, zusammenfassend gewürdigt (Bd. 128 [1934] 19—32). Die dort gegebene Darstellung legt schon von sich aus den Gedanken nahe, die Entwicklungslinien des Frauenproblems in der christlichen Kirche aus der Frühzeit des deutschen Volkes in die Frühzeit des Christentums überhaupt zu verfolgen, da das christlich-germanische Mittelalter naturgemäß auch in dieser Hinsicht auf dem Grund weiterbaute, den die junge Kirche des christlichen Altertums gelegt hatte. Eine solche Weiterführung und Ergänzung erscheint aber auch aus dem Grunde erforderlich, weil heute, wenn auch nicht zum ersten Mal, so doch mit erneuter Wucht Anklagen gegen die Kirche erhoben werden, die ihr nicht weniger als ein vollständiges Versagen in unserer Frage, ja die schwerste Versündigung am Frauentum überhaupt zur Last legen.

So lesen wir z. B. in einem Kampfblatt deutschgläubiger Haltung — der Name tut nichts zur Sache, da die Ausführungen dem Inhalt nach in den Blättern ähnlicher Geistesrichtung bald da, bald dort wiederkehren —, das Christentum habe das Weib und seine Bestimmung herabgewürdigt, es habe die Abkehr von der Natur und die Ertötung des Fleisches gepredigt und dadurch die Köpfe und Herzen seiner Bekenner verwirrt, es habe die Frau zur Sklavin des Mannes, ja zur Dirne erniedrigt u. a. m. Zum Beweis für diese vernichtenden Anklagen werden, abgesehen von den Ausgeburten einer groben Unwissenheit in katholischen Dingen, z. B. über das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias, eine Reihe von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern bemüht, deren Aussprüche, mit sorgfältiger Einseitigkeit ausgewählt und quellenmäßig in keiner Weise belegt, die Verachtung des Weibes unter den „Leuchten theologischer Wissenschaft“ dartun sollen.

Wir glauben auch in diesem Punkt, daß nicht billige Schwarzweißmalerei,