

pierenden Zeit, wo die durchmessenen Räume in raschester Folge einander ablösen. Alter (das Problem der Generationen), Umgebung, Schulung, Temperament, alles das wirkt zusammen, um dieses Durcheinander verschiedenster Auffassungen hervorzubringen, wobei jeder beachtliche Gründe für sich in Anspruch nehmen kann. Als die Kunst noch in ruhigem organischem Wachstum sich weiterentwickelte, festgegründet auf einer einheitlichen Weltanschauung und einem soliden, von Jugend auf geübten Handwerk, von ästhetischen Theorien nicht bevormundet, da konnte der Geistliche sich an den Fachmann wenden, ohne Enttäuschungen befürchten zu müssen; von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, standen alle diese Künstler auf den Schultern ihrer Vorgänger, hatten Tüchtiges gelernt und rechtfertigten das Vertrauen durch ihre Leistungen, die bei aller hohen Kunst auch dem einfachen Mann aus dem Volke eingängig war.

Die heutige Kulturmenschheit ist geistig derart zerrissen, daß man meinen könnte, es hätten sich Bewohner verschiedener, um Tausende von Lichtjahren von uns entfernter Welten auf unserer armseligen Erdkugel versammelt, die einander nicht verstehen können. Diese trostlosen Verhältnisse widerspiegelt die schöpferische Kunst nicht minder wie die kritische Kunstwertung. Unsere Rechnung geht deshalb auch nicht glatt auf, wie wir schon in der Einleitung bemerken mußten. Es mag uns aber der Gedanke trösten, daß ein glattes Schlußergebnis, wie es uns vielleicht manche Verfechter eines abstrakten Ideals vorlegen möchten, weit mehr Rechenfehler enthielte als das unsrige. Der Widersinn ist nur ein scheinbarer.

Um Fortschritt, Christentum und Abendland

Von Dr. Willi Kölmel

Fortschritt! Der Oberflächlichkeit genügen Dinge wie Kino, schnellere Verkehrsmittel, technische Entdeckungen; dem tieferen Nachdenken ist er eine Höherentwicklung der Menschheit im gesamten. So oder so lebt die Hoffnung auf Fortschritt in jedem; die Aufklärung verabsolutierte sogar den Glauben an den Fortschritt zu einer Art Religion, ihr Wort vom stetigen Fortschritt mit Hilfe von Vernunft und Wissenschaft ist noch vielen Wahrheit und Leitsatz. Gewiß, man ist, durch viele Rückschläge ernüchtert, durch das Ahnen möglicher Katastrophen erschreckt, nicht mehr so unbekümmert fortschrittlich wie einst in der guten alten Zeit. Die Enttäuschung über manche Segnungen der aufgeklärten Vernunft sucht schon seit der Romantik einen Ersatz in der Hingabe an das unvernünftige Leben, aber diese Freude am Leben ist vorerst weithin nur Reaktion gegen die Verstandesherrschaft, nur neues Mittel zum — nun wieder zum „wahren Fortschritt“. Freilich immer mit der Gefahr, vorher in ein Sichtragenlassen abzugleiten, und manche sind ihr auch schon erlegen. Allein trotzdem bleibt sicher, daß der Fortschrittsglaube erst tief erschüttert ist, er ist keineswegs tot.

Und tot sind ebensowenig und verbreiten sich daher weiter jene Selbst-

gewißheit des „bons sens“, jene Angriffslust gegen „Vorurteile“, die ihre eigentliche Schärfe in der Attacke gegen die Religion als Hort alles Rückschritts erhält. Wie verhängnisvoll diese Kennzeichnung selbst im heiligen Bezirk des „sine ira et studio“ wirkte, lehrt die „voraussetzungslose“ Historik, die nur selten über eine Registrierung als interessant, aufschlußreich hinaus die Tätigkeit der mittelalterlichen Kirche etwa als fortschrittlich zeigt, ganz zu schweigen davon, wie man in tendenziöser Forschung die kirchlichen Einflüsse offen als schädlich verdächtigt. Auf der andern Seite hat man sich schon immer gegen diese Front der Gleichgültigkeit, des Irrtums oder bösen Willens um ein gerechtes Urteil bemüht; der Erfolg war gering.

Der Kampf ist heute gerade in Deutschland erneut und heftiger aufgeflammt. Es ist daher von Nutzen, daß zwei Schriften Christoph Dawsons übersetzt wurden (*Progress and Religion — The Making of Europe*; zit. als I u. II¹), in denen er auf der Front des Christentums zu unsern Fragen Stellung nimmt. Er schreibt zwar von der englischen Situation her, Einzelheiten sind zweifelhaft, doch die Gesamtschau ist sehr wertvoll und setzt mit neuen Forschungsergebnissen das große Werk der christlichen Verteidigung fort. Im Folgenden sei versucht, unter Bezug auf Dawson das Problem Fortschritt, Christentum und Abendland zu umreißen.

I.

Kultur ist in Raum und Zeit, im Nebeneinander, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Alles menschliche Geschehen weckt aber in uns die Frage nach dem Wert: gut oder schlecht. Den Ungerechtigkeiten einer brüchigen Ordnung, der Möglichkeit einer einfachen Korrektur durch Vernunft und Wissenschaft gegenüber antwortete die Fortschrittslehre der Aufklärung und ihrer Nachfolger darauf, daß das Geschehen im ganzen immer zum Besseren hin, d. h. Fortschritt sei. Die Enttäuschung kam, schließlich klang in den verstummenden Donner des Weltkriegs der dunkle Ruf vom Untergang des Abendlandes, der allen Fortschritt in das unvernünftige Gesetz von Geburt, Blüte und Tod einspannte. Kultur sei immer für sich, allgemeinen Fortschritt gebe es nicht.

Dawson geht von diesen Vorgängen aus, er betont, daß Spenglers Verabsolutierung der kulturellen Einheit und ihres Schicksals an der Tatsache der gegenseitigen Beziehungen, des Weiterlebens scheitere (I, 27 ff.)². Er zeigt ferner, daß die Einordnung des geschichtlichen Fortschritts in die kosmische Entwicklung, sofern man diese mechanistisch auffaßt, zur Annahme eines ewigen kosmischen Kreislaufes zwingt, will man nicht an ein Fortschreiten zum ewigen Tod glauben. Damit löst sich die Fort-

¹ I Die wahre Einheit der europäischen Kultur. Deutsch von K. Schmidthüs. 80 (XV u. 235 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. M 5.20. Der deutsche Titel gibt den Inhalt nicht gut wieder. Der englische Titel wäre besser geblieben. — II Gestaltung des Abendlandes. Leipzig 1935, Hegner. Vgl. diese Zeitschrift 130 (1935/36) 575 f.

² Das tiefe Problem der Vergänglichkeit der Kulturen bleibt dabei allerdings bestehen.

schrittlehre selbst auf (I, 14, 190 ff.). Diese vollkommene Einordnung in eine mechanistische Naturerklärung hat vor allem die materialistische und biologische Welterklärung vollzogen. Im übrigen läßt man den Fortschritt für sich neben oder über der Natur auf Grund der wachsenden Vernunft, des Geistes (Lessing, Fichte) vor sich gehen (I, 15, 170 f.). Folgerichtig kommt es dann zur glücklichen Endzeit, zum Tausendjährigen Reich Fichtes (I, 168 ff.).

Die Bezugnahme auf chiliastische Ideen, die apokalyptische Schilderung der Endzeit im frühen revolutionären Sozialismus (Fourier, Saint-Simon), bei Condorcet und Godwin etwa, haben schon immer erweisen helfen, woraus die rationalistische Fortschrittslehre hierfür und überhaupt für ihre Anschauung schöpfte: es sind die echten oder verderbten Wahrheiten der christlichen Teleologie und Eschatologie, die entsprechend der verweltlichten Schau in den Schattierungen von Deismus, Idealismus, Materialismus, Vitalismus in eine mehr oder weniger irdische Zielsetzung verweltlicht werden. Es ist ein besonderes Verdienst Dawsons, auf diese Zusammenhänge wie auf die Folgen der Verweltlichung erneut hingewiesen zu haben (I, 162 ff.). Sie hat Europa in die Sackgasse zerstörerischer Ideologien geführt, aus der es kein Entrinnen gibt, wenn nicht die Kultur in die Einheit der Religion, d. h. der wahren Religion, zurückkehrt. Die rettende Notwendigkeit dieser Rückkehr zu zeigen, ist Dawsons Absicht. Er beschränkt allerdings seine Begründung im wesentlichen auf den historischen Nachweis der fortschrittlichen Kraft des Religiösen, eine Klärung des Problems aus dem Wesen der Religion, insbesondere des Christentums, gibt er nicht. Aber erst eine solche Überlegung offenbart den ganzen Reichtum gerade des christlichen Fortschrittdenkens. Es ist deshalb gut, vor unserer eigentlichen Aufgabe, der Skizzierung des historischen Problems, sich kurz auf das Grundsätzliche zu besinnen.

Die Tatsache des Fortschritts ist einmal gegeben in der materiellen, geistigen, religiös-sittlichen Zielstrebigkeit des Menschen, der die Fähigkeiten der Naturbeherrschung, der Erkenntnis, der sittlichen Vervollkommnung entsprechen. Der sich so vollziehende Fortschritt ist aber nicht aus sich, er geschieht nach Plan und durch Gnade Gottes; auch den falsch verstandenen Fortschritt kann Gott zum Guten lenken. Daher muß die Religion, da in ihr der einzelne und die Gemeinschaft ihre Beziehungen zu Gott regeln, für den gesamten Fortschritt eine wesentliche Bedeutung haben — auch für den kulturellen Fortschritt. Letzterer ist zwar nicht ihr erstes, unmittelbares Ziel, aber indem sie den Verkehr mit der Quelle alles Schaffens pflegt, gibt sie allem Schaffen letztlich Halt und Richtung.

In unvergleichlicher Weise geschieht dies in der wahren Religion des Alten und Neuen Bundes, in der aller Fortschritt seine einzigartige Würde, wie seine Grenzen ausdrücklich zugesprochen erhält. Schon im Paradies, im Kulturauftrag an den Menschen (1 Mos. 1, 28), der allen kulturellen Fortschritt feierlich als Gottes Willen bestätigt. Der Sündenfall verdirbt die menschliche Schöpferkraft, Seele und Leib, auf der Arbeit ruht der Fluch der Mühsal (1 Mos. 1, 17), allem Fortschritt haftet nun bis zum letzten irgendwie Verderbnis an, irgendwie ist er unvollkommen.

Aber ebenso verkündet Gott die „Feindschaft“ zur Schlange, den Sieg über sie (1 Mos. 1, 15), und so wächst die Geschichte zu der in Maria gipfelnden „Fülle der Zeit“. Und nun das Entscheidende: Gottmensch, Verkündung des Gottesreiches, Erlösung. Für alle „guten Willens“ ist nun aller weitere Fortschritt erhoben in den Frieden und die Freiheit der Gotteskindschaft. Und wieder wächst die Zeit, in ihr das Senfkörnchen „Kirche“ zum gewaltigen Baum, bis zum verkündeten Endgericht. Geschichte, und in ihr der Fortschritt, ist also nicht ziellos, endlos; sie schreitet fort, Schlechtes und Gutes tragend, ihrem Ende zu, bis der Plan Gottes erfüllt ist, vollendet am Jüngsten Tage.

Sie schreitet fort — ist dieses Fortschreiten aber auch im ganzen gesehen ein „Fortschritt“, ein immer Geringerwerden des Unvollkommenen? Das würde zuerst und entscheidend einen bei allen Rückschlägen stetigen sittlichen Fortschritt der Menschheit bedeuten. Es ist nicht unsere Aufgabe, darauf eine Antwort zu versuchen, nur das Problem sei genannt. Die Fortschrittslehre hat es zumeist bejaht; die geschichtliche Erfahrung zeigt, daß sich das sittliche Bewußtsein verfeinert, einen allgemeinen absoluten Fortschritt der sittlichen Tat offenbart sie nicht. Auch die Theologie scheint es nicht anzunehmen. Gesondert daneben steht und zu stellen wäre die Frage, ob dem Wachstum der Kirche über die individuelle Heiligung hinaus auch ein stetiger, allgemeiner sittlicher Fortschritt der Gesamtheit der Getauften entspricht. Genau gesehen spricht dieses Problem in dem Vorwurf mit, die Kirche bessere nur wenig die Völker. Eine nähere Untersuchung hierüber liegt noch nicht vor.

Einfacher scheint der Fall des allgemeinen wissenschaftlichen (abgesehen vom Glaubensinhalt auch die Theologie eingerechnet) technischen und künstlerischen Fortschritts zu sein, obwohl bei näherem Zusehen eine Antwort schwieriger ist, als man erwartet, und der Fortschritt sich zunächst in ein Gewirr von Meinungen, Ansprüchen, Ablehnungen, „Geschmäckern“ (man denke an die Kunst) auflösen will. Trotzdem ist er da, in letzter Klarheit vor der göttlichen Weisheit selbst. Nicht als ob nirgends ein gewisser Endpunkt menschlicher Vollkommenheit erreicht würde, als ob es nichts gäbe, was kaum wieder erreicht wird, kaum abgründiger, schöner gesagt werden kann — das tiefe Problem der menschlichen Höchstgrenze öffnet sich hier —, aber selbst diese Ruhepunkte menschlicher Vollkommenheit können vielleicht nach neuen Beziehungen abgeleuchtet, tiefer verstanden werden (hier zeigt sich die Frage der Grenze des Verstehens) bis zu der Vollkommenheit, die Gott bestimmt hat. Wo ist die Grenze, wie weit läßt Gott das Verstehen zu? Es wird wohl Geheimnis bleiben wie der Plan Gottes selbst. Aber wie unbedeutend (bedeutend für das zu stürmische Drängen) ist dieser Kummer um das Nichtwissen des Letzten gegenüber der christlichen Gewißheit, alles einmal enthüllt zu schauen, unbedeutend deshalb auch gegenüber der schlichten Forderung, einfach sein Werk zu tun!

Schon diese dünnen Stichworte deuten an, welchen Reichtum christlicher Fortschritt birgt, welche Verantwortung er dem einzelnen, der Gemeinschaft auferlegt. Er hat Standort, Wert und Ziel nicht in der flatter-

haften oder trotzigen Selbstsicherheit des Glücks, der Vernunft, des Laissez faire, des Fleißes, des Plans, sondern in Würde und Pflichten der Gotteskindschaft. Außerhalb dieser Beziehungsmöglichkeit oder Beziehung ist der Fortschritt tot, ist er nicht, mag es auch noch so sehr danach aussehen. Aus diesem klaren Bewußtsein wächst die souveräne christliche Tat und Antwort auf den Anruf des Heute, Gestern und Morgen. Wächst jene Haltung, die nicht furchtsam unbedingt Fortschritt sehen will, damit man auch fortschrittlich ist, die verzagt belanglose Dinge der weltlichen Kultur vorschiebt, das erste aber vernachlässigt — welch mutloser Verteidigung der „Leibfeindlichkeit“, der törichten Einfalt des Mittelalters begegnet man oft! —, die ebensowenig sich kleingläubig vor Neuem hütet, es bequem belächelt, Erreichtes verabsolutiert, kulturelle Gleichgültigkeit als ausschließlichen Maßstab fordert. Sie ist im Widerspiel der sich im Geheimnis einigenden Wegmöglichkeiten verhaftet, nicht einseitig für eine Methode, sondern für ein Ziel. Tag für Tag muß sie von jedem neu verteidigt, erkämpft werden. Sie allein reißt den ganzen Abgrund wie die Höhe auf, zwischen denen menschlicher Fortschritt sich bewegt, sie allein stürzt ihn nicht, sie hält ihn und führt ihn zur Höhe.

Das ist die alte christliche Antwort auf die Thesen der Fortschrittslehre, grob umrissen, angedeutet in ihrer die ganze Wirklichkeit des menschlichen Fortschritts umfassenden Sicht. Sie gibt Weg und Führung nicht nur für das Kommende, sondern auch gegenüber jener großen Frage, die nun die Geschichte stellt: Hat sich christlicher Fortschrittsglauben auch als wirksam erwiesen? Damit sind wir zur Fragestellung zurückgekehrt, die im Mittelpunkt der Betrachtung Dawsons steht: Wie verhält sich geschichtlich Christentum und allgemein Religion zum Fortschritt? Wenn wir im Folgenden Stellung nehmen, so gehen wir vom kulturellen Fortschritt im weltlichen Sinn aus; den entscheidenden sittlich-religiösen Fortschritt können wir nur im Umriß des Gesamtproblems berühren.

Dawson beginnt von der Kritik der Kulturdeutungen her. Auf das Ungenügen einseitig materialistischer oder idealistischer Erklärung verweisend, hebt er hervor, daß Kultur ein lebendiges Ganzes ist, in dem aber Umwelt, Arbeit, Blut ihre Einheit im Denken finden; das Geistige ist Seele und formendes Prinzip aller Kultur (I, 66). Aber schon in der Primitivkultur geht das Geistige auf das Religiöse zurück (I, 69, 81 ff.). Dawson führt diesen Gedanken weiter und hält die unmittelbare religiöse Erfahrung eher als den forschenden Verstand für das treibende kulturelle Element (I, 77). Nicht rationales Zergliedern der Natur, sondern ihre kultische Beherrschung (Zauber) sei die primitive Wissenschaftsform (I, 88), ja Dawson ist geneigt, dem Kultisch-Rituellen auch für die technisch-materielle Kultur die wesentliche Bedeutung zuzuschreiben (I, 90); sicher aber sei der Übergang zum höheren Kulturtyp mit dem Übergang vom individuellen Priester (Schamanen etwa) zur priesterlichen Körperschaft verbunden (I, 93). Rituell waren ja alle archaischen Hochkulturen aufgebaut, in denen die Grundlagen der materiell-technischen Menschheitsentwicklung liegen (I, 99, 101). Die archaische Hochkultur sei

ein Fortbilden einer ursprünglich rituellen Ordnung, diese rituelle Ordnung sei der Ausgangspunkt für die abstrakte Denkschau der im ersten Jahrtausend v. Chr. entstehenden Weltreligionen, die geistig die Entwicklung weitertrieben, wie es vorher materiell geschehen war (I, 100 ff.).

In dieser Ableitung scheint mir die Bedeutung des Religiösen für die Kultur zu sehr auf das Rituelle verlegt und dessen Wichtigkeit überschätzt zu sein. Ganz abgesehen von der nur vorsichtig zu gebrauchenden Zeugnisfähigkeit heutiger Primitivkulturen für die Urentwicklung wie von ihrer Interpretation, ist hier die in der Einheit der menschlichen Gottbezogenheit vorhandene Eigenständigkeit des vernünftigen Erkennens übersehen, die ohne vorausgehende beispielhaft-antreibende, rituell-kultische Betätigung schaffen kann und auch schafft. Nach der Einseitigkeit materialistischer Erklärungen droht hier die Gefahr einseitig religiös-ritueller Entwicklungsdeutung, die nicht zu halten ist; ganz auffällig etwa, wenn Dawson die Entwicklung von Viehzucht und Ackerbau im Nahen Osten nicht als praktisch-wirtschaftlichen Aufgaben entspringend, sondern als Vollzug kosmischer Mysterien ansieht, die gleichzeitig den Lebensunterhalt boten (I, 96 ff.). Tatsächlich sind auch Dawsons Argumente für eine rituelle Wurzel des Ackerbaus, der Haustierhaltung äußerst schwach (I, 90 ff.). Besondere Vorsicht ist um so mehr geboten, als trotz aller Entwicklungstheorien (Sammler, Züchter, Ackerbauer) tatsächlich noch keine Klarheit über die älteste Kulturentwicklung^{2a} besteht.

Mit diesen Einwänden und Hinweisen sei selbstredend keineswegs die religiöse Durchdringung der primitiven und archaischen Kulturen angezweifelt, noch die in ihnen tätige kulturelle Formkraft des Religiösen. Letzteres wird besonders wirken im Bezirk des Philosophischen, Künstlerischen, Sozialen, und dies um so stärker, je mehr rechtlich-sittliche Forderungen auftreten. Gerade diese sittliche Wirkkraft der Religion führt aber auf ihre erste kulturelle Bedeutung, die Dawson nicht genügend hervorhebt: sie ruht in der sittlichen Dynamik, die die Religion dem Fortschritt geben kann, eben durch die Einordnung des menschlichen Schaffens in den Bezug zu Gott, wobei natürlich außerhalb der Offenbarungsreligion immer nach der Offenbarungsnähe des Glaubens und der Sittenlehre zu fragen ist. Gegenüber dieser Wirkung kann sogar einmal in einer vorwiegend religiös bestimmten Kultur das technisch-empirische Streben zurücktreten. Hierzu ist an die Tatsache zu erinnern, daß gerade verweltlichte Zeiten (und damit verweltlichte Religion) eine prächtige Zivilisation aufweisen können³. Die Erfolge beschränken sich zwar zu-

^{2a} Zu deren Deutung wäre die von der Forschung hierfür fast vergessene Genesis zu beachten. Ist es hier — vom Ackerbau abgesehen — nicht auffallend, daß gewisse Erfolge der technischen Kultur den Kainiten (d. h. verweltlichtem Streben) zugeschrieben werden? Vgl. anschließenden Text.

³ Nach Dawson I, 88 ist der Zauber rituelle Weiterentwicklung religiös-ekstatischer Erfahrung. Er ist aber in seinem Wesen verweltlicht, areligiös zu sehen; vgl. Schmidt S. V. D., Ursprung der Gottesidee VI 245 385 f. Den Zauber als eine Primitivform der Wissenschaft ansehen, würde diese auf ursprünglich areligiöse Elemente zurückführen. Tatsächlich ist aber der Ursprung der Wissenschaft noch nicht geklärt.

meist auf das Materielle, Empirisch-Technische (technisch im weiten Sinn), wobei sich zudem zeigt, daß die positiven Kräfte gläubigeren Zeiten entstammen (vgl. Rom, Griechenland); dennoch, gewisse Erfolge sind nicht abzustreiten. Das rührt an allgemeine Zusammenhänge von echt Religiösem und Fortschritt. Nicht daß eine ideal-religiöse Zeit, sofern es jemals eine gibt, nicht alle Möglichkeiten des Fortschritts hätte, aber die menschliche Schwachheit nützt auch in religiösen Zeiten nur mangelhaft ihre Gelegenheiten aus, weshalb verweltlichte Zeiten leicht gewisse Versäumnisse nachholen können.

Dazu kommt, daß verweltlichtes Streben gerade das weltliche Wohlergehen stürmisch und rücksichtslos anstrebt, während echte Religion immer bedacht sein muß, alles kulturelle Schaffen in der Ordnung zurückzuhalten, und oft mehr für die Sicherung durch Fortschrittswut gefährdeter Werte als für den „Fortschritt“ zu sorgen hat, aus dem Wissen um den Vorrang der Beziehung zu Gott vor jeder andern. Entgegen dem aufrehrerischen „Der Mensch das Maß aller Dinge“ wird in diesem Wissen kultureller Fortschritt irgendwie auch ein Warten auf den Fortschritt sein („alles andere wird euch hinzugegeben werden“), ein Warten, das vielleicht manchmal aufgeschlossen und bescheiden einen „Fortschritt“ aus den Händen verweltlichten Strebens anzunehmen hat. Dem selbstherrlichen Denken scheint das schwer, aber diese scheinbare Passivität verwandelt sich sofort, da aller im verweltlichten Raum geschehene Fortschritt erst im Zurückbringen in die wahre Ordnung wahrer Fortschritt wird, wie ja auch das echt Konservative nicht schlechthin Sorge um das Vorhandene, sondern um das Bessere im Vorhandenen, also nicht Stillstand, sondern Fortschritt ist. So rettet religiöses Streben selbst dort, wo es scheinbar zur Untätigkeit verurteilt ist, den Fortschritt vor Mißbrauch und Verfall, eine Tatsache, die die Geschichte deutlich zeigt, wie umgekehrt die Folgen der Verweltlichung bekannt genug sind.

II.

Heimat und Vollendung hat all diese rettende und schöpferische Kulturkraft der Religion in der Kirche. Kirche und Fortschritt, danach geschichtlich fragen, heißt zunächst und vor allem einmal die Frage nach der abendländischen Weltkultur stellen, denn beide sind seit der Auflösung der Antike zusammen hochgewachsen. Wir greifen dabei der Darstellung Dawsons folgend (II) jene Epoche heraus, die oft übersehen oder verachtet, dennoch wichtig und entscheidend ist, die Frühzeit des Mittelalters. Seit der Renaissance tat man sie oft zu Gunsten der Antike als barbarisch ab, zumeist mit dem verächtlichen Hinweis auf den Dogmenzwang des dunklen Mittelalters; der Aufklärung zufolge begann die Geschichte des wahren Europas mit der Befreiung von der Kirche. Dann kam die Entdeckung des Mittelalters, Herders Kampf für die sinnhafte geschichtliche Individualität. Eine positive Deutung war nötig, die Romantik lehrte die schöpferische Kraft der Kirche sehen, bis auch hiergegen Sturm gelaufen wurde und man die Bildung der abendländischen Kultur einseitig der nordischen Rasse zuschrieb (Antike und junge Völker),

während die Kirche nur die Rolle eines hemmenden Fremdkörpers erhielt. Das alles zeigt genug, wie wichtig die Deutung des Mittelalters und besonders der mittelalterlichen Frühzeit ist, denn in ihr wurden die Grundlagen des neuen Abendlandes gelegt. Wir haben zu fragen: Welche Kräfte greifen entscheidend in die Bildung des neuen Abendlandes ein, und welche Rolle hat hierbei die Kirche?

Betrachtet man die These von der alles überragenden schöpferischen Kraft einer Rasse im abendländischen Kulturprozeß, so ist als mit Vorbehalten richtig anzusehen, daß die Völker, die das Abendland zur Weltkultur führten, weitgehend verwandt sind, wobei den jüngeren Völkern die Rolle zufällt, die sich auflösende antike Kultur weiterzuführen⁴. Es bleibt dabei im Gesamtergebnis unbestritten, daß die jungen Völker unter politischer Führung der Germanen in die müde, verstädterte Kultur der Antike, in ihre erstarrte staatliche und gesellschaftliche Ordnung neues Leben brachten, eine Tatsache, die Dawson deutlicher hätte zeigen müssen⁵. Und zwar in dem Sinne, daß bei aller beklagenswerten gewaltsamen Zerstörung zivilisatorischer Errungenschaften die folgende „barbarische“, bäuerliche frühmittelalterliche Zeit mit ihren einfachen, naturverbundenen Lebensformen ein tiefes Atemholen oder, um es mit dem schönen Wort F. Klatts zu sagen, eine wahrhaft „schöpferische Pause“ bedeutete; wobei allerdings noch zu untersuchen ist, wie diese Kräfte zur schöpferischen Gestaltung geführt wurden. Dazu kam, daß die jungen Völker Wertvolles auch aus nichtgermanischer Welt mitbrachten, vor allem die reiche geistige Tradition der Iro-Kelten (Dichterschulen), die eine gewisse Voraussetzung für die bedeutsame irische Klosterkultur bildete (ein aufschlußreicher Hinweis II, 80, 200 ff.). Den Germanen fehlte eine derartige Überlieferung; dafür besaßen sie die Fähigkeiten eines unverbrauchten Volkes: seelische Empfänglichkeit, ungestümen Tatendrang, natürliches Empfinden auch in sittlichen Dingen⁶.

Nun wird man sich freilich hüten, aus diesen Entwicklungsmöglichkeiten schon das fertige mittelalterliche Abendland herzuleiten. Die einfache Tatsache, daß die Wissenschaft — und die Kunst, vom Kunsthandwerk abgesehen, nicht anders — sich in Form und Inhalt des spätrömischen Erbes vollzog und fortbildete, erweist klar, wo Lehrer und Schüler zu suchen sind. Ferner ist zu beachten, daß die frühen Reichsbildungen

⁴ Nicht zu vergessen, daß die antike Kultur wie die der jungen Völker Ströme älterer Kulturen in sich trägt.

⁵ Schnürer, Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft, zeigt diese Verlebendigung der abendländischen Kultur deutlicher (50 ff. 122 f. 142). Spätrom scheint mir etwas schwarz gezeichnet. Für den Leser Dawsons empfiehlt es sich überhaupt, die Darstellung Schnürers, die aus guter Kenntnis mehr sachliche Einzelheiten als Dawson bringt, überall zu vergleichen.

⁶ Salvians Lob der „Barbaren“ (De gubern. Dei) ist vorsichtig zu gebrauchen. Richtig betont er die Freiheit von städtischer Vergnügungssucht (Schauspiel, vgl. Leo I., Sermo 84), von raffinierten Verirrungen einer altgewordenen Kultur, eine gewisse naturwüchsige Sittlichkeit. Daneben steht allerdings die Entartung mancher germanischer Staaten, die verhängnisvollen Eigenschaften der Germanen, die Salvian selbst nennt, andererseits die sittliche Kraft, die uns in den römischen Heiligen der Zeit und ihren Kreisen begegnet.

der Völkerwanderungszeit auf dem Boden des Imperiums mit Benutzung des römischen Staatsapparates entstanden (Goten, Vandalen, Franken). Die Gebiete, in denen sich zuerst dauerhafte neue Kulturzentren bildeten, lagen im Bereich der römischen Provinzialkultur (der die keltische Kriegerkultur vorgearbeitet hatte: Gallien, Süddeutschland, Rheinland, Donau. II, 84)⁷. Hier vermählte sich die junge Kraft dem alten Erbe zu neuem Wachstum (Gotik!), während der Versuch, inmitten der andern für sich zu leben, erfolglos blieb, ja den Untergang beschleunigte (Ostgoten in Italien).

Aber ist damit die mittelalterliche Kultur erklärt? Hat die antike Überlieferung allein und aus eigener Kraft die Führung gehabt? Wie schon bemerkt, bejahte es die freigeistige humanistische Wissenschaft mit dem gleichzeitigen Stichwort von der Geistesknechtung durch die Kirche; die negative Deutung der Barbarisierung kam hinzu, wofern man nicht mit der nationalen Geschichtsschreibung die Leistung der eigenen Vorfahren positiv deutete. Tatsächlich aber ist die Bildungszeit des Abendlandes mit dem Paar Antike und junge Völkergemeinschaft, wobei die Kirche nur den hemmenden Fremdkörper spielt, nicht erklärt. Die Geschichte gibt eine andere Antwort. Es dauerte lange Jahrhunderte, bis das Neue geworden war, für die Träger der gefährdeten antiken Tradition oft eine Zeit des äußersten Schreckens. Was aus den Zeugnissen jener Tage spricht, ist echte menschliche Not (II, 194 ff.). Das Wort „dunkle Jahrhunderte“ gibt eine echte Empfindung vom Chaotischen jener Tage, in denen sich die Antike nur noch schwach gegen die unbekümmerte Siegerlust des Nordens verteidigte, oft sich im schönen Wort überschätzend (vgl. Hofpoesie und Wirklichkeit), obwohl in der eigenen Front die „Barbaren“ schon längst die Kerntruppe bildeten. Das Abendland war daran, politisch und geistig ganz zerrissen zu werden, es ging um die Existenz. Schließlich gelang doch eine neue Ordnung. Zu zeigen, wer in diesem wogenden Meer zusammenbrechender Institutionen und junger wilder Kräfte eine neue letzte Einheit formte, ist Dawsons großes Thema. Schnürrers Werk (vgl. Anmerkung 5) ist auch dabei nicht zu vergessen⁸.

Aus Dawsons Darstellung wird zunächst überraschend klar, was man nur zu leicht vergißt, wie klein dieses westliche Europa zwischen der anstürmenden Gewalt der jungen Völker, dem Islam und anderseits der langsam erstarrenden östlichen Christenheit war. Klein, dazu überaltert, verarmend, aber voll Lust nach Schauspielen: Rom stirbt und lacht, schrieb damals pointiert Salvian (*De gub. Dei* VII, 1). Wahrhaftig, dieser rauhen Welt gegenüber, die in Not oder Luxus zwischen Orgasmus und Erlösungssehnsucht irrlichterte, war die antike Bildung für sich allein wehrlos, sie hielt, soweit sie noch lebendig war, kleine Kreise zusammen, die rettende Kraft für das Ganze konnte sie nicht ausströmen. Das ver-

⁷ Die deutsche Literatur blüht gerade in der *Germania Romana* auf. Vgl. Fr. Wilhelm, *Zur Gesch. des Schrifttums in Deutschland*: Münch. Arch. für Phil. d. Mittel. u. d. Renaiss. Jahrg. 1920 f.

⁸ Vgl. dagegen die Darstellung Hallers in *Knaurs Weltgeschichte*, 283 ff. Über die machtpolitischen Vorgänge hinaus ist mit keinem Wort von der weltgeschichtlichen Sendung der Kirche in jener Zeit die Rede.

mochte und leistete nur die Kirche. Sie befreite Europa vom heidnischen Götzendienst und verkündete ihm die Frohbotschaft der Erlösung. Dem abendländischen Denken war Weg, Wahrheit und Leben gegeben. Wie selten fragt man in wissenschaftlichen Deutungen, was geschehen wäre, wenn der Götterkult mit all seinen Ausgeburten nicht gestürzt worden wäre. Und wie selten dankt man der Kirche dafür offen und ehrlich.

Die Kirche hat weiterhin die antike Bildung nicht verdorren lassen, sondern sie in die christliche Wirklichkeit gerettet. So bewahrte sie das abendländische Denken vor dem Abgleiten in die Weltfeindlichkeit orientalischer Magie und Gnostik wie vor der Erstarrung in die Spitzfindigkeiten der Grammatik und Rhetorik. Freilich war Bildung nicht mehr für sich oder die Götter, ihre Aufgabe war Wehr und Weg zum Glauben. Auf den oft selbstgefälligen Wohllaut des Stils legte man nicht mehr den Wert wie die Rhetoriker. Aber verlor man soviel, wenn man nicht wie die Menschen des virtuosens „bene loqui“ war? Die Sprache wurde einfach, aber auch die Menschen waren einfach geworden. Was für ein tiefes Wissen um die Zeichen der Zeit, um lebendiges Sprachschaffen verrät das geschmähete Wort Gregors I., er wolle die Verkündigung der göttlichen Offenbarung nicht in die Regeln Donats einsperren⁹. Welche Gewalt hat seine tief erfüllte Sprache gegenüber der glatten Mechanik der Schulrhetorik! So war auch der Großteil der mittelalterlichen Sprache schlicht; Verständlichkeit war ihr erstes Anliegen. Das hat nichts mit Bildungsfeindlichkeit zu tun, wofern nicht Nachlässigkeit dahintersteht, sondern ist klares Wissen um das, was jetzt nottut. Überdies läuft von den Kirchenvätern her durch das ganze Mittelalter auch eine Tradition des gepflegten Stils¹⁰.

Und wenn bei der Vereinfachung des geistigen Lebens, an der die Verlagerung der kulturellen Tatkraft auf die noch jungen Germanen entscheidend teilhat, die Erfahrungswissenschaft zurücktrat — wie wenig schöpferisch ist sie schon in Spätrom! — dringender war jetzt, das Abendland durch das Chaos der Zeit in die Einheit des Glaubens zu führen. Immerhin brach die wissenschaftliche Tradition nie ab, und gerade in der Kirche führte sie zu achtbaren Leistungen (Isidor, Beda, Lupus v. Ferrières, Paulus Diaconus, Notker).

Unermüdlich schaffte im Rahmen der gesamtkirchlichen Arbeit das Mönchtum. Man schreibt ab, sammelt, erklärt, bearbeitet, in der Art manchmal etwas greisenhaft, wie ja auch das Vorbild Spätrom überalterte Züge trägt. Oft gewinnt das Alte im christlichen Geist neue Kraft, die christliche Hymne blüht¹¹. Neues wächst: Sequenz und Heiligenleben; dieses gewiß manchmal wunderbarlich kraus scheinend, aber nicht krauser als der wundersame Legendenkranz mancher modern erfüllter oder gewollter Geschichtsdeutungen. Und dieses Schaffen nun eingeschlossen in

⁹ Vgl. Ep. 5, 53a.

¹⁰ Mittelalterlich-lateinische Stilgeschichte auf eine abstrakte Wertung „rein — unrein“ hin anlegen, verkennt die historische Situation. Durch die aufkommenden Volkssprachen steht das Latein zwischen zwei Feuern, solange es nicht wirklich tote Sprache und die Volkssprache wirklich Hochsprache geworden ist.

¹¹ Welch lebendige Schönheit und Gewalt gewinnt die Sprache des Venantius Fortunatus in den Kreuzliedern „Pange lingua“, „Vexilla regis“!

die klösterliche Gemeinschaft des „ora et labora“, Arbeit auch der Hand: Urbarmachung, Pionierarbeit der Kultur (II, 204, 230 ff.). Dabei ist allerdings die rettende und aufbauende Tätigkeit der Bischöfe nicht zu übersehen¹².

Das Kloster wird so, vor allem seit der ordnenden Regel Benedikts, einer der Vorposten der gesamtkirchlichen Sozialarbeit, der geistigen Einigung, die auch die politische Formung trägt. Was wäre Europa wohl geworden, wenn es nur aus Stammkulturen und zerbrechendem Imperium hätte wachsen müssen? Die Sonderkräfte hätten es zersprengt, hätten nicht die einigenden Tendenzen in der geistigen Einheit der Kirche ihren Halt gefunden. Rom bestand weiter, aber in anderem Sinn (vgl. Leo I., Sermo 82), als Herz der Christenheit. Das christliche Rom erstarrt nicht im Ressentiment an das „ewige römische Reich“, ein neues Herrscherideal, Staatsideal wächst (De civ. Dei V, 24).

Die in der Staatsordnung Roms entstandene kirchliche Organisation stärkte die Einigung in den Völkern (und wurde dazu auch benutzt bis zur Gefahr äußerster Verweltlichung), während zugleich die Völker untereinander in der geistigen und hierarchischen Ausrichtung nach Rom verbunden wurden. Hier in Rom erneuerte Leo III. das Kaisertum, dessen unbestreitbares abendländisches Verdienst vor dem Aufkommen der Nationalstaaten im weitgehenden Schutz der Christenheit nach außen (Süditalien, Osten, Norden) hervortritt, nach innen in einer gewissen Verfestigung (sei es oft nur in einer ideellen, ordnenden Wirkung), und mehr als einmal mußte der Kaiser auch das Papsttum selber schützen. Allerdings vergab die Kirche nicht ihre ganzen Kräfte an das Imperium; die Völker hatten und wollten immer stärker ihr Recht, daher mußte auch für die Kirche das Kaisertum nach Erfüllung der wesentlichen Aufgaben in seiner Bedeutung zurücktreten. Dies ist neben dem Investiturstreit einer der bestimmenden Gründe für das Auseinanderwachsen realistisch-päpstlicher und doktrinär-beharrender Kaiserpolitik. Ebensowenig wie in der Verhaftung an ein Volk konnte und kann die Dynamik der Weltkirche sich an eine übervölkische Reichsidee verausgaben, eine Aufgabe schwer wie alle Wahrheit und Wirklichkeit.

Freilich nicht immer wurden in diesem Ringen um das Abendland alle Kräfte des Christentums eingesetzt; menschliche Schwachheit hinderte es nur zu oft, der vollkommenen Religion entspricht keineswegs eine vollkommene Verwirklichung durch die Gesamtheit ihrer Träger. Welche Möglichkeiten hat die Kirche seit 313, und doch wie sehr hemmen Oberflächlichkeit, Streitsucht, sittliche Schwäche ihren siegenden Gang! Nähere Einzelheiten aus diesem Versagen des Christentums zu nennen, erübrigt sich hier¹³. Es sei aber betont, daß echtes Geschichtsbewußtsein immer auch Bewußtsein von dem ist, was leider nicht Geschichte wurde,

¹² Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 131 f. — Gregor von Tours II 24, III 34, IV 35, 36, V 42. VII 1. Nachdem Dawson II 102 kurz diese Bedeutung der Bischöfe erwähnt hat, spricht er nachher nicht mehr davon (198 ff.), so daß die Klöster zu sehr in den Vordergrund treten.

¹³ Vgl. diese Zeitschrift 118 (1929/30) 1 ff. und 130 (1935/36) 514 ff.

und daß man daher vermeiden wird, schlechthin von christlichem Mittelalter zu schwärmen und tausend harte Tatsachen zu übersehen, die verbieten, den Ehrentitel christlich in romantischer Unklarheit zu verallgemeinern. Ihren Grund hat solche Neigung zum lobenden Superlativ wohl in falschverstandener Sorge um den Beweis von der Kulturkraft der Kirche, gegen die es doch eigentlich gar nichts besagt, daß geistige oder materielle Teilerfolge verweltlichten Strebens oft mit einem gewissen Zurückbleiben religiöser Kultur zusammenfallen, während gerade in der Nähe elementar religiös-mittelalterlicher Bewegungen eine irdische Anspruchslosigkeit zu spüren ist. Diese entspringt dem Wissen von der Pilgerschaft des Lebens, aber gerade deshalb ist sie eigentlich positiv, selbst noch in der Verlorenheit der heiligen Säulensteher. Wer denkt nicht an die Kraftströme der persönlichen Heiligung, der Armen- und Krankenpflege, die hell die Oberflächlichkeit der Konjunkturchristen nach 313, die Verweltlichung der fränkischen Kirche, die Streitsucht vieler Mächtiger überstrahlen, getragen von der Heiligkeit der Kirche, getrieben von der in ihr und durch sie fließenden Gnadenfülle? Positiv ist solch freiwillige persönliche Armut selbst für den vernachlässigten „weltlichen“ Fortschritt; es sei nur an die Leistung des frühmittelalterlichen Mönchtums erinnert. Und hat nicht Franziskus der Verweltlichung seiner Zeit die wahre Liebe zur Welt gezeigt? Blühte nicht in der Philosophie der Bettelorden der christliche Realismus der Scholastik, die nicht nur das Denken ordnete, sondern zugleich dem Drang nach Wirklichkeit und Welt ein sicherer Führer wurde?¹⁴

Daher wird man auch nie Mittelalter mit dem Schlagwort „Statik“ ganz erfassen; es war statisch und dynamisch zugleich. Man bedenkt oft nicht, mit welchen Verirrungen die moderne Dynamik erkaufte wurde, man bemerkt leichter die Erfolge von Welterfahrung und Technik der Neuzeit als den Wert der Sicherung der ewigen Wahrheiten und des sich in der Bindung an den Glauben vollziehenden Fortschrittes. Man vergißt nur zu leicht, daß jede Zeit die Aufgabe hat, in der Wahrheit „stehen“ zu bleiben, und daß dazu mit der Zeit das Erreichte wächst und mit ihm die Aufgabe des Bewahrens. Echtes Bewahren heißt aber, das Erreichte lebendig erhalten, also auch für neue Möglichkeiten freibleiben. So ist echte Statik auch dynamisch, wie alle fruchtbare Dynamik statisch ist, da sie nur in Bindung an die vorhandene Wahrheit vorwärts schreitet. Wo im Mittelalter menschliche Schwäche (das gilt auch für jede andere Zeit) die Kirche fruchtbarem Neuem verschließen wollte, kam die Strafe bald; die Kirche selbst hat den wahren Fortschritt mit weiser Vorsicht immer aufgenommen oder in falsche Hände geratenen Fortschritt seinem wahren Zweck zugeführt.

So ist das Abendland gewachsen. Nicht allein aus antiker Überlieferung oder aus Anlage und Erbgut der jungen Völker. Man wird, ohne

¹⁴ I, 145 ff. Dawson stellt wohl etwas zu scharf „eine abstrakt theologische Frömmigkeit der Patristik“, „eine einseitige Betrachtung der geistigen Natur des Menschen“ in der bisherigen christlichen Weltanschauung der neuen Wertung der Natur gegenüber.

die hohen Werte beider zu schmälern, sagen dürfen, daß ihm wertvollste Hilfe aus dem Christentum kam. Europa wurde vom Dunkel des Götzendienstes befreit, die Kirche wirkte tätig beim Bau des neuen Hauses mit, die bedeutsamen angeborenen und erworbenen Eigengüter der Völker fanden in ihr die Ausrichtung auf das wahre Ziel — soweit sie sich wirklich auswirken konnte. Und wohlgemerkt, fruchtbare christliche Kräfte strömen nicht nur in der Bildungszeit des Abendlandes und im hohen Mittelalter gestaltend in die abendländische Kultur, die Quelle versiegt auch nicht in der Neuzeit. Denn diese bildet sich nicht nach dem Schema: Alles Neuzeitliche ist Protest gegen die Kirche (Franziskus von Assisi als erster Protestant, Johanna von Orléans als erste Protestantin), sondern das Wertvolle des großen Erlebnisses der Renaissance vom Wunder der Welt wurde gerade in der Kirche gefördert, trotz des Zögerns Ängstlicher, trotz des nur zu starken Betonens der Welt anderer (I, 151 ff.). Gewiß, die kirchliche Einheit des Abendlandes zerfiel, der auf eigene Faust tätige Menschenwille errang gewisse zivilatorische Erfolge; aber ist nicht der Optimismus seines Fortschrittglaubens verzerrter Abglanz des echten christlichen Fortschrittglaubens, lebt nicht in Herders Gedanken von der sinnhaften geschichtlichen Individualität der christliche Gedanke von „Gottes Gang über die Nationen“, wie im Gedanken der alle umfassenden Volksgemeinschaft der Gedanke von der Gleichheit aller vor Gott? Die Moderne hat die echten Werte verdorben oder freigesetzt, erst ihre Zurückführung in die wahre Ordnung kann sie wieder wertvoll machen (I, 211).

Es heißt deshalb die Grundlagen des Abendlandes erschüttern, will man ihm seine echte christliche Tradition verfälschen oder rauben. Die Folge wird Verzweiflung sein, wie der Nihilismus am Ende des Fortschrittsglaubens stand (Schmidthüs in I XII f.). Das Problem von Existenz und Fortschritt des Abendlandes ist vor allem die Frage nach dem unverfälschten Christentum und der christlichen Kultur. Sie zu bewahren, heißt auch allen übrigen Kulturwerten den notwendigen Halt geben. In der Kirche finden die großen Leistungen des Abendlandes Schutz und wahre Heimat, wie von ihr einst die gefährdeten antiken Güter und die Tatkraft der jungen Völker in der Wirklichkeit des Gottesreiches geborgen wurden. Auch heute ist das Abendland von aufsteigenden Völkern umgeben, Propheten seines Untergangs haben schon gesprochen. Berufung auf die Verwandtschaft der Völker kann keineswegs zu seiner Rettung genügen, denn nicht in dieser, sondern in der Ordnung der Kirche war und sollte sein: seine wahre und letzte Einheit (I, 213). Eine Einheit freilich, die sich nicht auf das Abendland beschränkt, sondern die letztlich Menschheit selbst umfaßt.

Erst diese höhere Einheit öffnet den Blick auf die größten Aufgaben des Abendlandes. Nicht in der Weise eines humanitären Weltbürgertums oder eines dückelhaften Europäismus, sondern in der Schau der gottgesetzten Ordnung. Sie vermag Eigenes zu hegen und Werte im Fremden zu schätzen, wie sie einst fähig war, aufgeschlossen die Zukunft der „Barbaren“ anzuerkennen, entgegen der römischen Reaktion, die für die Bar-

baren nur Verachtung übrig hatte. „Wir sind uns des Anspruchs der unterworfenen Kulturen bewußt“ (II, 281); es geht weder darum, Abendländisches, nur weil abendländisch, zu halten, noch wahllos, wie es zerüttete Zeiten zu tun pflegen, der Exotik Altäre zu errichten, sondern in wohlgeordneter Sicht das Bessere zu verteidigen und aufzunehmen. Unter dem Besseren, das Europa der Welt zu bieten hat, steht zuerst und alles mit sich reißend der wahre Glaube. Wenn wir daher das Abendland verteidigen, so geschieht es, „damit die Zitadelle unversehrt bleibe, von der die Missionare ausgehen, die bis an die Enden der Welt das Gottesreich ausbreiten werden“ (H. Massis). Und im Gottesreich das große Erbe christlicher Kultur. Wir wissen, daß wir darin dem wahren Fortschritt dienen, den die Welt, und das Abendland selber so nötig haben, dem Fortschritt, der nur zu kleinen Teilen in all den Dingen besteht, auf welche die sklavisch bewundernde Oberflächlichkeit einer späten Zivilisation so stolz ist. Wir dienen dem Fortschritt, der in die wahre Freiheit der Kinder Gottes führt.

San Juan de la Cruz

Von Irene Behn.

„Die Seele, die Gott liebt, hat nichts von Ihm zu verlangen und zu erwarten als die Vervollkommenung der Liebe.“¹

Im Kloster der unbeschuhten Karmeliter zu Úbeda lag ein neunundvierzigjähriger Mönch auf seinem Krankenlager, bedeckt mit eiternden Wunden. Der einzige Helfer des Fiebernden war ein Strick, an dem er sich mit versagender Kraft ein wenig hochzog, um sich von einer Wunde auf eine andere umzubetten. Den Schlüssel zu der Zelle verwahrte der Prior selber, Francisco de San Crisóstomo, der einzige Besucher. Aber „seine Besuche waren die eines Richters“ — so veröffentlichte siebenundzwanzig Jahre später ein Biograph aus dem Karmeliterorden —, „seine Worte die eines von Leidenschaft Hingerissenen“. Es waren die flammenden Worte eines Mannes, der sich zu den ersten Predigern Spaniens zählen durfte; und sie fanden Nahrung an der augenscheinlichen Gefühlstrockenheit des Verklagten. Hatte der Kranke nicht, als er noch das Amt eines Provinzials bekleidete, ihn selber wegen angeblicher Laxheit gemäßregelt, ihn und den großen Prediger Fray Diego? Nun lag er da, aller Würden entkleidet, — mehr: unwürdig seiner Verpflegung, mit der sich das arme Kloster belasten mußte. Und Fray Diego, in seiner Eigenschaft als Visitator des Ordens, hatte Material gegen ihn zusammengebracht, das ihn nicht nur mit Laxheit belastete. Ja, der Prior wußte zu sagen, Fray Diego habe den Belasteten der Galeere würdig erklärt!

Der große Prediger wußte nicht, daß Brüder des Klosters den Provinzial Fray Antonio de Jesús von der Strenge ihres Priors unterrichtet hatten. Von den beiden Neugründern des unbeschuhten Karmeliterordens

¹ Alle Worte in diesem Aufsatz, die ohne Autorenangabe durch Anführungsstriche gekennzeichnet sind, verdanken wir San Juan de la Cruz.