

Zur Theodizee der Geschichte

Von Max Rast S. J.

„Diese Historie ist im letzten Grunde Theodizee“, so schrieb kürzlich Walter Köhler in der „Theologischen Rundschau“ und berief sich dabei auf das Wort von Droysen: „Man lernt anbeten.“ Tatsächlich spielt die heutige sehr lebhaft diskutierte Diskussion über die Probleme der Geschichtsphilosophie immer mehr auf theologisches Gebiet hinüber. Das bedeutet aber nicht nur ein Abrücken von der metaphysikfeindlichen, sich ins Logistische auflösenden Geschichtsphilosophie des Neukantianismus, sondern auch eine von tiefem Ernst getragene Auseinandersetzung mit hochaktuellen metaphysischen und religiösen Fragen. Auf katholischer Seite haben in letzter Zeit zu diesen besonders Jos. Bernhart, Theodor Haecker, Oskar Bauhofer und Thomas Michels Stellung genommen. In jüngsten Tagen gesellt sich zu ihnen Anton Schütz, Professor der Dogmatik an der Pázmány-Universität in Budapest¹.

In kühnem Griff erfaßt er das Zentralproblem der Geschichtsmetaphysik, die Stellung Gottes in der Geschichte. Im ersten Teil seines Buches werden die Spuren Gottes in derselben aufgewiesen, die sich zu einem überwältigenden Gottesbeweis zusammenschließen. Ausgangspunkte für diesen bilden vor allem die Vernunftmomente in der Geschichte. In dieser sind Ideen verwirklicht (Ereignisse, Lagen, Zeitalter, Menschen, besondere Ideen und Gestaltungen), die überpersönlichen Charakter tragen und zudem der menschlichen Vernunft zugeordnet sind, so daß Geschichtsbewußtsein und Geschichtswissenschaft möglich sind. Die geschichtliche Wirklichkeit setzt ferner treibende Faktoren voraus (den Menschen, Wechselwirkung zwischen diesem und der Natur, Bedürfnisse und Ansprüche des Menschen, Antagonismus, geschichtliche Konstellationen). Das geschichtliche Geschehen vollzieht sich in der Zeit, die in ihrer Gleichgerichtetheit und Einmaligkeit die metaphysische Grundlage bietet zur Geschichtsdeutung. Alle diese Momente aber fordern als Urheber eine absolute überindividuelle Vernunft, d. h. den persönlichen Gott. — Das Geschichtsdrama weist auf einen göttlichen Verfasser hin, so gut wie „Hamlet“ auf Shakespeare. Endlich offenbaren sich in der Geschichte immer wieder neue Energien, die sich aus dem Bisherigen nicht erklären lassen, also ein unmittelbares Eingreifen Gottes nahelegen. Als Beispiele werden angeführt die Genies auf den verschiedenen Gebieten, außerordentliche Geschichtswenden, die Tatsache des „Auf und Nieder“ im geschichtlichen Leben sowie das Nieversiegen des geschichtlichen Stro-

¹ Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und -theologie. Ins Deutsche übertragen von P. Veremund Zoltan O.S.B. 8^o (292 S.) Salzburg 1936, Pustet. M 6.—, geb. 7.20.

mes. Vor allem aber werden als Beweise herangezogen die Heilige Schrift mit ihrer erhabenen Gottes- und Messiasidee, ihrer literarischen Einzigkeit, das Prophetentum, das Leben Christi und endlich die wunderbare Erhaltung und Ausbreitung der Kirche. — Im zweiten Teil bietet Schütz eine Schau von oben. Erst im Licht der Offenbarung sind wir im Besitz des Schlüssels, der uns das Verständnis der Geschichte erschließen kann. Diese ist „die Entfaltung der Menschenidee des Schöpfergottes, der Vollkommenheitsidee des Erlösergottes und der gemeinschaftsbildenden Idee des heiligenden Gottes in der Zeit“ (203). M. a. W., die Möglichkeit zur Geschichte ist gegeben durch die von Gott erdachte Doppelnatur des Menschen, dessen kulturelle Aufgabe in den Schriftworten „Wachset und mehret euch ... und machet euch die Erde untertan“ ihren Ausdruck findet. Der Gottmensch ist die reine Verwirklichung der göttlichen Menschenidee und bürgt so für deren endgültige Verwirklichung in der Geschichte trotz Sünde und Strafe. So wird er zur Auflösung der die Geschichte durchziehenden Tragik. Unter dem Einfluß des heiligenden Gottes wird die Geschichte zum Ausbau des Gottesreiches auf Erden. — Im dritten Teil werden die bisherigen geschichtsphilosophischen und -theologischen Ergebnisse an der geschichtlichen Wirklichkeit geprüft.

Das Buch fesselt unstreitig durch den glänzenden Stil und die Fülle der Probleme. Auch wer nicht alle Schlüsse mitvollziehen kann, wird aus demselben Gewinn und seelische Bereicherung schöpfen. Nicht ganz befriedigt wohl der erste Teil, während der zweite recht fruchtbare Ideen zu einer katholischen Geschichtstheologie enthält. Statt uns in eine Kritik von Einzelheiten zu verlieren, möchten wir zwei Probleme herausgreifen. Das erste behandelt Schütz eingehend, indes er zum zweiten wertvolle Winke und Richtlinien gibt, ohne sich in ausgesprochener Form damit zu beschäftigen. Wir können die beiden Fragen kurz zusammenfassen als „Sicht von unten“ und „Sicht von oben“. Oder in ausdrücklicher Formulierung: Inwieweit läßt sich aus der Geschichte ein Gottesbeweis aufbauen? — Welches ist das Verhältnis des Reiches der Gnade zur geschichtlichen Wirklichkeit? — Beide Probleme sind innerlich miteinander verknüpft, ihre Lösungen bedingen sich gegenseitig. Dennoch lassen sie eine getrennte Behandlung zu, zumal das erstere mehr der natürlichen Theologie angehört, das zweite dagegen die Offenbarung voraussetzt.

Gewährt uns die Geschichte einen Ansatzpunkt zu einem Gottesbeweis, leuchtet der überweltliche Gott in ihr auf? Hier stehen sich die Ansichten diametral gegenüber. Für die heutige protestantische Theologie, vor allem die dialektische, ist jeder Hinweis von der Geschichte auf einen persönlichen Gott — rein philosophisch gesehen — radikal unmöglich. Die gesamte Schöpfung steht ja mitsamt dem Menschen „unter dem Gericht“, ist keine Enthüllung, sondern eine Verhüllung Gottes. Es gibt keine reinen „Schöpfungsordnungen“, d. h. keine geschichtlichen Bereiche (Staat, Wissenschaft, Kunst), in denen Gott sich irgendwie kundtäte. Selbst die ursprünglichsten sozialen Gebilde, wie die Familie, sind von der innern Sündhaftigkeit des gefallen Menschen durchseucht, lassen keinen

Gh 2449

Schimmer göttlichen Lichtes durch². — In vollständigem Gegensatz zu diesen agnostischen Auffassungen befindet sich, wie wir schon angedeutet, Schütz. Er konstruiert nicht etwa bloß aus allen geschichtlichen Betrachtungen zusammen einen Konvergenzbeweis, sondern entdeckt schon in den einzelnen oben angeführten Momenten jeweils einen Stützpunkt zu selbständigen Gottesargumenten.

Um in dieser Frage zu einer Klarheit zu kommen, scheint es uns unerläßlich, sich vorerst über die Methode und Erfordernisse eines geschichtlichen Gottesbeweises Rechenschaft zu geben. Denn die Gefahr liegt nahe — Schütz ist ihr wohl mehr denn einmal erlegen —, daß man bloß einen geschichtlich verbrämten Kontingenzbeweis aufbaut. Gewiß gründet jeder Gottesbeweis zutiefst im Hinausweisen einer empirischen Gegebenheit über sich selbst, in ihrem relativen, sich selbst nicht restlos aufhellenden Charakter. Aber dieser muß, wenn wir wirklich ein Argument aus der Geschichte erbringen wollen, im Gewebe der geschichtlichen Wirklichkeit liegen und nicht nur in deren Voraussetzungen. Zu diesen letzteren gehören der Mensch mit seiner geistig-sinnlichen Natur, die geographischen und klimatischen Verhältnisse, Naturkatastrophen, die Zeit usw. Aber alle diese Faktoren können, in sich genommen, auch als Ausgangspunkt für andere Gottesbeweise dienen. Ein geschichtlicher Gottesbeweis liegt nur dann vor, wenn im Geschichtsbilde selbst Züge auftreten, die unmittelbar nur von Gott herrühren können. Neue Ideen und neue Kräfte müssen feststellbar sein, die sich aus der menschlichen Natur und den übrigen irdischen Gegebenheiten nicht mehr erklären lassen. Damit ist schon gesagt, daß der rationale Faktor im geschichtlichen Geschehen, die „Ideen“, keinen direkten Hinweis auf Gott bilden. Denn wo vernünftige Menschen am Werke sind, muß sich Vernunft offenbaren. Die scheinbare Überindividualität dieser Ideen, wie sie sich in bestimmten Zeitepochen (Antike, Gotik, Renaissance) äußert, läßt sich verstehen aus der gemeinsamen menschlichen Natur, sich gleich bleibenden äußern Einflüssen, aus der gegenseitigen Beeinflussung von Mensch und dessen Kulturschöpfungen. Wir haben hier das bekannte Problem vom „objektivierten Geist“³. Wirkliche Neuschöpfungen auf dem Gebiet der Ideen oder Leistungen bezeugen allerdings ein Eingreifen Gottes und damit dessen Dasein, aber der Beweis für solche wird sich, wenigstens auf profanem Gebiet, wohl kaum erbringen lassen. Es gibt in Kunst und Wissenschaft keine absoluten „self-made-men“. Was P. v. Dunin-Borkowski einst in dramatischer Weise von Spinoza geschrieben, daß er nicht einfachhin „dem Haupt der Pallas Athene entsprungen sei“, gilt von allen genialen Menschen. Die neuere Forschung deckt immer mehr die tausend bisher verborgenen Fäden auf, mit denen auch die größten Genies an ihre Vor- und Umwelt geknüpft sind. Das eigentliche Neue, Schöpferische an ihnen

² Gewiß gibt es auch unter den protestantischen Theologen Schattierungen. Wir geben hier die Ansicht eines der radikalsten, der sich aber stets auf Luther beruft, Helmut Thielicke (Geschichte und Existenz [Gütersloh 1935]).

³ Vgl. hierzu den Artikel von August Brunner: „Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen“, in: Scholastik 9 (1934) 239—255.

soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Aber hier gleich von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes reden, heißt wohl die schöpferische Kraft des Menschen unterschätzen.

Dennoch sind auch wir der Überzeugung, daß sich aus der Geschichte als solcher ein Gottesbeweis herausarbeiten läßt, zwar nicht aus der profanen, wohl aber aus der Heilsgeschichte. Einige Andeutungen mögen genügen. Michael Gierens hat in einem vortrefflichen Artikel einen solchen aus den übernatürlichen Werken Gottes umrissen, wobei er besonders Wert auf die Prophezeiungen und Wunder des Alten und Neuen Testaments legt⁴. Mit Recht weist auch Schütz selbst auf die Heilige Schrift hin mit ihrem erhabenen Gottesbegriff, wobei das Hauptgewicht vielleicht nicht so sehr auf den Ursprung desselben, sondern auf die immer reinere Herausbildung trotz der ungünstigen äußern Umstände zu legen wäre. Daß die Person Christi in ihren Wundertaten und ihrer Lehre etwas völlig Neues, ein wirkliches Wunder darstellt, wird in den Büchern der katholischen Apologetik ausführlich bewiesen. Allerdings bedarf der Beweis für die Neuheit der christlichen Doktrin heute, wo die vergleichende Religionswissenschaft ihr den absoluten Vorrang streitig machen will, einer auf gründlichster Forscherarbeit ruhenden Unterlage. Diese sicher gestellt zu haben, ist das unstrittige Verdienst von Karl Prüm S. J.⁵ Daß die katholische Kirche in ihrem nach außen zu Tage tretenden Charakter, besonders auch in ihrer wunderbaren Ausbreitung von ihrer göttlichen Sendung und somit von Gott selbst Zeugnis ablegt, hat das Vatikanische Konzil selbst feierlich erklärt.

Läßt sich aus der Geschichte, wenn wir von diesen sich unmittelbar auf die Offenbarungswelt beziehenden Tatsachen absehen, irgend ein solider Stützpunkt gewinnen für einen Gottesbeweis? Wir möchten es, wie schon gesagt, bezweifeln. Wohl spricht man von einer Logik, welche die Geschichte durchzieht, auch von „Gottesgerichten“ im Völkergeschehen; doch können wir dies aus Gesetzen erklären, die der Geschichte immanent sind. Daß diese aber ein bestimmtes Hochziel verfolge, das ihr gleichsam vorgezeichnet ist, war der Traum des deutschen Idealismus und Pantheismus. Heute stehen wir solchen Gedankengängen ziemlich skeptisch gegenüber. Eine gewisse Höherentwicklung in geistiger, vor allem in technischer Hinsicht liegt in der Natur des Menschen begründet. Daß sich die Menschheit, absolut genommen, auf einer aufsteigenden Bahn befinde, wird man, sofern man von dem christlichen Einschlag absieht, doch kaum sagen können. Denn eine solche schlosse vor allem einen Aufstieg in sittlicher Beziehung in sich. Beherrschung der Natur als Kulturfortschritt fordert in erster Linie die Überwindung des natürlich Triebhaften im Menschen selber. Die Menschheit hat sich entwickelt, ob sie fortgeschritten, ist eine viel schwierigere Frage. — Ebenso kann man die Weltgeschichte,

⁴ Michael Gierens, Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes und ihre Bedeutung und Eigenart im Ganzen unserer Gotteserkenntnis, in: Scholastik 5 (1930) 79—101.

⁵ Karl Prüm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt (Leipzig 1935, Hegner).

wenn wir die Offenbarung außer Betracht lassen, schwerlich mit einem Drama von Shakespeare vergleichen. Dafür müßten wir erst ihren endgültigen Abschluß kennen. Tragische Szenen machen noch kein Drama aus. Der ungläubige Geschichtsphilosoph endet unter dem Eindruck derselben entweder bei einem blinden Schicksalsglauben oder einem skeptischen Relativismus, d. h. er verzichtet auf absolute Wertmaßstäbe, der christliche Philosoph gibt seine Zuständigkeit auf und verweist uns an die — Theologie. Nur die Offenbarung verwahrt den Schlüssel zum „Geheimnis der Zeiten“.

Damit kommen wir zum zweiten, wichtigeren Problem. Wie verhält sich das Reich Gottes, das Reich der Gnade und Übernatur zum geschichtlichen Geschehen? Bilden sie zwei völlig getrennte Wirklichkeiten ohne innere gegenseitige Beziehung, oder gibt es vielleicht Berührungsflächen zwischen ihnen? Schon die Fragestellung weist darauf hin, daß es hier nicht nur um die letzte metaphysische Aufhellung der geschichtlichen Existenz geht, sondern auch um ein Problem von einschneidender praktischer Bedeutung. So ist es nicht zu verwundern, daß hier die Lösungen ziemlich voneinander abweichen, nicht bloß zwischen Protestanten und Katholiken, sondern auch unter den letzteren.

Die Lösung des Problems ist meistens schon entschieden durch die jeweilige Stellungnahme gegenüber dem Ursprung des geschichtlichen Daseins. Die heutige protestantische Theologie erblickt diesen im Sündenfall⁶. Die geschichtlichen Ordnungen gründen in der sündhaften Selbstsucht des Menschen. Denn da dieser durch die Erbschuld im innersten Mark verdorben, müssen folgerichtig auch seine Schöpfungen sündhaft sein. Diese alle haben nur dadurch Bestand, daß der einzelne sich in ungeordneter Weise gegenüber dem Nächsten behaupten will. Würde das Gebot der Bergpredigt restlos erfüllt, so gäbe es keine Geschichte. „Wenn wir den Nächsten lieben würden wie uns selbst, hörte unsere Geschichte heute noch auf.“ Alle Eigengesetzlichkeiten des kulturellen Lebens in Wirtschaft, Politik usw. sind nur der Niederschlag und objektivierte Ausdruck des menschlichen Egoismus. „Nie können wir Geschichte leben ohne den Amor sui, der erst das Ich zu seiner Selbstbehauptung treibt und damit die Basis (oder vorsichtiger, die Voraussetzung) jeglichen geschichtlichen Ich-Du-Verhältnisses setzt.“

Damit ist das gesamte kulturelle Schaffen unter „das Gericht“ gestellt. Zwischen dem geschichtlichen Dasein und dem Reich der Gnade klafft ein Abgrund. Jenes kann keinen positiven Beitrag zum Aufbau des letzteren leisten. Höchstens treibt es den Menschen immer wieder an, die Gnade zu ergreifen, da seine geschichtliche Existenz ihm beständig seine Sündhaftigkeit und sein Unvermögen vor Augen hält. Eine positive christliche Kulturpolitik als Förderung der Interessen Gottes scheint hier ausgeschlossen. Alle Kultur ist ein rein weltliches Ding.

Von katholischen Autoren leitet Oskar Bauhofer in einem kleinen,

⁶ Wir geben hier wieder vor allem die radikale Lehre von Thielicke, dem andere, wie Gogarten und Brunner, zu wenig konsequent sind.

aber gehaltvollen Büchlein⁷ die geschichtliche Existenz ebenfalls von dem Sündenfall her. Der geschichtliche Mensch ist wesentlich der gefallene Mensch. An Stelle des reinen „Seinkönnens zu Gott“ ist das „Sein zum Tode“ getreten, die Gottentfremdung, das „Dasein in Mühsal“. Dieses zwingt den Menschen zur „Zerstreuung an das Werk“. „Der Status der Geschichtlichkeit bedeutet also metaphysisch zunächst und wesentlich das Ausgeliefertsein an die Welt, das Besorgen-müssen ihrer Werke und nicht unseres eigensten Werkes, das ist sein Können zu Gott“ (51). Der erlöste Mensch — und hier tut sich der wesenhafte Unterschied von der oben beschriebenen protestantischen Lehre kund — steht nicht mehr im schuldhaften todverfallenen Dasein. Die Todesschuld ist von ihm genommen. Innerlich ist der Mensch zurückgeholt aus der Zerstreuung an die Welt. Aber mit unserer Leiblichkeit stehen wir noch im Raum der Geschichte. Christus, der selber nicht in ihr steht, ist — metaphysisch betrachtet — das „Ende der Geschichte“. Er hat ja die schuldbeladene Todesverfallenheit von uns weggenommen. Maria sowie die Kirche als Corpus Christi mysticum sind — metaphysisch gesehen — ebenfalls nicht in der Geschichte. Durch die Eingliederung in dieses wird der einzelne aus seiner Todesverfallenheit, d. h. aus der Geschichtlichkeit, erlöst.

Man kann sich bei der Lektüre dieser tiefschürfenden Erörterungen, welche die Grenzen zwischen der natürlichen und übernatürlichen Theologie beinahe zu verwischen drohen, des Eindrucks nicht ganz erwehren, als ob zwischen der diesseitigen Kulturwelt und dem Reich der Gnade ein zu scharfer Trennungsstrich gezogen sei. Der Mensch soll sich zwar in seinem geschichtlichen Zustand an die Welt zerstreuen. Er ist ja schon physisch dazu genötigt. Er soll also Kultur schaffen. Gott steht vor ihm als „Fordernder und Richter“. Aber der Sinn dieses Schaffens trägt noch den düstern Zug — wenn auch nicht der Sünde, so doch der Strafe an sich. „... die Eigentlichkeit des Todesernstes, das Annehmen der Todessituation, das Aufsichnehmen der Schuld der Todesverfallenheit des Daseins, ist der eigentliche Sinn der Geschichte gerade auch darin, als er ihr Sinn vor Gott ist“ (70). Der innerliche Mensch ist zwar, sofern er in der Gnade lebt, von diesen Schatten befreit. Aber dadurch scheint sich der Gegensatz zwischen äußerer Kulturarbeit und innerer (übernatürlicher) Existenz nur zu verschärfen. An der ersten bleibt irgendwie der Schatten der Sünde und Gottentfremdung haften. Und so erscheint alles geschichtliche Tun und kulturelle Schaffen eher als ein notwendiges Übel denn als ein Aufstieg zu Gott. Die irdische Kultur und das Reich Gottes gehen getrennte Wege. Die Kirche rührt nur mit den Fingerspitzen an die profane Welt, um sich nicht zu beflecken.

Die bisher genannten Theorien entwerten die geschichtliche Wirklichkeit, indem sie einen zu schroffen Gegensatz zwischen ihr und dem Reich der Gnade konstruieren. Aus einer ganz andern Sicht stammt das stark

⁷ Das Geheimnis der Zeiten (München 1935).

eigenwillige Buch von Thomas Michels O.S.B.⁸, führt aber zu einem ähnlichen Ergebnis, indem es die Geschichtlichkeit beinahe zu einer übernatürlichen Kategorie umdeutet. Michels benützt ausschließlich frühchristliche liturgische Texte als Wegweiser für seine Untersuchung, nach unserer Ansicht ein etwas schmales Fundament für den weitschichtigen Bau einer Geschichtstheologie. Ob außerdem das Absehen von der „Empirie“ nicht die Gefahr eines Geschichtsapriorismus in sich birgt? — Der Sinn der Geschichte ist nach dem Verfasser die Wiederherstellung des Urzustandes, der „vollkommene Unversehrtheit und Ganzheit, Unsterblichkeit des Leibes, höchste Glückseligkeit“ besagt. Tatsächlich ist dieses alles schon irgendwie erreicht im Ostergeheimnis, in der Verherrlichung Christi, an der wir als Glieder seines mystischen Leibes teilhaben. Den nach außen sichtbaren Ausdruck findet diese Erneuerung der Menschheit vor allem durch die sakrale Weihe und die sich aus ihr ergebende Einbeziehung der Menschen und Stände in den übernatürlichen Bereich der Kirche. Als Ideal schwebt dem Verfasser das Heilige Römische Reich deutscher Nation mit seiner Fürstenweihe durch die Kirche vor Augen.

Auch hier scheinen die Eigengesetzlichkeit und der Eigenwert der geschichtlichen Wirklichkeiten in etwa verkannt zu sein. Diese, die doch wesentlich zeitbedingt und selbst zeitlich sind, werden nur vom Übernatürlichen her gewertet und so gleichsam ins Ewige, Zeitlose entrückt. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch das Heranziehen des stetig sich erneuernden Kirchenjahres als Symbol und Vorbild des Weltjahres. Dadurch aber wird das geschichtliche Geschehen eben seines fortschreitenden Charakters entkleidet. Gern stimmen wir Michels bei, wenn er schreibt: „Ziel und Ende aller Geschichte ist die vollkommene Herrschaft Christi, damit er einmal ein geeintes Volk dem Vater vorstellen kann.“ Nur scheint uns die Verwirklichung dieses Zieles — hier stimmen wir Dessauer bei — zu stark mit konkreten geschichtlichen Gegebenheiten identifiziert zu werden, wodurch eben andere geschichtliche Möglichkeiten von vornherein als abwegig, heilswidrig hingestellt werden. Das Gnadenwirken Gottes muß sich im Menschen und seinen Werken offenbaren, wie wir unten dartun werden; über die konkrete Art dieser Offenbarung und die besondern Wege Gottes kann uns erst nachträglich die Geschichte belehren. Der Heilige Geist ist in seinem Wirken nicht an eine bestimmte Kulturform gebunden, sofern diese nicht widernatürlich ist. M.a.W., keine gesunde Kultur ist ihrem Wesen nach gottfeindlich und darum auch keine gesunde Kulturerscheinung (Wissenschaft, Kunst, Staatsform) der Erhöhung durch die Übernatur unfähig.

Schütz deutet eine positivere Lösung des Problems an. Die Möglichkeit der Geschichte sieht er in der göttlichen Idee vom Menschen, d.h. in dessen Doppelnatur. Mit der menschlichen Freiheit und kulturellen

⁸ Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte (Salzburg 1935). Vgl. dazu die scharfe, aber in manchen Punkten zutreffende Kritik von Philipp Dessauer, Wege und Abwege der Geschichtstheologie in der Gegenwart, in: Die Schildgenossen 15 (1936) 234—276.

Unfertigkeit, welche letztere auch für den Paradieseszustand wenigstens in gewissem Grade gilt, sind die treibenden Faktoren für das geschichtliche Geschehen gegeben. Das heißt aber, daß auch der ursprüngliche, im Zustand der Unschuld lebende Mensch Geschichte gehabt hätte, daß geschichtliche und gefallene Existenz sich nicht decken. Schütz weist mit Recht auf die Worte der Genesis hin: „Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde und macht sie euch untertan und seid Herr über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alle lebendigen Wesen, welche sich regen auf Erden“ (Gen. 1, 28). Aus diesen Worten können wir den Kulturauftrag Gottes an die Menschheit herauslesen.

Dieser göttliche Auftrag ist durch die Erbschuld nicht zurückgenommen. Ohne Zweifel ist durch diese die Kulturarbeit vielfach zu einem „Kampf ums Dasein“ geworden, hat einen gewissen egoistischen Akzent erhalten. Aber wie wir im Gegensatz zu den Reformatoren an der wesentlichen Unversehrtheit der Menschennatur festhalten, an ihr immer noch gottähnliche Züge finden, so ist uns auch das kulturelle Schaffen des Menschen ein wahrhaft gottgefälliges Werk, weil die Verwirklichung des allmächtigen Schöpferwillens.

Von hier aus erledigt sich auch ein Vorwurf, der gelegentlich gegen die Katholiken erhoben wird. Da sie kein irdisches Kulturgut als absolut, als etwas Letztes ansehen, könnten sie sich auch keiner irdischen Aufgabe restlos hingeben, seien also nie absolut zuverlässig. Für den Katholiken ist jede durch die Berufspflicht oder ein sittliches Motiv gebotene Aufgabe ein Auftrag des Allerhöchsten. Dieses gilt in gewissem Sinn auch für das freie Kulturschaffen. Denn da uns Gott als geschichtliche Wesen erschaffen und gewollt hat, dürfen wir auch in jenem Schaffen einen wenigstens mittelbaren Auftrag Gottes erblicken. Damit erhält dieses aber eine Würde, oder falls es direkt geboten, eine Verpflichtung, wie sie ihm in gleichem Maße aus keiner andern Quelle zufließen kann. Für den Katholiken gibt es im Grunde gar keine rein „weltlichen“ Dinge; jede Arbeit ist geheiligt durch den göttlichen Auftraggeber.

Die Einstellung des Katholiken zu Geschichte und Kultur gestaltet sich noch positiver, wenn wir den Gedanken der Erlösung hineinbeziehen. Durch den Sündenfall ist die Geschichte zur Strafe geworden, wenigstens in etwa. Das Wort „Du sollst im Schweiß deines Angesichtes dein Brot verdienen“ gilt für jede menschliche Arbeit. Aber der menschengewordene Gott hat uns erlöst, er hat die Erbschuld von uns genommen. Durch die Taufe werden wir innerlich zu Gotteskindern umgewandelt, so daß wir ein neues, göttliches Leben führen können. Ein neues Leben nicht nur dem Sein nach, sondern auch in der Gesinnung. Diese neue gottgefällige Gesinnung aber drängt naturnotwendig zu äußern Taten. Die Entscheidungen der Menschen nehmen Gestalt an. „Auch die geringste Entscheidung verleiht sich im Werk und bleibt dort bestehen für längere oder kürzere Zeit als Ausdruck einer Idee und einer Entscheidung, und die Summe aller Entscheidungen schafft so das, was wir den Geist der Zeit

nennen.“⁹ Der wahrhaft erlöste Christ, der im Bewußtsein dieser Erlösung lebt, schafft somit eine neue christliche Geschichte, eine aus Christi Geist geborene Kultur, bringt Werke hervor, die Christi Geist ausströmen, die eine Ahnung wecken von dem, was der ursprüngliche Mensch gewesen ist.

Diese Schöpfungen — wir können sie den „objektiven Geist“ des Christentums nennen — wirken ihrerseits zurück auf die Gesinnungen und die Seelen. Es ist ja doch nicht so — die moderne Forschung hat es zur Genüge bewiesen —, als ob die Seelen in einem reinen Geisterreich zu Hause wären, fernab von allen sinnlichen und irdischen Einflüssen. Der Mensch atmet bewußt oder unbewußt die Atmosphäre ein, die ihm aus der geschichtlichen Welt entgegenweht. Ist diese vom christlichen Geist durchsättigt, so trägt sie wesentlich bei zum geistigen und übernatürlichen Wachstum der Seelen. Fehlt diese christliche Atmosphäre, so müssen — wenigstens unter normalen Umständen — auch die Seelen in ihrem göttlichen Leben zurückbleiben, wenn nicht ganz verkümmern. Sonst ließe sich auch nicht verstehen, warum Papst und Bischöfe immer wieder mit allen Mitteln darauf hinarbeiten, alle Gebiete der Kultur mit christlichem Geist zu durchdringen, warum sie vor allem für die heranreifende Jugend unbedingt eine vom Christentum geformte Umwelt fordern. — Zwischen der Diesseitskultur und dem Reich der Gnade steht daher nicht ein Trennungszeichen, sondern ein Bindestrich. Die menschliche Kultur ist nicht Sünde, auch nicht notwendig Symbol der Gottentfremdung, sondern sie kann und soll Wegweiser sein zu Gott, sie kann und soll das göttliche Licht durchfluten lassen. Und darum darf und soll sich auch der Katholik im Bewußtsein heiliger Verantwortung, aber auch mit innerer Anteilnahme und selbst Begeisterung, der Wissenschaft, der Kunst, der Politik widmen.

Diese positive Haltung gewinnt eine Bestätigung von einem andern Gedanken her, auf den wiederum Schütz aufmerksam macht. Durch die Menschwerdung tritt Gott selber ein in die Geschichte. „Gott schwebt von nun an nicht mehr einfach über ihr, als Stern oder Schicksal, sondern nimmt die Werte und Kräfte, ja sogar die Tragik dieser Geschichte in den Schoß seiner eigenen Person auf“ (169). Schon die Apologeten des ersten christlichen Jahrhunderts mußten der Irrlehre entgegenreten, die den Erlöser aus dem Raum der Geschichte bannen wollte, indem sie ihm nur einen Scheinleib zugestand. Da Christus wahrer Mensch gewesen, so ist er, seiner menschlichen Natur nach, mit der Geschichte verflochten. Die Evangelisten gehen seiner Genealogie nach, er gehört einer bürgerlich eingetragenen Familie, einem bestimmten Volk und einer Rasse an, er kämpft den Kampf ums irdische Dasein. Gewiß, seine göttliche Natur wird nicht hineingezogen in den Strudel des geschichtlichen Lebens. Dennoch können wir theologisch genau sagen: die göttliche Person hat ein geschichtliches Leben. Damit aber erhält die Geschichte — trotz ihrer Unzulänglichkeit in der übrigen Menschheit — eine ganz neue Weihe.

⁹ Paul Simon, Geist und Geschichte, in: Der Kath. Gedanke 9 (1936) 147.

Wie die menschliche Natur in all ihren Eigenschaften durch die Menschwerdung Gottes geadelt worden ist, so auch die Geschichte in ihren menschlich wertvollen Erscheinungen.

Im Gottmenschen haben wir die denkbar innigste Verbindung zwischen dem Reich der Gnade und dem der Geschichte. Ein göttlicher Mensch darf hier als geschichtliche Persönlichkeit angesprochen werden. Eine geschichtliche Erscheinung, die heilige Menschheit Christi, wird zum unmittelbaren Werkzeug göttlichen Gnadenwirkens erhoben. Der Gottmensch vermittelt seine Gnade durch den Segensspruch seines Mundes, die heiligende Geste seiner Hand, erlöst uns durch die Hingabe seines irdischen Lebens. Dieser Christus aber lebt und wirkt weiter in seinem mystischen Leib, der Kirche. In ihrem göttlichen Bestandteil, dem Leben und Wirken des Heiligen Geistes, steht sie außerhalb des geschichtlichen Raumes. Aber dieses Leben und Wirken ergießt sich doch in geschichtliche Räume, wird auf die einzelnen Glieder übertragen durch sichtbare, also geschichtliche Gnadenmittel, knüpft an geschichtliche Wirklichkeiten an. „Der Geist weht, wo er will.“ Wie viele Bekehrungen, wie viele Aufstiege zur Heiligkeit sind mit „äußern“ Gnaden verbunden, seien es Personen, seien es menschliche Schöpfungen.

Hier stoßen wir auf einen der grundlegendsten Unterschiede zwischen katholischer und jedweder puritanischer Weltauffassung. Für diese ist schließlich alles, was mit der Sinnenwelt zusammenhängt, verwerflich. Wir haben einen ethischen Spiritualismus, der seit den Zeiten der Gnostik nicht mehr aus dem Christentum verschwinden will. Der Katholik bejaht freudig die ganze Schöpfung, auch die sinnlich-materielle, weil sie aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, durch die Menschwerdung des Logos geheiligt worden und durch sie die Wasser des Heiligen Geistes den Seelen zugeleitet werden.

Mit alldem soll natürlich nicht gesagt werden, daß sich der Hochstand des Gottesreiches auf Erden bemesse nach der Blüte menschlicher Kultur und Zivilisation. In einer Indianerreduktion, wo nach dem Zeugnis der Missionare wohl das ganze Jahr keine schwere Sünde vorkam, mochte das Reich Gottes mehr verwirklicht sein als in einer heutigen Großstadt mit ihren Errungenschaften und — Lastern. Gott braucht unsere menschlichen Leistungen nicht zur Ausführung seiner Pläne, und wo er ganz Großes vollbringen will, verzichtet er nicht selten völlig auf das, was uns groß dünkt. Da gilt das Wort: „Was der Welt schwach erscheint, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen.“ Andererseits wird man aber auch nicht übersehen dürfen, daß echte Kultur, die sich keineswegs deckt mit technisch materiellem Fortschritt, immer aus den Tiefen der anima naturaliter christiana hervorquillt, somit stets ein Sichtbarwerden des göttlichen Funkens im Menschen bedeutet.

Endlich kann man die Tatsache nicht aus der Geschichte streichen, daß das Christentum eine neue Kultur geschaffen, Wissenschaft und Kunst befruchtet hat vermöge seiner göttlichen ihm innewohnenden Kraft. Auch da gilt das früher Gesagte, daß jede Idee Gestalt annehmen will. Je lebenskräftiger diese Idee ist, desto mehr tritt sie auf allen Gebieten in Er-

scheinung. Und so dürfen wir behaupten, daß eine Zeitperiode, die in ihren wichtigsten Äußerungen, in Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft und Politik den Stempel des Christentums trägt, ein Beweis ist für die Kraft dieser Idee, vorausgesetzt, daß die Formen nicht erstarrt und nur Denkmäler vergangener Zeiten sind. Da diese Idee aber von lebendigen Seelen ausgeht und von diesen getragen wird, legt sie indirekt Zeugnis ab vom Hochstand des innern Gnadenlebens. Eine Religion, die in sich nicht mehr den Drang und die Kraft spürt, die Welt in all ihren Bezirken umzugestalten, gibt sich selber auf. Freilich dürfen wir an die Gezeiten von Ebbe und Flut im christlichen Leben nicht unsere allzu menschlichen, auf kurze Sicht berechneten Maßstäbe anlegen. Die göttliche Lebenskraft ist immer vorhanden in der Kirche, ihre Auswirkung in die Kulturbereiche hängt ab von dem schon bereiteten Boden und nicht zuletzt von der freien Mitwirkung der Menschen. Aber auch diese scheinbar zufälligen Faktoren hat Gott von Ewigkeit in seine Pläne miteinbezogen, so daß seine Absicht, die Rettung seiner Auserwählten und die ihm daraus entspringende Verherrlichung, sicher erreicht wird.

Cromwell

Von religiöser, menschlicher und geschichtlicher Größe

Von Peter Lippert S. J.

Der englische Schriftsteller Hilaire Belloc, dessen Name auch schon in Deutschland bekannt geworden ist, zusammen mit seinem Freund Chesterton, hat ein Buch über Oliver Cromwell¹ geschrieben, den berühmten und doch immer noch so rätselhaften englischen Diktator in der Zeit der Bürgerkriege. Das Buch offenbart einen starken Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit. Im Gegensatz zu der ausschweifenden Legendenbildung, die nach beiden Seiten, der Liebe wie des Hasses, um Cromwell geschehen ist, wird hier die Wirklichkeit geboten, soweit sie der historischen und psychologischen Methode zugänglich ist. Belloc bleibt in jeder Zeile dieses Buches der objektive Forscher und Erzähler und zwingt auch seine Leser, falls sie ihre gefühlsmäßige Einstellung zu beherrschen vermögen, zu gleicher Gerechtigkeit. Auch die literarische, ja künstlerische Höhe des Buches ist erwähnenswert; trotz der gewaltigen Fülle von Einzeluntersuchungen, auf denen es beruht, stößt ihm nirgends ein Versinken in unübersichtliche Teilfragen zu; es wird eine gewisse Weite der Überschau gewahrt, eine Aussicht auf das Allmenschliche offengehalten. Darum weckt das Buch Interesse nicht nur für das Wesen und Schicksal dieses einzelnen Mannes Cromwell, sondern für das Allmenschliche, das sich in ihm offenbart.

Am auffälligsten an der Gestalt Cromwells ist ihre Vieldeutigkeit, die ihn zu einer der umstrittensten Persönlichkeiten machte. „Von der Par-

¹ Oliver Cromwell. Ein Mann seiner Zeit. Von Hilaire Belloc. Deutsch von B. Deermann. 8° (343 S.) Einsiedeln 1936, Benziger & Co. Geb. Fr. 7.50, M 6.20.