

evangelischen Räte der freiwilligen Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, die Grundlagen der christlichen Ordensgelübde, weisen den „leichten“ Weg zur Vollkommenheit, so hart er dem natürlichen Menschen scheinen mag.

Es ist mehr als natürliche Humanität, wenn von den Vätern in der Wüste berichtet wird, daß eine Traube, die von der ersten Zelle ausging, die Runde machte durch die weitverstreuten Wüstenwohnungen und zu ihrem ersten Besitzer wieder zurückkehrte, weil jeder der Eremiten seinen Nachbarn der erfrischenden Frucht bedürftiger glaubte als sich selber. Humanität muß vom Heroismus gespeist werden, um nicht zu vertrocknen, dieser aber aus der übernatürlichen Quelle. Darum unterscheiden sich die christlichen Büsser und Asketen gerade durch ihre Menschlichkeit von den Stoikern, weil diesen das letzte Geheimnis des Opfers, die Liebe, mangelt. Der Stoiker ist düster und resigniert, der christliche Asket ist heiter, freudig. Rufinus erzählt von seinem Besuche bei den ägyptischen Einsiedlern im vierten Jahrhundert: „Supra modum autem laetitia et gaudium inerat eis, et tanta exultatio, quanta haberi ab ullo hominum non possit in terris. Nullus in eis tristis omnino inveniebatur.“⁶

Aber nur Begnadete mögen den unmittelbaren Sprung in das Absolute wagen. Der Verzicht auf die Schönheiten des Lebens, auf Kultur- und Bildungsgüter kann um außerordentlicher Heilsgüter willen geraten und empfohlen, aber nicht allgemein befohlen werden. Man kann ohne höhere Kultur heilig werden, aber Kulturlosigkeit ist keine Bedingung zur Heiligkeit. Der Maßstab der Kultur kann nicht an das Heilige angelegt werden, aber der Heilige, das Genie der übernatürlichen Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, kann auch ein schöpferisches Genie des Geistes und der Tat sein, ja die Übernatur erhöht und vollendet die Natur auch in ihrem „natürlichen“ Bereiche.

Psychologie oder Theologie der Ehe?

Von Erich Przywara S. J.

Ein Philosoph, zwei Theologen und ein Nervenarzt versuchen im Angesicht der zugestandenen Krise der Ehe eine tiefere Sinngebung: Julius Ebbinghaus in seinen Untersuchungen „Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe“ (in den Blättern für Deutsche Philosophie 1936, Heft 1—3), Matthias Laros im ersten Teil seiner „Modernen Ehefragen“, Franz Zimmermann in einer „Metaphysik der Geschlechter“, Hans von Hattingberg in einer „ärztlichen Wegweisung“ „Über die Liebe“¹. In dieser Sinngebung geht es teils bewußt teils unbewußt um das innere Verhältnis

⁶ Rosweyde, De vita et verbis Seniorum libri X p. 464 ss. Vgl. The Month (1936) 110.

¹ Matth. Laros, Moderne Ehefragen I. Die Beziehungen der Geschlechter. (188 S.) (Köln 1936, Staufen-Verlag) M 2.80. — Franz Zimmermann, Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes. (128 S.) (Wiesbaden 1936, Matthias-Grünwald-Verlag) M. 3.20. — Hans v. Hattingberg, Über die Liebe. Eine ärztliche Wegweisung. (362 S.) (München 1936, J. F. Lehmann) M 6.60.

jenes dreifachen Sinnes der Ehe, wie Augustin ihn bestimmt: *proles, fides, sacramentum*: Dienst-Sinn der Ehe zum Kind hin, Person-Sinn der Ehe als Treue zueinander, Gott-Sinn der Ehe als Teilnahme an dem Sakrament der Hochzeitlichkeit zwischen dem menschengewordenen Gott und der Kirche. Durch diesen dreifachen Sinn ist die Ehe für Augustin als ein positives „Gut“ geschieden gegen eine Ehe als reines „Mittel gegen die Begierlichkeit“ (*remedium concupiscentiae*): „denn nicht weil die Unenthaltbarkeit ein Übel ist, darum (besteht) die Ehe, oder ist dadurch, daß Unenthaltbare eins werden, etwa kein Gut: im Gegenteil, nicht wegen dieses schuldhaften Übels ist dieses Gut, sondern wegen dieses verzeihlichen Gutes ist jenes Übel: weil das, was Gutes hat die Vermählung und wodurch gut ist die Vermählung, niemals Sünde sein kann. Dies aber ist ein Dreigeteiltes: Treue, Kind, Sakrament“ (*De Gen. ad litt. IX 7, 12*). Diesem dreifachen Sinn gibt Thomas von Aquin eine bestimmte innere Ordnung: daß der Dienst-Sinn als „Zeugung und Erziehung des Kindes“ zwar der „Haupt-Sinn“ sei (*pro fine principali*), aber „der Ehe des Menschen entspricht, insoweit er Lebewesen ist“; daß der Person-Sinn als „Gemeinschaft im Wirken“ zwar „Sinn zweiter Stelle“ sei, aber der Ehe des Menschen entspricht, „insoweit er Mensch ist“; daß der Gott-Sinn der Ehe als „Zeichen Christi und der Kirche“ im „Sakrament“ zwar nur wie ein „Darüber hinaus“ (*ulterius*) erscheint, da er der Ehe des Menschen entspricht, „insoweit er Gläubiger ist“, aber daß erst durch ihn die unauflösliche Ein-Ehe begründet erscheint, „weil wie Christus einer ist, so auch die Kirche eine ist“, während „eine Vielheit der Gatten weder ganz aufhebt noch einigermaßen hindert den ersten Sinn der Ehe“ und „den zweiten Sinn zwar nicht ganz aufhebt, aber doch viel hindert“ (*S. th. 3, q. 65, a. 1 corp.*).

Julius Ebbinghaus ist von dieser wirklichen christlichen Tradition insofern bestimmt, als er in seinen Untersuchungen unbedingt die unauflösliche Ein-Ehe als das einzig Gemäße zu begründen sucht. Aber alles zielt von vornherein darauf hin, diese wirkliche christliche Tradition in die Richtung des Nützlichkeits-Rationalismus der Aufklärung zu deuten: da er den Gott-Sinn der Ehe (der nach Thomas erst eigentlich die unauflösliche Ein-Ehe grundlegt) nicht nur methodisch ausschaltet (6), sondern auch sachlich in seinen tiefsten Gründen („Teilnahme der Erzeuger am göttlichen ‚Schöpfungswunder‘“) ablehnt (15 Anm.); und da er den Person-Sinn als „Gemeinschaft im Wirken“ zuerst utilitaristisch deutet, um ihn eben so zu widerlegen (150 ff.). So bleibt nur der Dienst-Sinn der Ehe, von dem Thomas selber sagt, daß er „der Ehe des Menschen entspricht, insoweit er Lebewesen ist“ (in einer Linie also mit dem Unmenschlichen) und darum am wenigsten für sich eine unauflösliche Ein-Ehe begründen könne. Und es ist dazu für Ebbinghaus nicht einmal adliger Dienst-Sinn, sondern platter Nützlichkeits-Sinn, für den er nur Spott hat (8 f., 11). So kommt er dazu, den Person-Sinn der Ehe in einer neuen Form, auf dem Wege einer Deutung der Ehe-Definition Kants, als den einzig begründenden Sinn der „Notwendigkeit der Ehe“ auszubauen. Kant definiert die „Geschlechtsneigung“ als „Neigung, die gerichtet ist...

unmittelbar auf andere Menschen als Objekte seines Genusses“ (240). So liegt nach Ebbinghaus in der Ehe „ein Recht auf die Person selbst“ (242), darin „ich ... einen dinglichen Rechtsanspruch auf die Person selbst habe, vermöge dessen sie, wie eine Sache, die ich besitze, in der Möglichkeit, rechtlich gebraucht zu werden, von mir abhängig wird“ (244), ein „der rechtlichen Struktur nach völlig identisches dingliches Recht ... in Beziehung auf Personen“, ein „auf dingliche Art persönliches Recht“ (245), „ein Recht auf die Person ... in dem alle gegenwirkende Kraft ihres Rechtes konsumiert ist“ (246), ein „Besitzen vermöge eines Rechts, durch das sie (die Person) ihm in Beziehung auf alle ihre möglichen Rechte bedingungslos, d. i. ohne mögliche rechtliche Aufhebung seines Rechtes unterworfen wird“ (247). Indem Ehe dieses Recht ist, ist sowohl ihre Unauflöslichkeit wie ihre Form als Ein-Ehe begründet: weil sonst die Ganzheit des Rechtes auf die Person aufgehoben würde. Indem Ehe aber das Wechselseitig dieses Rechtes ist als „wechselseitig einander in Besitz“ (248), wird sie „die Wiederherstellung der im einseitigen Besitze untergegangenen Persönlichkeit“ (249). Die Geschlechtsgemeinschaft muß „sich notwendig auf das ganze Leben der Beteiligten erstrecken... — denn diese Gemeinschaft als völlige Einswerdung der Personen konsumiert deren ganzes Recht, sich selbst in Beziehung auf ihr Recht zu bestimmen“ (250). Ebenso aber ist die unauflösliche Ein-Ehe „notwendig, weil sie und sie allein die Bedingung einer möglichen Übereinstimmung der geschlechtlichen Hingabe mit dem Rechte der Menschheit, das heißt mit der persönlichen Würde des Menschen ist“ (253).

Im Lichte der christlichen Tradition ist deutlich, was hier geschehen ist. Der Dienst-Sinn der Ehe, demgemäß die Gatten sachliche Werkzeuge des Lebens sind, ist zur innern Form des Person-Sinnes geworden: da die Gatten durch ihre Person und mit ihrer Person dinghaft Besitz zueinander sind. Während der echte Dienst-Sinn der Ehe Freiheit zueinander ist, weil gemeinsamer Dienst zum „höheren Dritten“ (wie gerade Hattingberg neu sieht: 253 usw.), wird es hier total Dienst dinghaften Besitzes zueinander. Ebenso aber ist auch der Gott-Sinn der Ehe als innere Form in diese Ehe-Definition eingegangen: da das allein religiöse Verhältnis eines „Sich-Gewinnen im Sich-Verlieren“ und eines „Auferstehen im Untergehen“ zur immanenten Religion der „Wiederherstellung der im.. Besitz untergegangenen Persönlichkeit“ geworden ist. Während der echte Gottes-Sinn der Ehe aus der restlosen Unmittelbarkeit der Person zu Gott den Dienst der Liebe zueinander in der heiligen Hingabe heiliger Freiheit begründet (als Teilnahme an der Selbsthingabe Gottes zur Kirche), wird hier die Absolut-Hingabe der Person, die allein zum absoluten Gott hin ist, zur Absolutheit dinghaften Besitzes zueinander. Damit aber ist der Person-Sinn der Ehe selber aufgelöst: in einen gegenseitigen dinghaften Besitz-Recht-Sinn, und dies gerade mit der Note religiöser Absolutheit. Nicht nur das profan Persönliche, sondern das sakral Persönliche der Ehe erscheint als diese eine Gegenseitigkeit dinghaften Besitz-Rechtes auf die Person als „Objekt“ des „Genusses“. —

Matthias Laros und Franz Zimmermann legen ebenso wie

Ebbinghaus den Ton auf den Person-Sinn der Ehe. Aber hier geht es einerseits noch ausdrücklicher in die Richtung einer Psychologie der Ehe: da das Zueinander bei Ebbinghaus auf ein objektives Recht sich baute, bei Laros und Zimmermann aber auf eine psychologische Ergänzung zwischen Mann und Frau. Andererseits indes verankert sich diese Psychologie bei den beiden zuletzt in einem besondern Gott-Sinn der Ehe, während bei Ebbinghaus der Person-Sinn sein eigener Gott-Sinn zugleich war. Laros wie Zimmermann knüpfen an die bekannten Theorien über die unterscheidende Psychologie der Geschlechter an. Für Laros entwickelt sich hieraus die Ehe als „gegenseitige Ergänzung, so daß auch der Mann für sein Vollmenschentum der Frau bedarf; jedoch mit dem Unterschied, daß der Mann mit seiner Veranlagung zum Werke mehr in und auf sich selber steht als die Frau, die in erster Linie zum Dienst an der Persönlichkeit, zur Brautschaft und Mütterlichkeit geschaffen ist“ (40 f.). „Das einigende Band ist eine zentrale persönliche Beziehung zu diesem einen und einzigen Menschen um seiner Persönlichkeit willen, und zwar so ausschließlich, daß jede andere gleiche oder ähnliche Beziehung mit Eifersucht ausgeschlossen ist, und dazu mit solcher seelischen Ganzheit, daß nichts Eigenes mehr für sich zurückbehalten wird“ (49). Es ist „Polarität“ der „überhöhenden Einung der beiden Pole“ (143) in der „naturgegebenen Spannung zwischen Eros und Sexus unter personaler geistiger Führung“ (124 f.). Diese Polarität hat ihren Gott-Sinn darin, daß in ihr die „zwei Seiten“ Gottes sich zeigen und binden, Gottes „unendliche Macht in der Schöpfung — und seine unfassbare Liebe in der Erlösung“: „der Mann als die Kraft der Schöpfung und die Frau als die Liebe der Erlösung, vor allem der Erlösung des Mannes, der erst in ihrer liebenden Hingabe zu seinem eigentlichen Mannestum kommt“ (175). — Zimmermann zielt demgegenüber auf eine objektivere Fassung des Person-Sinnes der Ehe: da er die Mann-Frau-Ergänzung zwischen Neigung zum „Abstrakten, Allgemeinen“ und „Bestimmten, Gestalteten“ und Neigung zum „Konkreten, Einzelnen“ und „Fließenden, Werdenden“ (13, 82) nur als „Mittel“ faßt, die „Gemeinschaft“ aber als „Ziel“ (23), indes Gemeinschaft in dynamischem Sinn, als „Verströmung des Seins“ (37). Dieser Person-Sinn wurzelt in einem Gott-Sinn, darin der Mann (als der Erstgeschaffene) erscheint wie im innergöttlichen Leben der Sohn zum Vater, die Frau aber (als die von Gott aus dem Mann geschaffene) sich gibt wie im innergöttlichen Leben der Heilige Geist als ausgehend von Vater und Sohn (51 ff.). Darum hat „das Weib weder im natürlichen noch im übernatürlichen Bereiche unmittelbare Berührung mit Gott“ (73), sondern „das Weib geht zu Gott durch den Mann, wie Gott durch den Mann zum Weibe“ (54), und „das Weib ist vom Mann ausgehend, der Mann ist durch das Weib durchgehend, durch das Weib sich entfaltend“ (78), — wenngleich diese Unterschiede nicht die „persönliche Vollkommenheit“ betreffen, sondern die „Bezogenheit ... auf das Ganze“ (83). So fließen auch im Jenseits die „Güter der seligsten Anschauung über den Mann zum Weibe“ (125), wie „die Einheit des Fleisches in den auferstandenen Geschlechtern“ währt

(128), zwar nicht als „irdischer Geschlechtsakt“ (127), aber als „Einheit des vergeistigten Fleisches in der Verklärung“ (127, gemäß Berdjajew).

Die wirkliche christliche Tradition macht die Fehlgänge auch dieser Theorien deutlich. Bei Laros wird die Frau zur „Liebe der Erlösung, vor allem der Erlösung des Mannes, der erst in ihrer liebenden Hingabe zu seinem eigentlichen Mannestum kommt“ (175). Bei Zimmermann geht „das Weib ... zu Gott durch den Mann, wie Gott durch den Mann zum Weibe“ (54), und umgekehrt ist „der Mann durch das Weib durchgehend“ (78). In beiden Fällen ist der Person-Sinn der Ehe für die Frau dahin ausgeschlagen, daß sie ein „Mittel zu ...“ für den Mann ward. In beiden Fällen ist außerdem das Religiöse innerlich sexualisiert: da bei Laros die Frau die religiöse „Liebe der Erlösung“ darstellt, indem sie „vor allem“ für die „Erlösung des Mannes“ zu „seinem eigentlichen Mannestum“ da ist; — noch einschneidender bei Zimmermann, da nach ihm die Frau ihre religiöse Beziehung zu Gott überhaupt nur „durch den Mann“ hat. So ist die Folge der Hintansetzung des Dienst-Sinnes der Ehe hier fast noch verhängnisvoller als bei Ebbinghaus: weil gerade hier das Intimste der Person, ihr Religiöses, zum Träger sachhafter Fremdzwecklichkeit ward. Faßt man, wie Zimmermann will, das „Geschlechtliche als Einrichtung des Menschen zur Befriedigung eines geistigen Bedürfnisses“ (110), so wird in letzter Folgerichtigkeit das aufgehoben, was nach Thomas von Aquin eigentlichst das Geistige kennzeichnet, seine Unmittelbarkeit zu Gott (S. th. 1, q. 57, a. 4 corp.).

Das erfahrungsreiche Buch Hans von Hattingbergs betont darum grundsätzlich die Notwendigkeit der Rückkehr vom Prinzip der „Liebes-ehe“ (in der der Person-Sinn der Ehe allein herrscht) zum tiefer verstandenen Prinzip der „Sakramentalehe“ und „Standesehe“ (182 ff.), und dies auch und gerade vom sogenannten „Glück“ der Ehe aus: „Die Statistik läßt ... keinen Zweifel daran, daß die Ehe alten Stils in dieser Richtung für eine sehr große Mehrheit von Menschen sogar bessere Chancen bietet. Viele Liebesehen bringen Unglück und hemmen die persönliche Entwicklung, statt sie zu fördern. Sehr viele Ehen dagegen, die etwa von den Eltern oder aus Vernunftgründen gestiftet wurden, verlaufen glücklich. Ja, sie können sich zu einem wahren Liebesbund entwickeln, wenn die Partner an der geheiligten Bindung festhalten“ (184). Das Fazit der auf bewußte persönliche Ergänzung angelegten Ehen ist: „je mehr Eheleute man zu beraten hat, desto häufiger stellt sich ernstlich die Frage: ob die Ehe zwischen bewußten Menschen heute überhaupt noch möglich ist“ (211). So kommt Hattingberg dazu, ein früheres Einstehen für die Prinzipien der Liebesehe und die (folgerichtige) „Kampagne für die Freiheit der Liebe, die meine Generation mit religiösem Eifer durchgekämpft hat“ (10 f.), so weit zu liquidieren, daß er ihren Weg unter allen Rücksichten als Weg in die Neurose zu zeichnen hat: da die „große Leidenschaft ... zur ‚Liebe an und für sich‘“ wird, „wenn wir nicht wahrhaft den andern, sondern die Liebe und in ihr uns selbst lieben“ (96), hinein in die „Verselbständigung der Lust“ (52), hinein in den „Kurzschluß der Sinnlichkeit“ (98) und den „Teufelskreis“ des „Lustsuchens“ (96) bis zur aus-

gesprochenen Dämonie des „Mechanismus der Sexualisierung“ (64, 116, 292), der „teuflischer ist als jede denkbare Teufelei“ (116). Echte Liebe zwischen Mann und Frau darf weder sein ein „den letzten Widerstand Überwinden, um den andern ganz in uns aufzunehmen“ noch ein „ohne Rest in ihm Aufgehen, in der Hingabe uns Auflösen“, sondern das „Geheimnis der Liebe“ ist, „daß wir in ihr ganz allgemein das höhere Dritte suchen müssen“ (253). „Seinen wahren Lebensgrund findet das höhere Dritte in der Aufgabe, welche der Ehe im Kinde erwächst. Erst in den Kindern wird der höhere Sinn der Ehe wirklich und lebendig“ (187).

Darum dient in der wahren Ehe „die Frau der Idee nach nicht dem Manne als Person. Sie dient, wie der Mann, der geheiligten Institution der Ehe“ (188). Es tritt gegen das Absolute personaler Bindung darum das Gesetz des „Amtes“: „die Gleichberechtigung im Menschlichen wird ... gerade dann am besten gewahrt, wenn Mann und Frau in der Ehe ‚Ämter‘ (im Dienste des höheren Dritten) bekleiden, die jeweils den einen oder den andern zum Führer machen“, also daß „im Rat der Ehe dem Mann das Amt des Auswärtigen“ zufällt, „der Frau das Amt des Innern“ (189). Gegen den Taumel des persönlichen „Verstehens“ zwischen „Übersteigerung ... der Hingabe“ und kaltem Ablehnen tritt „das Gesetz der Distanz“, bis dazu, „daß es Ausdruck sein kann von Liebe höherer Art, sich dem andern zu versagen, statt sich in ihm zu verlieren“ (245): „man kommt nicht wahrhaft zum andern, wenn man sich an ihn wegwirft... Ohne Distanz muß die Auseinandersetzung zwischen zwei Extremen hin- und herschwanken. Sie wird entweder zu einem persönlichen Handgemeine, in dem es zugleich um die Macht geht wie um das Recht verstanden zu werden... Oder sie entartet zu einer dauernden Brunst der Seelen. Man kommt sich so nahe, daß schon die kleinste Schwankung zur Störung wird, welche die Gegenbewegung auslöst“ (193 f.). Gegen die Dämonie des frei Persönlichen überhaupt tritt endlich als „Gesetz der Form“ die „unauflösliche Einehe“, „welche den Grundforderungen sowohl der Standes- wie der Sakramentalehe gerecht wird“: „allein die unauflösliche Einehe zwingt uns, auch dann standzuhalten, wenn die Auseinandersetzung persönliche Unannehmlichkeiten mit sich bringt“ (194 f.). So führt Hattingberg sein Motto durch „Gegen die Liebe — im Namen der Liebe“ (8), hin zur „Behauptung...“, die wir ... vorangestellt haben: daß sich der höchste (geistige) Sinn wahrer Liebe am besten in der Form einer Ehe verwirklichen läßt, welche den Grundforderungen sowohl der Standes- wie der Sakramentalehe gerecht wird“ (195).

So bedeutet die „ärztliche Wegweisung“ dieses Nervenarztes, der durch die gesamte neuere Psychiatrie hindurchgegangen ist, die grundsätzliche Wiederherstellung der Art, wie die christliche Tradition den Person-Sinn der Ehe bestimmt sein läßt durch das Zuerst ihres Dienst-Sinnes: „der einzelne kann ... über das Verhältnis von Mann und Frau nur zu Ende entdecken, was im Grunde bei ihm von Anfang feststeht“ (196). Aber Hattingberg geht eben darum auch bis hart nah an die Weise, in der dieselbe christliche Tradition die unauflösliche Einehe erst eigentlich durch den Gott-Sinn der Ehe sich begründen läßt. „Alle ... Schwierigkeiten ... ver-

schwinden in dem Augenblick, wo der Dienst beider Partner am höheren Dritten zugleich Gottesdienst ist“ (188 f.). Hattingberg folgt grundsätzlich C. G. Jung, nach dem „tiefer als“ alle Gegensätze, von denen Freud und Adler sprechen, „der religiöse Konflikt den Menschen zu beunruhigen vermag“ (110). Alle Neurose und Perversion der Liebe ist dann in der Tiefe einerseits, als „Lust um ihrer selbst willen“ in einer „Liebe an und für sich“, „gegen Gott gerichtet“ und „Abfall von Gott“ (50), andererseits „zuletzt auch Ausdruck mißleiteten Gottsuchens“ (90), weil „allen Perversionen eine tiefe, ungestillte Sehnsucht nach ‚höherer‘ Liebe... gemeinsam ist“ (65). Echte Liebe als „Offensein durch alle Sinne für das Wunder des Lebens“ (100) und als die Art, „welche die Gegensätze unserer Natur in unbegreiflicher Weise einigt“ (252), hat unmittelbar „etwas Religiöses“ (50). „Einen Menschen lieben, heißt: ihn so sehen, wie Gott ihn gemeint hat“ (246). „Einen Zustand der Fülle, in dem wir das Beste von allen Seiten zu empfangen und zugleich unser Bestes zu geben fähig sind, hat die religiöse Sprache den ‚Stand der Gnade‘ genannt. Weil das aber für die echte Liebe zutrifft, kann man sagen, daß Lieben heißt, im Stande der Gnade sein“ (16). Darum ist „die Grundforderung der Sakramental-ehe ... schon in dem althochdeutschen ‚Ewa‘ angedeutet, das Einheit meint und Ewigkeit anklingen läßt“, und „die katholische Kirche gibt diesem Gedanken den reinsten Ausdruck, wenn sie die Ehe als Sakrament ... erklärt.... In ihr lebt als höheres Drittes der Gott-Geist, dem Mann und Frau gleichermaßen dienen“ (181).

Gewiß will Hattingberg die Knüpfung des „Stand der Gnade“ mit der „echten Liebe“ nicht in dem Sinn verstanden wissen, dem die Deutungen Laros' und Zimmermanns folgerichtig durchgedacht verfallen müßten: daß die Teilnahme am göttlichen Leben an das Eins von Mann und Frau gebunden sei. Denn einmal betont er „die unbestrittene Tatsache, daß Menschen seelisch gesund leben können (die Mönche und Nonnen), die ihre Sexualität völlig unterdrücken“ (102). Und dann, grundsätzlicher, sieht er die „Gegensätze“ des Menschen so, daß der „Geschlechtsgegensatz“ als „Dimension rechts-links“ durch den „menschlichen Urzwiespalt“ schneidet, darin „wir zwischen dem Drang nach Eigensein oder zur Freiheit ... und zwischen der Sehnsucht nach Bergung und Bindung im Ganzen der göttlichen Einheit hin- und hergerissen werden“ (110 f.). Seine Sicht der „echten Liebe“ als „Stand der Gnade“ geht damit wohl durchaus in die Richtung der eigentlichen Theologie der Ehe: daß im Urstand des Paradieses die Gnade der „Teilnahme an der göttlichen Natur“ in der Zeugung weitergegeben worden wäre. Er streift auch ganz nahe an das notwendig Ergänzende dieser Theologie, wenn er, sichtend von den Verkehrungen der Liebe her, schließlich (trotz gelegentlich anderer Äußerungen) erklärt: „die Entstehung der Sünde ... hat keine andere Erklärung gefunden als durch das Dogma von der Erbsünde“ (298). Denn das unheimliche Schillern des Geschlechtlichen zwischen Göttlichkeit und Dämonie hat allein hierin seine Erklärung, daß in der Zeugung nun nicht mehr die Gnade der „Teilnahme an der göttlichen Natur“ weitergegeben wird, sondern eben die Erbsünde, d. h. das echt satanische Greifen nach

Gott, um „wie Gott“ zu sein. So berührt er auch endlich, wenngleich unbewußt, das zusammenschließende Stück dieser Urstands- und Erbsünde-Theologie der Ehe: daß sie „Sakramentalehe“ sein muß, damit in ihr lebe „als höheres Drittes der Gott-Geist, dem Mann und Frau gleichermaßen dienen“ (181), weil nur so „das geheiligte Band der Ehe ... allen persönlichen Wünschen und Trieben und damit auch der Liebe schlechthin übergeordnet“ ist (181). Denn im Sich-Schenken der Liebe Gottes im „Gott-Geist“ überwindet sich der Widerspruch zwischen Urstands- und Erbsünde-Theologie der Ehe in ihre eine Erlösungs-Theologie.

Eben hier aber schneidet der letzte Psychologismus durch diese Annäherungen an die christliche Theologie der Ehe mitten hindurch. Denn Hattingberg faßt den „Stand der Gnade“ der „echten Liebe“ als „Zustand der Fülle“: es „erlebt jeder von ihnen darin die Befreiung von den Gegensätzen in der eigenen Brust, wenn ihn das ‚höhere Dritte‘ der Liebe durchdringt und verwandelt“ (254). Das aber ist, in christlicher Sprache, religiöse Psychologie des Spürens der Gnade, nicht Theologie des Seins der Gnade. Und darum verfällt Hattingberg dann auch einer Psychologisierung von Erbsünde und Erlösung in die Dialektik zwischen „erster Selbstverständlichkeit“, „Entstehung ... des Selbstbewußtseins“ und „zweiter Selbstverständlichkeit“ (296 ff.). So vergleicht ihm folgerichtig die Ehe des objektiven Sakraments mit einer Ehe subjektiver Seligkeit. Das letzte Wort bleibt dann doch das subjektive „Glück“, — mit der unheimlich unerbittlichen Folge, die er ehrlich eingesteht: „je mehr Eheleute man zu beraten hat, desto häufiger stellt sich ernstlich die Frage: ob die Ehe zwischen bewußten Menschen heute überhaupt noch möglich ist“ (211).

Hier antwortet allein der unabgeminderte und unverdeutete Sinn dessen, was Thomas von Aquin sagt: daß erst vom „sacramentum“ her die unauflösliche Ein-Ehe sich unwidersprechlich begründet, d. h. vom letztkonkreten Gott-Sinn der Ehe her, darin sie „Zeichen Christi und der Kirche“ ist (S. th. 3, q. 65, a. 1 corp.). Denn das Eins Christi und der Kirche ist nicht einfach Selbstmitteilung der Liebe, die Gott ist, — sondern dies im Geheimnis der Erlösung und dies also im Geheimnis des Kreuzes und darum im Zeichen der „Schwachheit“ der „Schande“ des „Fluch“ des „Herausgeworfen“ des „Skandal“ und der „Narrheit“ des Kreuzes (1 Kor. 1, 18—30; Gal. 3, 13; Hebr. 13, 12—13). Ist das Sakrament der Ehe wesentlich und unterscheidend im „Zeichen Christi und der Kirche“, dann ist sein wesentliches und unterscheidendes Zeichen eben das der „Schwachheit“ der „Schande“ des „Fluch“ des „Herausgeworfen“ des „Skandal“ und der „Narrheit“ des Kreuzes, — und in diesem Zeichen antwortet die Erlösungs-Theologie der Ehe auf den furchtbaren Widerstreit zwischen ihrer Urstands- und Erbsünde-Theologie. Ehe ist der Ort, darin wesentlich und unterscheidend das volle Kreuz aufgerichtet und enthüllt wird: weil es kein anderes Eins zwischen Christus und der Kirche gibt als die Liebe des „In-eins-gekreuzigt“ (Gal. 2, 19—20; Hebr. 13, 12—13). An diesem Geheimnis des Kreuzes, das also das wesentliche und unterscheidende Geheimnis der Ehe ist (und aller Ehe ohne Ausnahme, weil es nur die eine übernatürliche Ordnung der Erlösung im

Kreuze gibt), — hieran zerschellt der letzte Anprall einer Psychologie der Ehe: der Anprall der „Vernunft“ und „Anständigkeit“ und „Menschlichkeit“ aller Gründe natürlicher Liebe. Denn im Geheimnis des Kreuzes ist die „Weisheit“ allein in der „Narrheit“ und die „Anständigkeit“ allein in der „Schande“ und der „Segen“ allein im „Fluch“ und das „Innerhalb“ allein im „Außerhalb“.

Gerät also eine Ehe in die Zone, darin sie nur als „Torheit“ und „Schande“ und „Fluch“ und trostloses „Außerhalb“ für Mann und Frau erscheint, so verliert sie so wenig ihren Sinn, daß sie ihn geradezu erst dann gewinnt: das Kreuz zu leben, in das sie von vornherein bezeichnet ist: nicht um eines paradoxen subjektiven Heroismus willen, sondern als objektiver Dienst am objektiven Werk der Erlösung. Wie auch entsprechend der christliche Ordensstand als „christlicher“ nicht auf einen „Himmel auf Erden“ zugerichtet ist, sondern auf das Umfängen des Geheimnisses des Kreuzes als „Beruf, den man bekennt“ (in der „Profeß“): weswegen ein hl. Ignatius von Loyola nur folgerichtig als Kennzeichen guten Standes seines Ordens das Verfolgtwerden ansah, d. h. das, was man menschlich als Katastrophen ansieht und darum nach Kräften vermeidet. Ist aber Ehe im Unterschied zum Ordensstand Sakrament und dies unterscheidend (im Vergleich zu andern Sakramenten) im „Zeichen Christi und der Kirche“, dann ist Ehe im Unterschied zum Ordensstand sakramental in das unabgeminderte und unverdeutbare Geheimnis des Kreuzes gestellt. Denn da in der Erbsünde die Einheit des ersten Mannes und der ersten Frau nach dem „wie Gott“ griff und hierin ins höchste Oben, antwortet Gott im Geheimnis „Christi und der Kirche“ mit dem tiefsten „Nieder“ des „Leer“ und „Umsonst“ des „wie ein Sklave“ und schenkt hierin die Liebe, die Er ist, bis zur „Hingabe der Seele“ (Phil. 2, 6—8; 1 Ioh. 3, 16), — daß also alles Tragen des „Zeichen Christi und der Kirche“ (was die Ehe ist) dienende Teilnahme dieser Haltung Gottes zu sein hat, um so allein teilhaft der Liebe zu sein, die der „Gott-Geist“ ist. So sind alle Schwierigkeiten der Ehe so wenig mögliche Einwände gegen sie, daß sie vielmehr als Erweis ihres konkreten Gott-Sinnes sich enthüllen. So kann die möglichste Beseitigung dieser Schwierigkeiten ihren letzten Sinn nicht in einer „idealen Lösung“ haben, sondern im „Ausfüllen der Lücken der Leiden Christi in meinem Fleisch für Seinen Leib, der die Kirche ist“ (Kol. 1, 24). So ist der Stand des Kreuzes das eigentliche Zeichen des „Standes der Gnade“ der Ehe, und darum der Zustand der „Leere“ des „Nichts“ des „Umsonst“ des Kreuzes (Phil. 2, 7) ihr eigentlicher „Zustand der Fülle“. Das letzte Entscheidende für Gesundheit oder Neurose ist darum dies: Aufrichtigkeit zum Kreuz oder verlogene Idealisierung. Die Theologie des Kreuzes allein ist der „rocher de bronze“ für die unauflösliche Ein-Ehe, in der „sich der höchste (geistige) Sinn wahrer Liebe am besten ... verwirklichen läßt“ (Hattingberg 195).

So aber gerade wird die Ehe zu einer besonderen Darstellung der Wahrheit des Thomas-Satzes, daß die „Gnade“ die „Natur“ zwar voraussetzt, und nicht zerstört“, aber als ihre tatsächlich „letzte Form“ (in der tat-

sächlich einzig bestehenden übernatürlichen Ordnung der Erlösung) sie erst „durchführt“ zur „letzten Vollendung“ (per-ficit). Denn vom sacramentum des Kreuzes her als der wahren „Gnade des Neuen Bundes“ (Augustinus, Ep. 140) wird erst das unbezweifelbar, was bereits der natürliche „höchste (geistige) Sinn wahrer Liebe“ ist: die unauflösliche Ein-Ehe. Und so begründet sich auch erst eigentlich vom selben sacramentum her die Ordnung des dreifachen Sinnes der Ehe, wie Thomas ihn darlegt. Da das sacramentum die Eheleute teilnehmen läßt an dem „Dienst“ und „Gehorsam“ in der „Form des Sklaven“, wie die Göttliche Majestät ihn Selber übt, begründet sich unweigerlich das Zuerst des Dienst-Sinnes der Ehe (proles) vor ihrem Person-Sinn (fides). Da die überpersönliche Göttliche Majestät Ihre „Glorie“ des „Über-erhöht“ kundtut und auswirkt in der „Schande“ des „Nieder-Unten“ Ihres „Sklaven-Dienstes“ (Phil. 2, 7—11), wird der Aufgang im Untergang des Dienens zum Grundgesetz für alles „Persönliche“ und gerade für das Persönliche der Ehe, das im Sakrament dieses Kreuzes steht: „wer seine Seele sucht, sie zu gewinnen, verliert sie, und wer sie verliert, zeugt sie zum Leben“ (Luk. 17, 33); „wer seine Seele findet, verliert sie, und wer seine Seele verliert..., findet sie“ (Matth. 10, 39); „wer seine Seele liebt, verliert sie, und wer seine Seele haßt in dieser Welt, wahrt sie ins ewige Leben“ (Joh. 12, 25). Und eben darum heißt dann auch der (im Untergang des Dienens im Kreuz gewährte) Person-Sinn der Ehe nicht „Ergänzung des Persönlichen“, sondern „Treue“ (fides) und „Gemeinschaft im Wirken“ (communicatio operum): weil das Persönliche im Dienst wurzelt und eben darum nicht in der (wandelbaren) Subjektivität von Gefühl und Neigung, sondern in der (unwandelbaren) Objektivität von „Treue“ und „Werk“.

So aber gerade wahrt und vollendet sich der Natur-Sinn der Ehe. Ehe ist naturhaft der Ort, an dem der geschöpfliche Primat der „Arten“ über Glück und Wehe der „Einzelwesen“ sich entscheidend auswirkt: „Einzelwesen ... sind dazu da..., daß in ihnen die Arten gewahrt seien, auf die die Natur zielt“ (Thomas von Aquin, De an. a. 18 corp.). Ehe ist eben darum der Ort, an dem entscheidend das Grundgesetz solchen Werdens sich verwirklicht: „Stirb und werde!“ Ehe ist darum nicht der Ort, wo die „Vernunft“ der Einzelmenschen sich den Gesetzen der Natur entwinden kann, sondern wo sie den unerbittlichen Dienst der Natur als bewußtes Ja zur Unabgemindertheit dieses Dienstes vollziehen „darf“: und darum in restloser Unterwerfung unter die Weise, wie die Natur über Wohl und Wehe des elterlichen Lebens wie Lebens des Kindes hinwegschreitet zu ihrem einen Ziel, der Fruchtbarkeit der „Arten“ (bis zum folgerichtigen Opfer des mütterlichen Lebens für das Kind und dem folgerichtigen Opfer aller berechnenden Sorge um das Fortkommen künftiger Kinder und dem folgerichtigen Opfer des Kindes für den Sinn der „Arten“, d. h. in den Kampf des Lebens, bis zum Blutopfer). Dieser Heroismus, der in der Natur der Ehe gründet, gewinnt, als „Voraussetzung“ (supponit) des Sakramentes des Kreuzes in ihm seine „vollendend durchführende letzte Form“ (perficit). Und ebenso „gewinnt“ und „findet“ und „erliebt“ sich in diesem „Verlieren“ und „Hassen des Persönlichen die eigentliche Größe

des Persönlichen: als Glorie des Opfers in der Glorie des Opfers der Göttlichen Majestät. Ebenso ist es der eine eigentliche „Stand der Gnade“ der „Liebe“: „darin haben wir erkannt die Liebe, daß Jener für uns Seine Seele setzte; und auch wir schulden, für die Brüder die Seele zu setzen“ (1 Joh. 3, 6). und wenn wir so „lieben einander, ist Gott bleibend in uns und Seine Liebe Weihe der Vollendung in uns“ (1 Joh. 4, 12). weil „Gott die Liebe ist“ (1 Joh. 4, 16).

So gewinnt sich die „Logik“ der „Seele“ (Psycho-logie) der Ehe aus der „Logik“ ihres „Gott“-Sinns (Theo-logie): „wer seine Seele verliert Meinetwillen, findet sie“ (Matth. 10, 39).

Duino und Salzburg

Von Willy Schreckenberg.

Man kann Rilke und Hasenkamp für „inkommensurable Größen“ halten. Man wird es tun, wenn man das normale und klassische „Gesetz der Form“ für das Wesentliche, die „Plastik der Gestalt“ für die höchste Aufgabe des Dichters ansieht. Mit dieser Haltung wird indessen der Bereich des Dichterischen allzusehr eingeengt auf die Typik der Gestalt und herausgelöst aus den „Provinzen des Geistes“, zu denen es auch als vollendetes Eigensein Beziehungen behält. Zumal bei Rilke. Was ihn für einen großen Teil seiner Verehrer anziehend macht, ist zwar zweifellos weniger der weltanschauliche Inhalt als der schwebende Zauber der Verse, den man erfahren kann, ohne den gedanklichen Inhalt überhaupt ganz und im Zusammenhang wahrzunehmen. Dennoch liegt gerade in dem durch die Form verdichteten Inhalt, in der durch die Kunst des Wortes emporgehobenen Wirklichkeit ein Wirkanspruch des Dichters: „Da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.“ „Es ist nichts als eine Dummheit, zu glauben, daß ‚Kunst‘ eine Angelegenheit für Ästheten sei. Ihr strenger Anspruch macht nirgends Halt“ (Dehn, R. M. Rilke, S. 162), und wenn dieser Anspruch auch zunächst „von dem anblickenden Anblick der Gestalt her vernehmbar wird“, zwingt er uns doch zurück auf Gesetz und Wissen, Erlebnis und Idee hinter bzw. vor der Form, in der sich das Kunstwerk als objektives und selbständiges Sein präsentiert. Es gibt kein Gedicht Rilkes, das nicht unter der bestimmten Zeugung der Lebensgestaltung, Lebensbewältigung und fremden Lebensbeeinflussung steht, und jedes Zeugnis wird um so gefährlicher, je mehr der Zauber der Form es objektiviert. Der Wille Rilkes und die Gefährlichkeit seiner Schöpfung ziehen für uns die Berechtigung und die Notwendigkeit nach sich, die Gehaltsform aus der Gestaltsform zu lösen, die Lebensschau und Daseinswertung des Dichters nicht nur als „künstlerische Werkübung“, sondern als Bekenntnis zu fassen, Umfang und Richtung seiner Erkenntnis zu suchen, seinen weltanschaulichen Ort zu fixieren und seine dichterische Gestalt zur nackten menschlichen zu konkretisieren.

Damit erklärt sich zugleich der berechtigte Wunsch, der Gefahr Rilke,