

## Neue Katholizität?

### Zu Leopold Ziegler<sup>1</sup>

Von Erich Przywara S. J.

Das neue Buch „Überlieferung“<sup>2</sup> von Leopold Ziegler, der 1920 in seinem „Gestaltwandel der Götter“ die Umrisse von „Mysterien der Gottlosen“ entwarf, will die Kirche der Gegenwart zur Entscheidung über eine „neue Katholizität“ rufen: als zu der „höheren Anschauung“, „es sei (die)... dem Großteil der Menschheit zugewiesene Überlieferung grundsätzlich als ein Werk der (andern) Offenbarung zuzulassen, die christliche Offenbarung ergänzend und erweiternd, ohne ihr ernsthaft zu widersprechen, es wäre denn an der Oberfläche“; und also zu der „Aufgabe, die... geläufige Offenbarung des menschengewordenen Gottes mit jener tatsächlich (ökumenischen) Offenbarung der Völker und Heiden fortschreitend in Einklang zu bringen, und so den Riesenplan einer neuen Katholizität zu fassen, die den bisher allzu streng an Rom gefesselten Begriff des Katholischen (weltenweit) über sich hinaustreibt“ (439 f.). Zieglers Briefwechsel mit Hermann Fichter im „Hochland“ (August 1936, S. 459 ff.) verschärft dies noch, da er „die Gesamtmenschheit in einen Geschehenswirbel hineingerissen“ sieht, „der mit Geschichte nur wenig, desto mehr aber mit den äußersten und letzten Dingen, mit Apokalypse und Eschatologie gemein hat“: „als prallten zwei Weltalter mit der tödlichen Wucht zweier zusammenstoßenden Gestirne aufeinander“ und als sähe man schon „die geballte Wolke von Feuer, Blut und Asche sich langsam auf die Erde senken, die möglicherweise bis auf karge Völkertrümmer alles verzehren wird, was lebt“ (462). In dieser Lage tritt die Entscheidung über die obige „integrale Tradition“ (wie Ziegler im Anschluß an Guénon formuliert) an die Kirche heran mit der Drohung auf Tod und Leben: „Der Kirche Verheißungen sind unantastbar. Aber sie selber ist die Kirche (dieses Äons) und niemand weiß, ob sie auch die Kirche des nächsten Äons sein wird oder die Kirche aller Äonen. Niemand weiß, ob Gott nicht zu einer neuen Offenbarung ausholt wie zu einem fürchterlichen Streiche, niemand, ob er diese neue Offenbarung nicht schon inauguriert hat mit jenem beispiellosen Einbruch der menschheit-

<sup>1</sup> Zur Metaphysik des Tragischen, Leipzig 1902. — Das Grundproblem des nachkantischen Rationalismus mit besonderer Berücksichtigung Hegels, Leipzig 1905. — Der abendländische Rationalismus und der Eros, Jena 1905. — Das Weltbild Hartmanns, Leipzig 1910. — Florentinische Introdution, Leipzig 1912. — Der deutsche Mensch, Berlin 1915. — Volk, Staat und Persönlichkeit, Berlin 1917. — Gestaltwandel der Götter, Berlin 1920. — Der ewige Buddha, Darmstadt 1922. — Das heilige Reich der Deutschen I-II, Darmstadt 1925. — Meditation über Don Giovanni (1913), Berlin 1927. — Zwischen Mensch und Wirtschaft, Darmstadt 1927. — Magna Charta einer Schule, Darmstadt 1928. — Der europäische Geist, Darmstadt 1929. — Fünfundzwanzig Sätze vom Deutschen Staat, Darmstadt 1931. — Zwei Goethereden und ein Gespräch, Leipzig 1932.

<sup>2</sup> Überlieferung (558 S.), Leipzig 1936, Jakob Hegner, M 15.—. — Selbstdarstellung (Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen IV), Leipzig 1923.

lichen Gesamtüberlieferung, der sich heute ebenso unheimlich wie unaufhaltsam in unser aus allen Gleichgewichten gezerrtes Bewußtsein vollzieht“ (462).

Da aber Ziegler seine „Überlieferung“ ansieht als Einlösung „jenes Versprechens..., welches er mit dem Kapitel ‚Religion‘ in seiner ‚Magna Charta einer Schule‘ 1927, besonders aber mit seinen Vorträgen ‚Der Europäische Geist‘ 1928 stillschweigend gegeben hatte“ (Überlieferung 11), so wird man diese Sichtung zu der eben umzeichneten hinzunehmen müssen. Gemäß der „Magna Charta“ (1927) geht es darum, das Christentum als die „religiöse Gegebenheit des Abendlandes“ (102) nicht nur neuzugewinnen „oberhalb der christlichen Einzelbekenntnisse“ (103), sondern unterscheidend als „Religion der Immanenz“ (105), in der die „Transzendenz“ ebenso unmittelbar aus der „Immanenz herausbricht wie unmittelbar wieder in sie einmündet“ (101). Diese „echte und urwüchsige Gestalt des Christentums... würde sich anbahnen kraft einer symbolischen Exegese des Mythos und des Ritus, die uns hinter dem unaufhaltsam verkalkenden Historismus römischer, wittenbergischer, Zürcher und Genfer Vergangenheiten das primärsakrale Phänomen in seiner unsterblichen Jugendlichkeit wieder ahnen läßt, — und die uns... zugleich den tausendjährigen Gewissenskampf des homo religiosus europaeus zwischen Glauben und Wissen zu beendigen, weil zu überstufen gestattet“ (XXVII). Von hier aus sieht Ziegler zwar in seinem „Gestaltwandel der Götter“ „die radikale Verdiesseitigung der drei hauptsächlichen Mysterien Schuld — Sühne, Opfer — Wiedergeburt, Schöpfung — Erlösung... allzu unbedenklich angestrebt auf Unkosten der... Transzendenz, die mit der Immanenz und in ihr gesetzt ist“, betont aber anderseits in seinem späteren „Europäischen Geist“, daß „mich auch die... getadelte Annäherung an das Christentum noch auf der inneren Linie meines (Gestaltwandel der Götter) findet“ (3).

Demgemäß ist „die übliche Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Gottes zur Unerheblichkeit verblaßt“, da im „Mysterium“ der „Übergottheit“ „das heilige Gelände sämtlicher zeitlichen Religionen durchsonnt und lieblich hingebreitet“ liegt (4). Es geht um die „ersehnte sakrale Neuschöpfung“, die das Christentum „seit Jahrhunderten seinen Bekennern wie seinen Bekenntnissen gleichermaßen schuldet“ (4 f.). — Das ist in einer vordergründlichen Form der Typus eines „Protestanten von weitesten geistigen Horizonten“, der „sämtliche Dogmen, Riten und Sakramente der Mutterkirche in einem übertragenen Sinne als wahr und richtig anerkenne, weil er sie alle aus der Tiefenlage der Menschheit inspiriert weiß, — und trotzdem Protestant bis in die Knochen bleibe, weil er sein Ja und Nein von Fall zu Fall ausschließlich dem eigenen und nicht dem fremden Urteil irgend welcher Instanzen anheimstellt“ (103), und also katholisch ist in Bezug auf eine „katholische Vorstellungswelt“ (106), aber protestantisch durch seine „Einstellung“ zu ihr (103): „verwirft er dem Inhalte nach nichts von dem unendlichen Gesellschaftserbe unserer Gattung, so verwirft er der Form nach alles, was sich nicht vor den Akten subjektiver Affirmation oder Negation gültig ausweist“ (ebd.).

— Der tiefere Hintergrund dieses „ambivalenten Typus“ (103) aber ist die „Position einer metatheistischen Religiosität“ (121), wie sie im „buddhistischen System des Hinayanam“ als „atheistisch-metatheistischer Religion“ oder „götterlosen Religion höchsten Stiles“ ihren besten Ausdruck hat (146 f.), aber nur als „Gewissenssache einer winzigen Minderheit“ (122). Das Urreligiöse ist der „Trieb zur Selbstvergöttlichung“ (141), und „diese (Tendenz) aller Religion ... ist ewig, auch wenn der Gott, ihr jeweiliges Produkt, stets nur zeitlich sein sollte“ (145), so daß die Entwicklung der Religion ist „der Umweg zu seinem Selbst... über das Symbol des Gottes“ (146), indem „der geglaubte Gott“ die „Urformen der Religiosität... seiner Gemeinde paradigmatisch vortätigt und vorahnt“ (122).

In dieser Richtung fordert die heutige Stunde, „daß der europäische Mensch die bisher dem Gott übertragene sakrale Leistung spontan selber übernehme“ (121), indem er „das Mysterium des fleischgewordenen Gottes auf stets höher bewegter Ebene der Selbstverwirklichung an sich selbst wahr macht“ (124). So gewinnt die Periode der Entgöttlichung Europas vielmehr den Sinn einer höheren „Wiedervergöttlichung“ (118): wie „im Christentum ... der Gott für den Menschen (stirbt), um für den Menschen auch wieder aufzuerstehen“, so mußte „der Gott zeitweilig geradezu im Menschen ... sterben und verwesen ..., damit er später im Menschen ... umgeboren werden könne“ (140). Die „sakrale Neuschöpfung“ (4) liegt dann in einer Vereinigung von „primordialer und moderner Mentalität“ (112), indem die moderne „Welt an sich“ unmittelbar als „sakrale Welt“ gelebt wird: im „Vollzug einer sakralen Allvermählung, einer sakramentalen Weltverinnigung abseits vom Gott ... in spontanen Akten der Selbstvergöttlichung“ (148). „Einzig der homo magus, einzig der homo divinus ist der kosmologische Ort, wo das Ganze der Welt seines Dranges, seiner Strebung endgültig inne wird, sich in dem der Welt *δυνάμει* einwohnenden, *δυνάμει* ‚eingeborenen‘ Gott fortschreitend sich selbst zu übersteigern“ (Magna Charta 237). Die „beherrschende Lehre“ ist dementsprechend „eine ‚Anthropotopik‘“, die darauf zielt, „den Stellenwert der Spezies Mensch innerhalb des Weltgefüges festzusetzen und aus dieser Festsetzung die Summe der geschichtlichen und übergeschichtlichen Menschheitspflichten abzuleiten“ (Magna Charta XXV).

Aus diesen Zeichnungen wird deutlich, wie sehr das Schrifttum Zieglers von Anfang auf die „Neue Katholizität“ dieser „Anthropotopik“ hinielte, so viel man auch ihm wird glauben müssen, „welches Maß von unerbittlicher und schier grausamer Selbstentäußerung nötig war, um den Weg vom ‚Gestaltwandel der Götter‘ bis zur ‚Überlieferung‘ zurückzulegen“ (Hochland August 1936, S. 461). Das zeigt sich, wenn man das Schrifttum, das zum „Gestaltwandel der Götter“ hinführte, mit dem vergleicht, das zwischen „Gestaltwandel“ und der „Überlieferung“ liegt.

Das Schrifttum zum „Gestaltwandel“ hin (1905—1920) läßt wachsend aus dem Ich des Rationalismus das Ich der Mystik sich offenbaren: also zur Grundthese des „Gestaltwandel“ hin, die die „Mysterien der Gottlosen“ als das Ziel der Entwicklung der Religion stellt: von „den Götter-

lehren, die nichts anderes sein konnten als vorbereitende Staffeln zu einer streng wissenschaftlichen Wirklichkeitserforschung“, zum „Mythos atheos“ (487), „nicht länger mehr leibeszerbrechlicher, weltverlorener, schicksal-unterworfener, wechselbetörter, augenblickbefangener Mensch zu sein, sondern Gottes Kind, Sohn, Freund, Bruder, ja Gott in Person selbst zu sein“ (4917), „der das Selbst zur Welt und die Welt zum Selbst erlöste“ (554). Die Doktorarbeit über „Das Grundproblem des nachkantischen Rationalismus (1905) und ihre Erweiterung im „Abendländischen Rationalismus und der Eros“ (1905) läßt diese Grundidee unmittelbar im Grundproblem des Rationalismus entspringen: „hinter dem entlegenen System kühler Verstandesarbeit... die beharrliche Sehnsucht eines ewig, weil religiös Menschlichen“ (Abendl. VII), in der „Verwandtschaft des Rationalismus mit der Mystik“, die so groß ist, daß es „sehr schwer zu sagen (ist), wer Mystiker, wer Rationalist ist“ (ebd. 70), ja mit dem Sinn (der bereits die „Neue Katholizität“ der „Überlieferung“ berührt), „im Eros“ als dem „rationalistischen Eros“ (Grundproblem 62) dieses mystischen Rationalismus und rationalistische Mystik „die Einheit des abendländischen und des orientalischen Rationalismus“ zu gewinnen (Abendl. 70). Das Ringen dieser Philosophie als „Geschichte des Ich“ (Grundproblem 46) ist „die geistige Handlung echter Mystik“ (ebd. 32): „das Weltgeheimnis der Metaphysik im Innern ihrer Menschlichkeit suchend“ (ebd. 33 f.). Es ist in der Spannweite zwischen Plotin und Hegel, mit der „tausendjährigen Nacht“ zwischen Plotin und Descartes (Abendl. 72), die Durchführung des „Prinzip des Protestantismus“: „Gott vor die Schranken des Bewußtseins zu fordern“ (Grundproblem 125, Abendl. 213). „Der Wille des Sokrates ist der Wille Hegels, nur... mystischer und religiöser gefaßt...: aufzufinden und zu besitzen einen Weltgeist letzter Gemeinsamkeit, ... ein zusammenfassendes, hervorbringendes und gesetzgebendes Leben, ... ein höchstes Evangelium der erkannten Wahrheit“ (Abendl. 235). Dieser Wille ist für Ziegler die Überwindung der Mystik der „Erlöschung“ Schopenhauers und Ed. von Hartmanns, der seine eigenen Anfänge noch gehuldigt hatten („Metaphysik des Tragischen“ 1902). „Nicht auf Lust und Leid“, formuliert er abrechnend im „Weltbild Ed. v. Hartmanns“ (1910), „Optimismus und Pessimismus, Weltfreude oder Welthaß kommt es an. Sondern auf die Steigerung der inneren Kräfte physischer und geistiger Beschaffenheit, die Gegebenheiten des Schicksales zu fühlen, zu erleben, zu ermessen, uns gegen sie und über sie hinaus zu behaupten, durchzusetzen — endlich Ich zu bleiben, Ich zu werden und sich selbst zu besitzen“ (137).

Als Weg da hinein erscheint in der „Florentinischen Introduction“ (1912) einmal die Kunst: als „Magie einer Einheit von Tun und Getanem, von Tätigkeit und Produkt, von Funktion und Inhalt“ (185). Die „Meditation über den Don Giovanni“ (1913, als Buch 1927) erweitert es zur Sicht der Befruchtung durch die Frau: „die Frau finden, die eine und nämliche in allen und über allen, die ihm das seligmachende Charisma der inneren Empfängnis, der Schwängerung, der Mutterschaft spendet, dessen just der Mann in seiner extremsten Verkörperung am meisten bedürftig ist, — im übertragenen Begriff also jenen Fruchtbarkeitszauber, der den

hoffnungslos in sich Zerwühlten mit der Kraft der Wandlung segnet und auch in ihm die Wasser des Lebens zum Quellen bringt“ (14). So gebiert sich im „Deutschen Menschen“ (1915) die Ausdrücklichkeit eines „Ausgleich polarischer Spannungsgegensätze“: „das Leben so weit über seine biologischen Bedingungen und Gebundenheiten zu erweitern, daß es sich an seinem Widerspiel zu bereichern und zu sättigen vermag“ (156). „Denn alle maximalen Zustände in der Welt beruhen auf... dem Ausgleich äußerster Spannungsunterschiede, negativer und positiver Polaritäten, auf der Verknüpfung und Vereinheitlichung von Kontrastwerten“ (155). Diesem Formalen gibt dann das Buch „Volk, Staat und Persönlichkeit“ (1917) eine erste Inhaltlichkeit: „die Tatsache unseres geschichtlich hellenisierten Christentums so lange um und um zu wandeln, bis wir eines Tages unter den Tagen aus ihr die schönere Tatsache eines verchristlichten Hellenentums geformt haben werden“ (231). Denn „die wilde Männlichkeit, die unbiegsame Strenge, die gebieterische Entschiedenheit, die genialische Einfalt, die unbedingte Willensmacht des Glaubens“ steht „in Nachbarschaft des homerischen Griechen“ als zu der „Gläubigkeit, seelenstark und gemütskräftig genug, um die unendlichen Gegebenheiten des Lebens in die lucide Sphäre einer göttlichen Überglänztheit wieder einzutauchen und den Zustand einer beinahe vollkommenen Weltheiligung wieder aufzurichten“ (230). Mystischer Rationalismus oder rationalistische Mystik erscheinen also, unmittelbar an der Schwelle des „Gestaltwandel der Götter“ (1920), als die Weise, „gründlich müde... aller Götter“ (236), alle „Lehre von Gott... selbst unter dem Vorwand des Glaubens“ aufzugeben, um „Gott nur in der Erscheinungsweise der geglaubten Gegenständlichkeit, nicht von dieser abgelöst und nicht von ihr ablösbar“ zu finden, „beliebige Gegebenheiten des Bewußtseins von wissenschaftlicher oder außerwissenschaftlicher Beschaffenheit derart seelisch zu verarbeiten, daß sich in ihnen Gott vermittelt und vergegenwärtigt“ (231). „Durch Gott finden wir uns zum Glauben, aber durch den Glauben nicht zu Gott“ (232), und so „trachten (wir) nur inmitten einer von Gott gespendeten Wirklichkeit unserer armen Menscheneinsamkeit begnadete Überwinder zu werden“ (237). —

Gipfelt so das Schrifttum vor dem „Gestaltwandel der Götter“ in die schärfste Sprache eines „Mythos atheos“, so enthüllt sich im Schrifttum, das an den „Gestaltwandel“ sich anschließt und zur „Überlieferung“ hinzielt, das Besondere des „Mythos atheos“, d. h. seine sakralen Züge. Der „Ewige Buddha“ (1922) zeigt die „Mysterien der Gottlosen“ zugleich als „letztes Christentum“, als reinste Blüte Asiens und als Einheit des religiösen Europa und des religiösen Asien. „Gottlosigkeit, Gottledigkeit, Gottentbehrlichkeit ist sozusagen auf der linearen Verlängerung des Protestantismus gelegen“ (98), insofern „die Ursprünge des Christentums... unleugbar protestantischer Beschaffenheit sind“ (60), wonach die religiöse Tat der Welt- und Seelenrettung dem Menschen selbst, dem diesseitigen in Zeit und Raum, obliege“ (58). Denn die Menschwerdung ist „von allen Götterstürzern der Jahrtausende der weithin schmetterndste und abgründigste“, weil „dieser ‚vom heiligen Geist aus der Jungfrau Maria fleisch-

gewordene' Gott und Nicht-mehr-Gott menschlich aus der Sphäre seiner Gottheit herausgetreten, nun auch den... bisherigen Schöpfer- und Herschergott schlechthin aus dem Bewußtseinsraum eines gleichsam neu belichteten Menschheitsgewissens unwiderstehlich verdrängte" (61). Eben das aber gelangt dann im Buddho zur reinen Erscheinung: „in einem erschreckenden strengen Wortsinn war der Gott Mensch geworden: im vierten Weltalter erlöst der Mensch sich selber, indessen Gott von ferne zusieht, vielleicht nicht ohne eine Regung von Ergriffenheit in die Erinnerung ans dritte Weltalter brütend verloren, da er einst Gott und Mensch zumal war" (113). Diese Selbsterlösung begegnet sich dann endlich „auf der Ost-West-Brücke“ mit der europäischen „dionysischen“ Selbsterlösung (als der reinen Folgerichtigkeit des protestantischen „einsamen Selbst“): „nur ein einziger kurzer Schritt noch, und der dionysische Europäer erschaut das Wunder aller Wunder, wie nämlich Europas Gott Dionysos dem indischen Buddho auf der Ost-West-Brücke begegnet und magisch mitten durch ihn hindurchschreitet“ (422). „Denn es kommt ja der Gott Dionysos von dieser Welt geradewegs her, die er als Schaffender in ein säliges Spiel zu wandeln lehrt: und es kehrt ja der Buddho als ‚Strahlender Mönch‘ zu dieser Welt geradewegs zurück, nachdem er sich durch keine niederzerrende Fessel mehr an sie gefesselt weiß“ (422). So finden sich christliches Europa und buddhistisches Asien in die eine „Anschauung einer übermenschlich-übergöttlichen Welt-Gerechtigkeit, Welt-Vernünftigkeit, Welt-Vollkommenheit, Welt-Folgerichtigkeit“ (187).

Diese „sakrale Weltigkeit“ steht im Mittelpunkt des „Heiligen Reich der Deutschen“ (1925). Sie tauft sich einmal auf den Namen der „Dämonie des Werdenden und niemals Seienden“ (I 31) und darum des „Wandern“ als „Sinn des Lebens“ (I 300 f.) und darum zuletzt der „mythologischen Apotheosis der Untreue“ (I 307). „So ... muß der Deutsche in den seltenen Augenblicken der Herzenseinkehr und der Seelenbeichte sich gestehen, daß er treulos ist von Beschaffenheit und Geburt, Anlage und Neigung, Bedürfnis und Bestimmung“, weil „dies streng mit seiner Dämonie des Werdens, Dämonie des Wanderns zusammen(hängt), die jeder Bindung widerstrebt. Der Werdende als solcher ist nicht; der stets und immer nur Werdende ist nie“ (I 306). So ist es „die tragische Paradoxie des Lebens... daß niemand weiß, wer er im nächsten Augenblick sein wird“ (I 313). So ist darum „tiefes Durchtränktsein von der Unberechenbarkeit, Undurchdringlichkeit, Unergründlichkeit des Geschehens... das Vermächtnis der nordischen Religiosität“ (I 317). Dann aber kann der Mensch als „Mitte zwischen Vergänglichkeit und Dauer, zwischen Leben und Ewigkeit, zwischen Geschehensablauf und Seinsbeständigkeit“ (I 461) und zuletzt „zwischen Gott und Dämon“ (I 470), kann dieser Mensch nur Mitte sein im Sinne der „Polarität“ als „eigentlicher Mitte“, d. h. in einer „Spannung dynamischer Art“ (II 9), indem „die Idee der Totalität ... den forschenden Geist von Widerspruch zu Widerspruch“ treibt (II 47) ohne ein „zu ertastendes Jenseits“ (II 19), — und darum zwischen Geheimnis und Geheimnis: „von Geheimnis umflutet liegt sein irdischer oder vielleicht auch unirdischer Beginn, von Geheimnis umdunkelt liegt sein

irdisch-überirdischer Ausgang, und nur der schmale Ausschnitt des Menschheitlichen liegt vor ihm in einigem Licht gebadet“ (I 464). Damit tritt ein „selbsterschaffenes, selbstschöpferisches All, welches Göttliches und Widergöttliches zumal in unendlicher Abstufung umfängt und, in unendlichem Fortgang eins dem andern, eins mit dem andern immer wieder überwindend sich eben dadurch mit immer reiferem, immer reicherm Gehalt füllt“, — tritt diese Gott-Welt gegen die „gottgeschaffene Welt des Juden-Christentums“ (II 121 f.). „Das Kreuz des Sonnengottes“ ist das Zeichen dieser Gott-Welt: „einmal in absehbarer Frist ... wird dieses Kreuz der Welt, wird dieser Baum der Welt in frischer Blüte stehen, einmal der schnöd gehenkte und gepfälte Gott von seinem Marterstamm steigen. Als Kranz und Krone einer ‚dritten Weihe‘, annoch ungefeiert, wird er mit einem Reis die Stirne eines Weibes liebevoll umwinden, welches seither in stummer Trauer an des unfruchtbaren Holzes Fuß und Wurzel kauerte, — heißt du Maria oder Chawwa, Eva? bist du Gottes Mutter oder die summa mater aller Menschen, aller Wesen? Von da ab werden Erde und Himmel einander wieder nahe sein“ (II 418 f.).

Dieses Ideal sieht „Zwischen Mensch und Wirtschaft“ (1927) in dem Ausmaß sich verwirklichen, als der „furor protestanticus“, der alle „Ganzheit“ zur „Autonomie und Autarkie“ der Einzelgebiete zerbrochen hat, in eine neue Ganzheit untergeht (21 219 265 ff.), in der die Allmacht der Technik überwunden wird durch einen „lebendigen Anschluß an das archaische System sakral-kultischer Reagenzformen der Urzeit“ (342). Denn „nicht die schlichte Gegebenheit des Lebens protestiert ... gegen die Technik als solche, vielmehr es protestiert das Leben in seiner Eigenschaft als potentielle Magie gegen eine Technik, die dieser so äußersten Veredelung widerstreitet“ (371). So kommt es darauf an, daß die „Welt des Technikers“ der „Welt des Magiers“ dienstbar werde (ebd.), — hinein in „eine kosmologische Aufgabe von kaum faßlicher Größe“ (378), durch den Verkehr mit den Gestirnen: „der Tag, der unser einsames Gestirn verbindet und uns solchermaßen den Himmel wirklich aufschließt, wird kommen“ (379). Es setzt Zieglers Programm einer „sakralen Neuschöpfung“ ein (Europ. Geist 4). Die „Magna Charta“ (1928) nennt sie auf den Namen der „Anthropotopik“ (XXV) „in der abgründigen Symbolik des Kreuzes“ (XXVI), zu einer „dritten Phase des Christentums“ hin, „kraft einer symbolischen Exegese des Mythos und des Ritus ... primär sakrale Phänomen“ wiederherzustellen und so, „den tausendjährigen Gewissenskampf des homo religiosus europaeus zwischen Glauben und Wissen zu beendigen, weil zu überstufen“ (XXVI f.). Es ist bereits, bis aufs Wort, die Sprache der Überlieferung“ (II 170 342 ff. 445 ff. 501—520 530 f.): das „Kreuz“ als „Sinnbild des Lebens, da der „wirkliche Christ ... genau an dem Punkte (lebt), wo sich die beiden Achsen alles Seins, die Achse des Gottes und die Achse der Welt, durchkreuzen und überschneiden“: „wie der hier gemartete Gott, um Mensch zu werden, erst seine Gottheit opfern mußte, jedoch um wieder Gott zu sein, den Tod des Fleisches zu erleiden hatte, so will es unser irdisch Los, daß wir als Bürger des Menschenreiches dem Gotte uns versagen,

als Kind des Gottesreiches aber den Menschen untreu werden müssen“, in der „Passion ... zwischen Himmel und Erde daheim“ (124 f.).

Die „religiös vollzogene Rücknahme der Weltachse (dieses Kreuzes) aus der Transzendenz in die Immanenz“ (319) ist die Aufgabe der „sakralen Neuschöpfung“. So müssen Staat und Recht aus der „sakralen Depontenzierung“ (Europ. Geist 19 f.) erneuert werden in ihr immanentes „Totem, Manu, Tabu, Sanktum“ (Magna Charta 268; Europ. Geist 19 f.). So zeichnen die „Fünfundzwanzig Sätze vom Deutschen Staat“ (1931) das Volk als „kosmische Ausgeburt und Lebensganzheit, und so geradezu eine Gottesschöpfung, ja eine Gottesoffenbarung“ (33) und als den eigentlichen Ort der Gott-Geschöpf-Einheit: „das Volk — säender Wind, ernstender Sturm, blutender Mutterleib, in der Tiefe rätselhaft verschwistert mit Krieg und Tod, Liebe und Haß. Das Volk — Krankheit und Heilung, Fieber und Arzt zumal, Not und Notwende, Leere und Fülle, Erinnern und Vergessen zumal“ (45). So umreißen die „Zwei Goethereden“ (1932) entsprechend das „Ja zur Welt“ als heidnischen oder christlichen Gehorsam ... gegen das Kreuz“ (53), da der Gehorsam des „Ja zur Welt“ zum Streit der äußersten Gegensätze führt und so in die Überantwortung an die „Mächte“: „je standhafter beide ... an ihrem jeweiligen Platz um die Erfüllung ihres Wesensgesetzes ringen, desto unheimlicher wird die Entfremdung zwischen ihnen wachsen, denn wer sich eisern bindet an sein monadisches Gesetz, gehört nicht mehr sich selbst, nicht seinen Mitmenschen und nicht einmal mehr seinen Mitgeschöpfen, — er gehört den „Mächten“ (85). „Dieses Kreuz haben sie auf ihrer schwerlichen Wanderschaft tapfer und unbeirrt bis an die Schwelle von Gogotha“ zu schleppen, „wo nunmehr auch das kosmische Mysterium ... endet und das eschatologische Mysterium Gottes beginnt“ (53).

So präludiert das Verhältnis zwischen diesen beiden Perioden Zieglers dem zentralen Verhältnis zwischen dem „Gestaltwandel der Götter“ (1920) und der „Überlieferung“ (1936). Auf der einen Seite scheinen beide Werke sich wirklich zu einander zu verhalten wie konsequenter Atheismus und konsequentes Christentum. Der „Gestaltwandel“ fordert kraft einer heutigen „strikt atheistischen Fassung und Verfassung“ (484) das „Mysterium der Tat“ als „religiöse Leistung gottloser Religiosität ...“, die der fromme Mensch der neuen Zeit feierlich wieder auf sich nimmt, nachdem er sich einst Gott oder Göttern als den Vollstreckern eigenen Wünschens, eigenen Wollens freigebig unterstellt hat“ (513 f.): „die eigene Vergottung, Vergötterung, Vergöttlichung mit allen Kräften über jede Kraft hinaus zu betreiben“ (491); „die Unbedingtheit, Unbeirrtheit, Unerschütterlichkeit des Willens, die Wirklichkeit der Dinge, wie sie gerade sind ...“, durch das Ja göttlicher Stärke zu bekräftigen“ (549): „die Götter sind tot, Gott selbst ist tot. So leben denn die Götter, die Mensch-gebildeten; so lebe denn Gott, der Mensch-Gebildete, der Mensch-Gott!“ (508). Umgekehrt steht für die „Überlieferung“ im Mittelpunkt die „Doxa“ als „heilige Lehre“ und „Herrlichkeit“ von „Gottes unmittelbarer Gegenwart einschließlich der charismatischen und pneumatischen Kräfte, die von

dieser seiner Gegenwart ausstrahlen“ (334). Im „Gestaltwandel“ vollzieht sich darum alles zwischen Selbst und Welt, da das „Ja-Selbst“ zum „Welt-Selbst“ wird und die „Ja-Welt“ zur „Selbst-Welt“ (551): „Du Mein Ich-Selbst, Es Mein Ich-Selbst, All-Alles Mein Ich-Selbst“ (554). Der Mittelpunkt der „Überlieferung“ hingegen ist Gottes „absolute Ichbinheit“ (269) und „unsere unveräußerliche Teilhabe (analogia entis)“ an „dieser Mitte von Gottes unbedingter Ichbinheit“ (275). — Entsprechend befaßt sich die Religion des „Gestaltwandel“ in die Begegnung im Kreis zwischen der homerischen „Weltheiligkeit“ ohne „Sehnsucht nach Überschreitungen des Lebens“ (18) als der Religion „des wahren ‚Ersten Menschen‘, des epischen Griechen“ (557) und dem „Ideal eines menschlich übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens“ (561), der „religio religionum ohne Gott und ohne Götter“ (556), als der einzig möglichen Religion des heutigen „Letzten Menschen“: „die Sonne Homers, die drei Jahrtausende so schmerzlich entbehrte ... leuchtet wieder“ (558). Die Religion der „Überlieferung“ hingegen sieht den Kreis-Schluß der Geschichte zwischen „der Gestalt des Ersten und des Letzten Adam“ (527): in der „Wesensselbigkeit Adams mit Christus“ (425), im Aug in Aug zwischen Sündenfall und Erlösung am Kreuz: „es entscheidet der Ewige Mensch in Gestalt des Ersten Adam auch über seinen eigenen Fall und Sturz in die Sünde, in Gestalt des Letzten Adam über seine eigene Umkehr und Erlösung“ (526), am Kreuz, „daran er sich seiner Göttlichkeit entkleidet und seine Göttlichkeit von neuem anzieht“ (531).

Aber diese scheinbar höchste Entgegensetzung bindet in denselben Punkten sich wieder zueinander. Das gründet am greifbarsten darin, daß „Gestaltwandel“ wie „Überlieferung“ den Begriff einer „Ursache“ und damit die Distanz zwischen Ursache und Wirkung heftig bekämpfen: der „Gestaltwandel“ zu Gunsten einer immanenten dynamischen Selbst-Transzendenz des Lebens, der „stärksten und mütterlichsten Tendenz des Lebens zur eigenen Selbstüberschreitung“ (317 331 427) im „Gestaltwandel des Einen Lebewesens, Lebewebens ‚Welt‘“ (411); — die Überlieferung“ zu Gunsten der „irdisch-himmlichen Entsprechungen“ des „mythischen Denkens“ an Stelle aller „ursächlichen Verknüpfungen“ (428). So erscheint folgerichtig im „Gestaltwandel“ wie in der Überlieferung“ Gott als Welt: im „Gestaltwandel“ als Göttlichkeit des „Hinein gewachsen“ des „Ja-Selbst“ „in die Unendlichkeit der Schöpfung, seiner Schöpfung“ und des „Innig eingebettet“ der „Ja-Welt“ „in die Unendlichkeit des Ja-Selbstes“, Göttlichkeit des „Welt-Selbst“ und der „Selbst-Welt“ (551); — in der „Überlieferung“ die „Allgegenwart eines Gottes ...“, der in der Hauptsache der Inbegriff der kosmologischen Zugehörigkeiten ist und mit deren unmittelbarer Veranschaulichung denn auch steht und fällt“ (246). So befaßt sich folgerichtiger die Religion des „Gestaltwandel“ wie der „Überlieferung“ in die Göttlichkeit des Menschen: im „Gestaltwandel“ in die „magische Religiosität“ (497) des „Willens zur Vergottung“ (507) im „menschlichen Schöpfer selbst, dem völlig ohnmächtigen“, dem eben darum „die Schöpfung der Welt ... zur unsterblichen Ehre“ gereicht (548), weil „eine gottlos-unsälige Welt harrt mensch-

heitlicher Selbstvergottung, um durch sie sällig zu werden“ (559); — in der „Überlieferung“ die Einheit von „Evangelium“ und „Gnosis“ (426 f.) der „unverbrüchlichen Identität ... des Ewigen Menschen mit sich selbst in der Gestalt des Ersten und des Letzten Adam“ (527), indem so gerade „die meßbare Welt oder ... ‚der ewige Mensch von außen‘“ als „Versichtbarung“ des „ewigen Menschen von innen“ erscheint (525) und „der kleine Mensch der Erde und der große Mensch des Himmels das Band ihrer wechselseitigen Entsprechungen stets enger und inniger schlingen“ (220).

So gewinnt es den Anschein, als verhielten „Gestaltwandel“ und „Überlieferung“ sich zueinander wie Pantheismus und Theopanismus, Religion eines „All als Gott“ und eines „Gott als All“, — und dies Aug in Aug zur Entsprechung zwischen dem „Theos Akosmos der Reformatoren“ als dem „Gott ohne Welt, dem ‚weltfremden‘ Gott“ und dem „Kosmos Atheos“ der Wissenschaften als der „Welt ohne Gott, einer gottfremden Welt“, wie Ziegler selber in der „Überlieferung“ sein Aug in Aug sieht (477). Aber auch dies enthüllt sich zuletzt als tiefer bedingt durch ein je anderes wissenschaftliches Weltbild. Im „Gestaltwandel“ ist es die Religiosität eines „Mythos der Wissenschaften“ (466) im Zeichen der „Organik“ als der „Wissenschaft vom Gestaltwandel des Einen Lebewesens, Lebewebens ‚Welt‘“ (411). Wie nach dieser Organik „das Leben sozusagen als nach einem ewigen und unstillbaren plus ultra vorwärts treibt und stößt und wuchert“ (425), so ist das Innerste dieser „Spiraltendenz“ (424) „die eigene Vergottung ... mit allen Kräften über jede Kraft hinaus“ (491) im „Ja göttlicher Stärke“ zur „Wirklichkeit der Dinge, wie sie gerade sind“ (549). Es ist dynamischer Pantheismus als Funktion eines dynamischen Vitalismus. — In der „Überlieferung“ hingegen tritt die „Organik“ ihren Platz ab an die neue Kosmologie des „Relativitäts- und Indeterminationsprinzips“ (501) einer „endlich-unbegrenzten Welt“ (490) im „geometrischen Schema des Achsenkreuzes“ (522). Das Göttliche erscheint dann als das „mythische Welthintergrundsgesicht“ (248) dieses „Achsenkreuzes“: „wo sich die Unendlichkeit der Vor- und Nicht-Welt, Noch-Nicht-Welt zur endlichen Welt verfestigt und zusammenfaltet ... , wo die unvordenkliche Nicht-Welt ... in eine vierfaltige Raumzeitstetigkeit überhaupt erst auseinandergezogen, zerdehnt und ausgebreitet, im buchstabengetreuen Sprachverstande ‚gekreuzigt‘ wird“ (509). So ist dann das Göttliche zu deuten als die „Weltelternhochzeit“ von „Vater Zeit und Mutter Raum“ als „Vater Himmel und ... Mutter Erde“ und tiefer als Zueinander zwischen dem „Vater“ als der Ersten „Hypostase“ und der Selbigkeit von „Geist-braus“ und Maria, der „Großen Mutter“, als der Zweiten „Hypostase“ (376 ff.). Wie im Schema des Achsenkreises aber „es überall die Freiheit ist, welche in der meßbaren Welt ... den Wirkungseinheiten ihren Ort zuweist“ (525), so entspringt „am Kreuz ... gleichewig mit dem Weltelternpaare ... dem unvordenklich-vorgegensätzlichen Bereich der Gottheit der Ewige Mensch und Eingeborene Sohn, die dritte Hypostase, dritte Person“, zunächst als „schwebende Mitte“ in einem „Urstand“ „gefesselter Gegensätzlichkeit“ (bis zur „Unaufgespalten-

heit“ von Gut und Böse, und bis zur „Doppelgeschlechtlichkeit“ (527), dann im „Sündenfall“ zum Zusammenstoß der „unendlichen Möglichkeiten des Seins in der angstvollen Enge der endlich-meßbaren Raumzeitlichkeit“ (528), dann in der Erlösung zum „Zurückfinden“ aus „seiner Selbstentfremdung“ und zum „Emporsteigen“ „von der Zeitlichkeit und Geschichte ... zu seliglichten Ewigkeiten“ (529). Es ist mithin dynamischer Theopanismus als Funktion eines dynamischen Mechanismus.

Der Weg Zieglers zwischen „Gestaltwandel“ und „Überlieferung“ ist also nichts anderes als ein Weg von einem „Mythos der Wissenschaften“ zu einem andern. Die dynamische „Organik“ des „Gestaltenwandel“ hat die statische Mechanik, ihren Gegenpol (Gestaltwandel 298—411), überwunden in eine dynamische Mechanik und hierin die „Entgöttlichung der Welt (ebd. 474) in die „Weltheiligkeit“ (ebd. 575): von einem von unten nach oben (als „Mysterium der Tat“: Gestaltwandel 513) aufsteigenden Mythos zu einem von oben nach unten (als „irdische Geschichte des Ewigen Menschen“: Überlieferung 336) absteigenden Mythos. Aber da auch im zweiten Fall Gott nichts anderes ist als das „mythische Welthintergrundsgesicht“ (Überlieferung 248), so ist es in beiden Fällen „Mythos atheos“: im ersten Fall im Anstieg von „atheos“ zu „mythos“ (als Vergöttlichung der Welt, im zweiten Fall im Abstieg von „mythos“ zu „atheos“ (als Verweltlichung Gottes).

In seiner „Selbstdarstellung“ (1923) schreibt Ziegler über sein erstes Buch, die „Metaphysik des Tragischen“ (1902): „in einem gewissen Sinne schreibt man ja immer nur sein erstes Buch. Man kann es, man soll es auf vielfach aufgehöhter Ebene der Ich- und Welt-Stufung immer und immer wieder schreiben, aber man kann es so wenig anders schreiben als sein einmal angetretenes Leben anders leben“ (10). So kommt von der Art, wie dieses erste Buch sich zum Ablauf der Entwicklung Zieglers, gemäß seiner „Selbstdarstellung“, verhält, das eigentlich letzte Licht. Folgerichtig zur „signatura crucis“ wird in diesem ersten Buch das tragische Problem nicht nur als „metaphysische Prinzipienfrage“ genommen, sondern als Frage „religiöser Tragik“, die der „letzte Funke der Mythe von der Kosmotragödie unserer Vorväter“ (92) ist: des Germanischen als einer „Religion der Tragik“ (VII), die „an keine metaphysische Lust, wohl aber an ein göttliches Leiden“ glaubt (86), die keine „Erlösung von der Sünde“ kennt (80), aber „die Erlösung Gottes“ als „Mission des Menschen“ (81). Die Welt ist nicht ein rationales „Aufsteigen“, sondern eine je neue „reductio ad absurdum“ der „konstanten Revolution“ des „ungeheuren Krieg aller gegen alle“ (13 f.). Das ist aber in der Tiefe die „Schuld des blinden Urwillens, jener ‚stillen Wüste‘, die ein Wollen ohne Inhalt und ohne Grenzen, ein schlechthin absolutes Wollen bedeutete“ (56), und „dieser unselige Urwille ist der Christus, der in jedem Menschen gekreuzigt wird“ (57), so daß die „sittliche Erhabenheit des tragischen Weltüberwinders ... nicht sein Verdienst (ist), sondern die notwendige Folge seiner tragischen Natur, d.h. seines immanenten Schicksals“ (62), und also umgekehrt alles Tun des Menschen, und also auch seine Erlösung

Gottes, „der Gnade ihre Existenz“ verdankt (62). Diese Gedanken sieht Ziegler in der „Selbstdarstellung“ als ein Tasten „nach dem tragischen Urphänomen der Welt, welches ich seither mit wachsender Klarheit als das religiöse Urphänomen der Welt zu erkennen glaube“ (11). So stößt er „auf den christlich geschürzten Knoten der Welt“, aber als „instinktiv Heidenchrist, nicht Judenchrist“, weil „meine Christlichkeit ... nicht bei den Juden, sondern bei den Griechen“ einsetzt (12), — im Zeichen des „Einbruch der Dämonie, Anbruch der Dämonie“, darin „Wagner, der Musiker und Prophet, Nietzsche, der Prophet und Philosoph, Bachofen, der Philologe und Mythograph ... Faustens Gang zu den Müttern und ihrer abgründlichen Herrlichkeit anzutreten wagten“ (36).

Hieraus wird der „Theos Atheos“ (49) geboren, als der Gott der „Docta ignorantia“ des Nikolaus von Cues (das „Nicht anders“), der Gott der „negativen Theologie“, der durch den europäischen Atheismus hindurch erst seine Erfüllung findet (47 ff.): „was wir unter Krämpfen und Zuckungen erleben, ist die Geburt Gottes; wo aber Gott geboren ist, ist er zuvor gestorben“ (45). Der Gott des „blinden Urwillens“, als der „stillen Wüste“, weil „ohne Inhalt und ohne Grenzen“, wie das Erst-Buch Zieglers zeichnete (56), klärt sich so, über die Liquidierung des Unbewußten Ed. v. Hartmanns („Das Weltbild Hartmanns“, 1910), zu Gott dem „Niemals-und-Nirgends-Wirklichen“, der eben so „überwirklicher Schnitt- und Richtpunkt aller vereinzelter Kraft- und Lebenslinien“ wird, als „Vision einer universen, einer totalen Verwirklichungsabsicht“ und „utopisches Wunschziel einer menschheitlichen Verantwortung“, „die ungeheuerliche Last für Gottes Verwirklichung auf Erden ... sich auf die schwachen Schultern zu burden“ (53). Vom Erst-Buch Zieglers an ist alles ausgerichtet auf den Gott des „Diesseit-Jenseit aller Differenzen und so auch aller Konkordanzen“ (47), wie er in der Tat dann zuletzt der „neuen Katholizität“ der „Überlieferung“ entspricht (439 f.): „die Zeit wird reifen, wo die Götter aller Mythen und Dogmen, aller Systeme und Religionen gleich annehmbar und gleich verwerflich erscheinen werden: gleich verwerflich, weil sie alle auf die Ebene der Wirklichkeit, des Lebens, der Gestalt projiziert zeigen, was ob dieser Ebene ewig im Unerreichbaren schweben bleibt und schweben bleiben soll, — gleich annehmbar, weil sie nunmehr als solche Projektionen durchschaut sind und damit eine Brauchbarkeit gewannen, die ihnen niemand bestreiten darf, nämlich eingeständenes Sinn-Bild dessen zu sein, das Sinn und Bild gleicherweise übersteigt“ (49). Dieser Gott erscheint im Erst-Buch noch in der Verhüllung des „unbekannten Willens“ Ed. v. Hartmanns und darum nicht im Zeichen der „Verjüngung“, in dem das spätere „Weltbild Hartmanns“ (1910) die Absage vollzieht: „er (Hartmann) kann am Sehnen einer Zeit nicht mehr teilnehmen, das späterer Verjüngung vorausfliegt“ (184). Im Weg zum „Gestaltwandel der Götter“ (1920) und zur „Überlieferung“ (1936) wird diese Verhüllung abgeworfen, und der Gott des „Ort ..., wo jede Spannung des Dies-und-Anders erloschen ist“ (Selbstdarstellung 48) enthüllt sich als die „idée-force“ (52) des „eingestaltigen Mysterium der Selbst- und Weltvergötterung“ (54), „die Welt mit all

ihrer unausdenklichen Abgründigkeit zu heiligen“ (43): „die Stelle, wo die Vorstellung Gott unerachtet ihrer negativen Beschaffenheit ohne Abzug eingelöst und ohne Rest ‚erfüllt‘ wird, das ist das Leben selbst“ (50). Das ist „unsere Aufgabe, die wir das Erbe des Christentums zu verwalten haben ohne noch länger Christen zu sein“ (49).

Damit aber wird deutlich, was eigentlich diese „Vision“ des „Theos Atheos“ offenbart: die gottschöpferische Göttlichkeit des Menschen. Im Eingang des Schrifttums Zieglers steht sie da im „tragischen Menschen“: „der Versuch des Einzelnen zu maximaler Selbstbehauptung durch maximale Selbststeigerung und so in letzter, kaum zu erahnender Konsequenz zugleich der Versuch seiner Selbstaufhebung und Selbstvernichtung“ (Selbstdarstellung 11). Zwischen dem „Gestaltenwandel der Götter“ und der „Überlieferung“ ist es der „homo magus“ als „der kosmologische Ort, wo das Ganze der Welt seines Dranges, seiner Strebung endgültig inne wird“ (Magna Charta 1928, S. 237). In der „Überlieferung“ endlich geht der „homo magus“ und „gleichzeitig homo divinus“ des „Buch des Ritus“ (170) über in „die unverbrüchliche Identität ... des Ewigen Menschen mit sich in der Gestalt des Ersten und des Letzten Adam“ des „Buches der Doxa“ (527): „es entscheidet der Ewige Mensch in Gestalt des Ersten Adam auch über seinen eigenen Fall und Sturz in die Sünde, in Gestalt des Letzten Adam über seine eigene Umkehr und Erlösung“ (526). Dieser „Mensch“ aber ist der „Philosoph“ der „primären Geistigkeit“, wie die „Selbstdarstellung“ ihn zeichnet: „Schöpfer inmitten der unendlichen und unvollendeten Schöpfung“ (25), der kraft seiner Geistigkeit als „Hin- und Herfluten, Auf- und Abschweben“ im „ewigen Gegenlauf der Dinge, Gegenlauf selbst der Bewegungen“ und also „nicht ... Behauptung des einmal bezogenen Standpunktes als des alleinigen richtigen und wahren, sondern ebenso sehr seiner rechtzeitigen Preisgabe und Opferung“ (40) „die Konkomitanz (herstellt), die metaphysische, mit all den Kreaturen, die er vormals selbst gewesen ist“ (25), in der „Gnade, an Gottes Geheimnis teil zu haben, der alles einschließt, All-Einschließender, und nichts ausschließt, Nichts-Ausschließender“ (23). Es ist eine Form, die das Über und In Gottes für den Menschen in Anspruch nimmt: „Primäre Geistigkeit wahrt aus dem Bewußtsein totaler Weltverhaftetheit den Abstand auch zum Geist und verfällt ihm nicht. Nicht einmal mit der Wahrheit als der geistig sublimierten Allegorie für das Totale erklärt sich der Träger primärer Geistigkeit identisch ..., er hat vielleicht ... seine Wahrheit, ... aber sie hat nicht ihn“ (23). Seine „übermäßige Stärke wird (zwar) in der Regel der übermäßigen Schwachheit abgerungen“ (25), aber er „erleidet die Welt, ohne ihr zu erliegen“ (26). Es ist damit, trotz alles Protestes Zieglers gegen eine Nachbarschaft zur ehemaligen „Schule der Weisheit“ von Darmstadt (Magna Charta XXV), dieselbe Form wie Keyserlings „Menschheitskosmos in jeder Menschenseele“ (Jahrbuch der Schule der Weisheit V 21)<sup>1</sup>. Die „Neue Katholizität“ ist nicht Katholizität des „All-Ganz-Voll“ (Kath-Holon) Gottes, sondern des Menschen.

<sup>2</sup> Vgl. vom Verfasser: Ringen der Gegenwart (Augsburg 1929) II 609–623.