

die natürliche Religion“. Gründe für die Erkennbarkeit Gottes werden Gegenständen kritisch gegenübergestellt, ohne daß es zu einem klaren Entscheid über Begriff und Beweisbarkeit seines Daseins kommt. Mit Recht faßt Rudolf Metz das Ergebnis dahin zusammen: „Schließlich verschwimmen alle Unterschiede zwischen Theismus und Atheismus, Dogmatismus und Skeptizismus; Humes Gottesbegriff ist der typische Repräsentant der Anthropomorphisierung der Aufklärung, seine Religion ist der durch Vernunft verdünnte Saft der Religion, ohne allen positiven Glaubenskern, ohne innere Erschütterung, ohne alle glaubensmäßige Bindung; was an innerer religiöser Begeisterung vorhanden zu sein scheint, ist lediglich ästhetischen Ursprungs, es ist die Religion der religiösen Ermattung und Indifferenz“ (S. 369 f.).

Es ist zugleich lehrreich und tröstlich zu sehen, wie die Nachwelt so entschieden und kritisch über die Methoden und Ergebnisse der Religionsphilosophie der Aufklärung hinweggegangen ist. Man denke nur an Hegels damals allbeherrschende Metaphysik vom Göttlichen, an Schleiermachers für die protestantische Theologie grundlegende Ableitung der Religion aus der ehrfurchtsvollen Hingabe an das Absolute, an Kierkegaards heute wieder so lebendige Existentialtheologie, an die Hegelsche Rechte mit dem jüngeren Fichte und Christian Hermann Weiße und ihrem spekulativen Theismus, an Bolzanos Monadologie und ihre Einmündung in ein persönlich gefaßtes Absolutes, an die Evangelien-, Wunder-, Christuskritik des Rationalismus im 19. Jahrhundert, die über die naiven, massiven Einwände des Rationalismus der Aufklärung wie über Kinderkrankheiten hinwegging.

Wie wird ein späteres Jahrhundert über die Religionsphilosopheme, die religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Theorien, über die dialektische Theologie und Existentialphilosophie von heute urteilen? Unsere philosophia perennis hat sich mit ungleich größerem Erfolge bemüht, das ideale, tiefe, reiche Gedankengut der Griechen, eines Platon, und Aristoteles, der Stoiker und Neuplatoniker, aber auch eines Maimonides, Avicenna und Averroes, dann der Väter und Scholastiker und ebenso das eines Leibniz, Kant, Hegel wie der neue-

ren Ethnologen und Psychologen harmonisch und selbständig zu verarbeiten und gleich einem gesunden Organismus das Irrtümliche und Verstiegene auszuscheiden. Das Gleiche gilt von der Theologie der übernatürlichen Gotteserkenntnis, von der Aszese und Mystik. So stehen wir zuversichtlich, wach und stark den theoretischen und praktischen Kämpfen der religiös so lebendigen Jetztzeit gegenüber. Auch hier gilt das Dichterwort: „Was glänzt, ist für den Augenblick geboren, das Wahre bleibt der Nachwelt unverloren.“ Ins Übernatürliche erhoben: „Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra, das ist unser Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube“ (1 Joh. 5, 4).

Bernhard Jansen S. J.

Das Christliche im Denken

Der zweite Band der gesammelten Abhandlungen „Mittelalterliches Geistesleben“ Martin Grabmanns als des führenden Erforschers der mittelalterlichen Philosophie, die deutsche Ausgabe von Maritains Buch über die „Christliche Philosophie“, in dem der führende Kopf des französischen Thomismus seine Stellungnahme in dem Streit niederlegt, zu dem Blondel in seiner Broschüre über die „Katholische Philosophie“ das Wort ergriffen hatte, endlich die Gesammelten Studien „Unterscheidung des Christlichen“ von Romano Guardini, dieses führenden Geistes der jungen deutschen katholischen Generation, — diese drei Werke in ihrer Gesamtheit zwingen zur Titel-Frage. Denn so sehr die Gesammelten Abhandlungen Grabmanns vorwiegend eingehende Literargeschichte der mittelalterlichen Philosophie sind, das Buch Maritains einen systematischen Kommentar zu Thomas darstellt, und die Gesammelten Studien Guardinis im lebendigen Werden des Gedankens selber stehen, — durch alle drei brennt doch die eine Frage: Wie geht ein echt Christliches mit einem echten Denken zusammen?

Ist echtes Denken nicht die äußerste Spitze einer Bewegung von unten nach oben — gebunden also, wie es scheint, an die Echtheit eines reinen Unten, das in der Treue zur ungebrochenen Natur und zum strengen Gesetz seines Wesens und auch im ungestörten Wagnis eines

Ringens aus eigenen Kräften, Stufe um Stufe, ohne Sprung, die letzten Höhen sucht? Und ist, dem entgegengesetzt, nicht das echt Christliche wesenhaft Bewegung von oben nach unten (da Gott in die Erde hinein Mensch wird), darum wohl ein solches Annehmen der „Form Mensch wie sonst“ durch Gott, daß es geradezu „Sklaven-Hörigkeit“ eines „ausgeleerten“ Gottes ist (Phil. 2, 6—8), aber eben in der Absolutheit dieser Annahme des Unten (bis zu einem äußersten Unten) die Absolutheit Gottes offenbarend und unerhörter offenbarend, als es eine Offenbarung in den Zeichen der Allmacht und Glorie Gottes täte, und darum geradezu die Grenzen von Mensch und Erde aufsprenkend durch diese göttliche Grenzlosigkeit? Gerät also dann nicht ein „christliches“ Denken in die Gefahr, entweder ein hilflos nachtastendes Mit-Denken mit dieser Bewegung Gottes zu werden, — oder, falls es seiner eigenen Gesetzlichkeit folgt, immer wieder neu durch diese Bewegung Gottes in seiner eigenen Bewegung durchbrochen zu werden? Sind darum nicht alle Versuche eines „christlichen“ Denkens zu einem Maskenspiel verurteilt: ein rein sachbedingtes Denken vorzugeben, das doch im Geheimen ständig vom Christlichen her bestimmt ist, — oder geschichtlich vorliegende „reine Denksysteme“ nach-denkend zu übernehmen, um sie doch geheim aus ihrem eigenen Boden heraus und hinweg zu verchristlichen? Wäre es von diesen Schwierigkeiten her nicht klarer und ehrlicher, ein für allemal zu scheiden zwischen einem von unten nach oben aufsteigenden Denken, das allein „reines“ Denken sei, und einem „denkenden Glauben“, der als „denkender“ es allein mit den innern Zusammenhängen und unmittelbaren Schlußfolgerungen der gegebenen Offenbarung zu tun habe? —

Die Gesammelten Abhandlungen Grabmanns¹ machen, in der überreichen Fülle ihres literargeschichtlichen Materials, es sehr deutlich, wie diese Fragen im Hochmittelalter brennen: in dem Gegensatz zwischen altem Augu-

stinismus und der Aristoteles-Rezeption Alberts des Großen einerseits und dem christlich gebändigten Aristotelismus von Albert und Thomas von Aquin anderseits. Denn in der Aristoteles-Feindschaft der alten Schulen (76 ff.) ist der Verdacht rege, daß das von unten nach oben aufsteigende aristotelische Denken in letzter Folgerichtigkeit auch die Offenbarung aus der Vernunft werde ableiten wollen. Die Rede der averrhoistischen Artistenfakultät aber, man behandle die widerchristlichen Ansichten in der Philosophie nur „der Übung“ halber, verbirgt klug darunter die Richtung auf ein methodisch a-christliches, ja sogar anti-christliches Denken. Die mühselige Arbeit Alberts des Großen (325 bis 413 usw.) und des Thomas von Aquin (62 ff. 424 ff.) vollzieht sich mithin zwischen diesen beiden Fronten: einer Christlichkeit, die um ihrer „Reinheit“ willen sich gegen ein „reines“ Denken stellt, — und einem Denken, das ebenfalls um seiner „Reinheit“ willen auch einen, wenigstens methodischen Gegensatz zum Christlichen auf sich nehmen zu müssen glaubt. So wird deutlich, warum der Theologe und Bischof und Heilige in Albert fast völlig untergeht in den naturwissenschaftlichen Sammler und Forscher (bis dazu, der Volkssage als heidnischer Magier zu erscheinen). So wird ebenso deutlich, warum der Theologe und kontemplativ entrückte Heilige in Thomas von Aquin das „hell-lichte Dunkel“ der „heiligen Welt“ des Areopagiten immer unerbittlicher verbirgt unter der rationalen Helligkeit der „logischen Welt“ des Aristoteles (bis dazu, einen anhebenden Kampf der Kirche gegen sich als ketzerischen Rationalisten heraufzubeschwören). Beide sind innerlich erfüllt von dem Geist des Epheserbriefes: daß derselbe Gott, der in Christo der Erlöser ist, eben auch der Schöpfer der gesamten Kreatur ist, ja daß Schöpfung und Erlösung so sehr das Tatsächliche einer Ordnung sind, daß „in“ eben dem Erlöser Christus auch alles „geschaffen“ ist: daß also alle Schöpfung nur dann erst real gesehen und gelebt werde, so sie als solche Schöpfung gesehen und gelebt wird, die „allem Welt-Wurf zuvor“ schon (im Ratschluß Gottes) im erschütternden und vollendenden Zeichen der Erlösung steht — und daß alle Erlösung nur dann

¹ Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.* Bd. II (XII u. 649 S.) München 1936, Max Hueber. M 21.—.

real gesehen und gelebt werde, so sie als auf eine „reine Schöpfung“ hin gesehen und gelebt wird, auf das „Gott alles in allem“ der Endzeit hin. „Christliches“ Denken in Albert und Thomas ist es also, da sie in der Tiefe des Geschöpflichen (bis ins scheinbar Neutralste hinab) nach dem „Siegel Christi“ forschen. Christliches „Denken“ aber ist es in ihnen, da sie das übernatürlich Christliche (bis in eine scheinbare Säkularisierung hinein) der Erforschung und Klärung und Bildung des rein Geschöpflichen dienstbar machen. —

Dieses tatsächliche Vorgehen sucht Maritain („Von der Christlichen Philosophie“) ² in eine reflexe Formel zu bringen. Ihrem Was nach ist christliche Philosophie „ganz und gar rational, ... steht innerlich nur von der Vernunft und den vernunftgemäßen Kriterien in Abhängigkeit, und ... gewinnt ihre philosophische Standfestigkeit nur mit Hilfe der erfahrungsmäßigen und intellektuellen Einsicht und des Beweises“ (61). Aber von diesem Was ist Philosophie als „Zustand“ des Philosophen als „Menschen“ zu unterscheiden: „in Wahrheit ... gibt es keine Philosophie mehr, wenn es keinen Menschen mehr gibt“ (63). Von hier aus „ist es klar, daß die Philosophie zu ihrer vollen klassischen Entfaltung im Menschen von diesem vielerlei Bemühung um Läuterung und Reinigung verlangt, und zwar eine Aszese, die nicht nur den Verstand, sondern auch das Herz betrifft“ (64). Es geht um eine wahre „Keuschheit der spekulativen Erkenntnis“ als „vollständige gedankliche Indifferenz gegenüber den Wünschen und Neigungen des Subjektes“, die „von jeglicher begehrenden Hinneigung frei gehalten ist, die vollständig unparteiisch allem gegenübertritt, selbst den heiligsten Interessen der menschlichen Person“ (112). „Die Furchtlosigkeit wissenschaftlichen Forschens läßt in ihrem ersten Ursprung ein Moment erkennen, das über die bloße Vernunft hinausgeht: die absolute, theologisch fundierte Sicherheit, die der Glaube dem Christen verleiht“ (114). Von hier aus geht einerseits das „Christliche“ in die Zustands-

bedingungen von Philosophie überhaupt ein (110), andererseits aber so, daß hierdurch gerade „wahre“ Philosophie bedingt wird: „was bei einer Philosophie für uns wichtig ist, ist nicht die Frage, ob sie christlich, sondern ob sie wahr ist, was auch immer die seelischen Bedingungen für die Gestaltung und Ausübung der Philosophie sein mögen“ (85). Einerseits findet die vom Wesen von Philosophie aus geforderte „Indifferenz gegenüber den Wünschen und Neigungen des Subjekts“ ihre letzte und entscheidende Begründung im „Paradoxon“ und „Skandal“ des radikalen Opfers, wie es das Wesen des Christlichen ausmacht (74). Andererseits aber zielt diese „Läuterung und Reinigung“ in die Vollendung einer „ganz und gar rationalen“ Philosophie, da gerade durch die Offenbarung ihre Begriffe die letzte innere Klärung erfahren (66 f.). Die Bewegung eines „christlichen Denkens“ vollzieht sich dementsprechend zwischen zwei Extremen: auf der einen Seite dem des „modernen Rationalismus“ als einer „fortschreitenden Verstofflichung von ursprünglich christlichen Wahrheiten und Begriffen“, — auf der andern Seite einer radikalen Christlichkeit („ein Böhme, ein Jakobi, ein Schelling, vielleicht auch ein Kierkegaard, ein Nietzsche“), der „die Regelung und Nahrung vom Gegenständlichen her, die eine solche Inspiration von sich aus verlangt, verloren gegangen“ und die „dadurch ... gewissermaßen zur Narrheit geworden“ ist und dann „im Felde der vernunftgemäßen Spekulation nichts als Verheerung“ anrichtet, „und zwar um so mehr, je mehr von der ehemaligen Großartigkeit ihr zu eigen geblieben ist“ (88). —

Eben diese Sicht einer bewegten Mitte zwischen absolutem Rationalismus und religiösem Absolutismus steht bestimmend in den Gesammelten Studien Guardinis ³. Einerseits nennen sie als ihr Ziel, „die christlichen Begriffe von all den An-Ähnlichkeiten, Abschwächungen und Überdeckungen, Fehlleitungen und Verzerrungen zu befreien, die sie seit dem Beginn der Neuzeit erfahren haben“ (wie der Titeltext sagt). Ander-

² Jacques Maritain, Von der christlichen Philosophie. Übersetzt von Balduin Schwarz. (206 S.) Salzburg u. Leipzig 1935, Anton Pustet. M 4.50.

³ Romano Guardini, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien. (XII u. 530 S.) Mainz 1935, Matthias-Grünwald-Verlag. M 12.80.

seits aber richten sie sich gerade an entscheidenden Stellen gegen einen „religiösen Absolutismus“ (331) für einen „christlichen Realismus“ „dieser Wirklichkeit“ (331), und dies im besondern gegen Kierkegaard und den „Protestantismus überhaupt“ (193 195 f. 204 207 208): „es gehört zum tiefsten Wesen echter Religion, die relative Eigenständigkeit der natürlichen Sein- und Wertbereiche anzuerkennen“ (193 f.). So kommt diese Denkweise dazu, eine solche „wesenhafte Antinomie“ und „Antithetik“ zwischen Natur (Kultur) und Gnade zu betonen (199 f.), die nicht Widerspruch, sondern „Schwebe“ ist (199) und darum in der „Analogie“ ihr letztes Wort hat (192 202). Es ist auch darin „Analogie“, daß zuletzt alles „gleichsam in den Abgrund Gottes hineingeschlungen“ erscheint (192). Aber dann schlägt diese Analogie gleichsam von oben nach unten und wird „Grenze“ genannt (204). Gewiß in dem Sinn, daß über alles Gleichnis der „unbekannte Gott“ ragt, wie Thomas gemäß dem Areopagiten formuliert: „meine lebendige Gestalt ist ... indirektes Bild des unbekannten Gottes durch die Weise, wie sie, aufhörend, an das angrenzt, was sie nicht ist“ (206). Doch dann erklingt das Wort Grenze doch in einem Sinn des Sichabscheidens: „das im Letzten mich Begrenzende kann nur Er sein“ (205). Ein Sterben in die Nacht des „Abgrunds Gottes“ nimmt die Farbe eines herb sich bescheidenden Weltlebens an.

Die „Schwebe“ der Analogie erhält dann einen eigentümlichen Rhythmus: nicht eines Ausgleichs zwischen religiös Christlichem und echt Säkularem, sondern eines letzten Bewegungswechsels. Einmal geht die Richtung dazu, das religiös Christliche in Kategorien des Säkularen zu sichten: so in der Art, wie die Kirche als „Ganzheit“ erscheint (19 ff.), oder wie die restlos unmittelbare Verfügbare zu Gott sich in der Kategorie der „Eigengehörigkeit“ der „Person“ gibt, wenngleich als „Selbstgehörigkeit ... in Gott“ (27 ff.). Dann aber, gerade entgegengesetzt, geschieht eine Richtung, rein geschöpfliche Kategorien erst aus der Offenbarung sich öffnen zu lassen: so in der Weise, wie das Wesen des Geistes vom Heiligen Geist her entwickelt wird (151–174). Es ist ein Bewegungswechsel zwischen

einer Einbergung der Einbrüche Gottes in die beruhigende Geschlossenheit des Irdischen und einem jäh ungeborgenen Flammen in den Flammen von oben: zwischen Säkularem und Pneumatischem. Ohne Frage wird gerade durch diesen Bewegungswechsel deutlich, wie die „Schwebe“ der „Antithetik“ ihren „dialektischen Schnittpunkt“ im „Perspektivpunkt“ hat (100 107), d. h. über alle letzten Angebarkeiten hinaus, — wahrhaft im „Abgrund Gottes“. Aber dann wird doch offenbar, wie die Darlegungen über Kindlichkeit und Schwermut wesentlich mit diesem Rhythmus des Bewegungswechsels zusammenhängen, ja seinen eigentlichen Charakter erst ausdrücken.

Das Preisgegeben in die jäh wechselnden Rhythmen enthält an und für sich notwendig die Haltung der „Kindlichkeit“ im wahren Sinn der neutestamentlichen „Ohnmacht“ („im Gegensatz zu jener Gesinnung, die sich selbst durchsetzt“ [213]). Doch zuletzt ist sie für Guardini „die gewisse Welt-Untüchtigkeit des im Geiste Wurzelnden“: „es ist die Haltung des dem Edlen, dem Geist, dem Unbedingten Verpflichteten. Wozu dann freilich noch die Innigkeit und Hingabe an den Vater kommt. Von irgend welchem Unmündig-Kleinen aber ist ... nichts zu spüren... Ein Ethos der Unbedingtheit und Kühnheit, das in der Bergpredigt seine Entfaltung findet“ (214). Ist die Kindlichkeit zuletzt dieses „Ethos der Unbedingtheit und Kühnheit“, dann ist Schwermut ihre andere Seite: da in der Schwermut als der „metaphysischen Leere“, im Erfahren der „Erbarungslosigkeit des Daseins“ (509), das aufbricht, was das „Ethos der Unbedingtheit und Kühnheit“ in der „Kindlichkeit“ zudeckte: „etwas Ungeschütztes, Bloßliegendes“ (510), so sehr, „daß die Existenz selber und als solche ... zum Schmerz wird“ (510). Schwermut ist dann folgerichtig Kampf des Menschen mit Gott: „die Beunruhigung des Menschen durch die Nachbarschaft des Ewigen. Beseligung und Bedrohung zugleich“ (525). Sie ist folgerichtig darum der Ort, in der die Mitte des echt Christlichen zwischen absolutem Rationalismus und religiösem Absolutismus entscheidend ausgetragen wird: als „doppelte Versuchung...: unterzugehen in der Unmittelbarkeit der Natur und

der Sinne — und unterzugehen in der Unmittelbarkeit des Religiösen“ (527). Sie ist darum auch endlich das besondere Leiden auf Leben und Tod des Menschen der Grenze, wie er für Guardini das Ideal ist: „Menschen der Grenze. Ihrer ganzen Natur nach stehen sie nicht einseitig hüben oder jenseits. Sie erfahren die Beunruhigung der einen Sphäre durch die andere — wie sie es auch sind, die die Pole des Menschlichen in sich tragen, seine Gesamtheit, und damit aber auch die Möglichkeit der inneren Entzweiung“ (524 f.).

Aber nun setzt sich zum letzten Mal der Rhythmus des Bewegungswechsels durch. Einerseits erscheint Gethsemani allein als die eigentliche Lösung der Schwermut: nicht die herbe Kristallizität eines Im-Zwischen-Stehens, sondern das Erliegen in die Ohnmacht des Blutschweißes und so in den Willen des Vaters: „erst das Mysterium von Gethsemani ... gibt die eigentliche Antwort: daß der Herr, traurig gewesen ist bis in den Tod“ und daß er alle Last der Schwere hindurchgetragen hat in dem Willen des Vaters. Erst im Kreuze Christi liegt die Lösung für die Not der Schwermut“ (530). Andererseits aber soll doch gerade, wie Guardini will, die Schwermut den Menschen zum echten „Menschen der Grenze“ machen: „der Sinn des Menschen ist, lebendig Grenze zu sein und dieses Leben der Grenze auf sich zu nehmen und durchzutragen. Damit steht er in der Wirklichkeit; ist frei von den Verzauberungen falscher, unmittelbarer Gottheit sowohl wie unmittelbarer Naturselbigkeit. Eine Kluft, ein Bruch nach beiden Seiten hin. Sein Weg in die Natur gebrochen dadurch, daß er unter der Verantwortung Gottes steht. Damit sein ganzes Verhältnis zur Natur unter dem Blick des Geistes, unter die Pflicht der Würde gestellt; Inhalt von Verantwortung. Sein Weg zu Gott gebrochen dadurch, daß er nur Geschöpf ist, daher zu Gott wesentlich kommen muß in jenem Akt, der Trennung und Verbindung zugleich ist: in Anbetung und in Gehorsam“ (529). —

So spiegelt in den Lösungen Maritains und Guardinis sich selber die

Spannweite unserer Frage: bei Maritain das Säkulare als die Ebene der „Läuterung und Reinigung“ in „Ascese“ (64) und doch „kindlichem Zutrauen“ (77) hinein in das immer stärkere Verschlungenwerden durch das Licht der Wahrheit, die Gott ist (88) — bei Guardini hingegen das Religiöse als Ort der Geburt eines „Ethos der Unbedingtheit und Kühnheit“ (214), das den Menschen befähigt, in der „Wirklichkeit“ zu stehen, wenngleich als Mensch der „Grenze“ im „Bruch nach beiden Seiten hin“ (529). Aber eben darum sinnbilden beide doch noch eine letzte Verfestigung in den Gegensatzpolen selber: da für Maritain die Welt der Schöpfung und Menschwerdung entwirrt zu einem reinen Aufstieg zu Gott-Wahrheit, für Guardini aber umgekehrt das Geopfertwerden in den Flammen des Gott-Feuer sich darstellt als reines Stehen in der kristallinen Herbheit des „Bruch nach beiden Seiten hin“. Der reine Aufstieg hält Gott fest, nicht von Ihm in die unverhüllte und unabgeminderte Welt gesendet zu werden. Die reine Grenze setzt an die Stelle des Verzehrtwerdens durch den souveränen Willen der Göttlichen Majestät das Verzehrtwerden im Stehen im „Bruch nach beiden Seiten hin“. In Wahrheit aber liegt das Echteste des Christlichen darin, daß in ihm (gegen den „verfügenden“ und „behaltenden“ und „haltenden“ Geist der Erbsünde) die restloseste Überantwortung in eben diesen souveränen Willen Gottes geschieht: überantwortet (ohne säkulares Zwischen-Stehen) in das Lodern der Göttlichen Liebe, die alle Maße, auch die einer „Grenze“, mit ihrer göttlichen Maßlosigkeit sprengt, — überantwortet ebenso (ohne religiöses Zwischen-Stehen) durch ihren Sendungs-Willen in Erde und Welt und Mensch, ihnen ganz zu gehören (ohne kristallene Distanz) und in eben diesem gott-verfügten Ganzgehören ganz in Gott zu sein (wie der Stifter der Gesellschaft Jesu von seinen Söhnen verlangte, daß sie „in den Werken des Gehorsams nicht minder Andacht fänden wie im Gebet“).

Erich Przywara S. J.