

den Titelhelden, weil er einen Freund im Duell erschöß, einen „Spielball des Vorurteils“ (VI, 10) nannte und über die „Angst vor falscher Scham“ (VI, 28) spottete, die noch im letzten Augenblick eine vernünftige Ausöhnung verhinderte — aber sieben Jahre später fiel Puschkin selber im Duell. Sofort machte sich der 23jährige Gardeoffizier Michail Lermontow, Edelmann wie Puschkin, zum Dolmetsch der allgemeinen Empörung und begann ein flammendes Gedicht „Na smertj Puschkina“ mit den Worten: „Der Dichter fiel als ein Sklave der Ehre.“ Einige Tage später fügte er zornige Verse gegen die Hofgesellschaft hinzu, deren Standesdünkel solche Sklavenketten geschmiedet habe. Nur vier Jahre vergingen, bis auch Lermontow im Duell umkam und Rußland seine zwei begabtesten Dichter in der Blüte ihres Lebens verloren hatte.

Lermontow war sofort tot und wurde ohne militärische und kirchliche Ehren begraben. Puschkin lebte nach dem Duell noch drei Tage, deren Vorgänge sich unter den Augen zahlreicher Freunde abspielten. Sie geben ausreichende Bürgschaft für die wesentlichen Tatsachen, die der lange Brief berichtet, den der auch in Deutschland bekannt gewordene Romantiker Wasilij Schukowski am 15. Februar (altrussischen Stiles) 1837 an den Vater des Toten schrieb, mag auch die Form Spuren der damals gewünschten Färbung zeigen. Heldenhaft verbiß Puschkin die trotz aller ärztlichen Bemühungen furchtbaren Schmerzen des Bauchschusses, um seine Frau nicht zu erschrecken. Auf die Frage, ob er nicht beichten und kommunizieren wolle, stimmte er sogleich zu. Den Kaiser hatte er bereits um Vergebung für sein Duell gebeten, und der oft so starre Selbstherrscher Nikolaus I. schickte ihm noch in der Nacht einen eigenhändigen Brief, in dem er ihm verzieh, die Sorge für seine Familie übernahm und ihm den Rat gab, seine „Pflicht als Christ zu erfüllen“. Als der Pope kam, „beichtete Puschkin und empfing mit rührender Andacht die Kommunion“. Am folgenden Morgen ließ er früh seine Kinder wecken, legte jedem innig die Hand auf den Kopf und segnete es. Dann litt er voll bewußt noch einen Tag und eine Nacht. — Ein solches Ende eines solchen Lebens verdient wohl gerade heute einiges Nachdenken.

Umschau

Die religiöse Unruhe

In einer guten Studie über den „Begriff der menschlichen Situation“ bei Karl Jaspers nimmt Ludger Jaspers¹ mit Recht seine Philosophie eines dynamisch formalen Transzendierens als typisch für den heutigen Menschen: für

¹ Ludger Jaspers, Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers (IX u. 93 S.) Würzburg 1936, C. J. Becker. M. 3.—. (Wunderle, Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 37.)

sein „Wissenwollen um das ‚Mehr‘ des Menschen“ (1). „Es ergibt sich ... ein einzigartiges Schweben zwischen In- und Außer-der-Welt-sein, das sowohl formal die Umsetzung des transzendierenden Gedankens wie existentiell der sich erhellende ‚dunkle Grund‘ ist, aus dem der Mensch den Weg zum Transzendieren suchen muß“ (18). „Die menschliche Situation hat sich zu bewegen zwischen dem Nihilismus und der Form. Das Leben muß hindrängen zu allen nihilistischen Prozessen, um zum Selbstbewußtsein zu kommen. Alles Tote, Endgültige muß erst in Frage gestellt werden,

damit eine neue Gestalt des Lebens entstehe.... So will denn der existentielle Mensch die Bewegung in dieser Welt durch diese Welt. Aber er kennt nicht das Ideal der Ruhe, sondern hat das Ideal des dämonischen Prozesses, während er wollend immer nur ein bestimmtes Endliches vor sich hat" (31).

„Darum ist der Mensch auch notwendig, sofern er existiert, immer Fragment, ohne jedoch endgültig dieses bestimmte Fragment zu sein. Die Existenz darf sich von keiner fragmentarischen Wirklichkeit einfangen lassen, sondern lebt im Unendlichen. Wohl lebt sie so, als ob sie in jedem Augenblick nur beim Fragment ist, aber ihre Intention ist auf Ganzheit gerichtet“ (52). Das folgt daraus, daß sowohl die „Wirklichkeit“ wie Gott zuletzt „Chiffre“ sind. Die Wirklichkeit ist „in ihrer undurchdringlichen Gegenwart ... als Chiffre lesbar“, und „als Chiffre ist sie das Wunder des hier und jetzt Geschehenden“, in der „ursprünglichen Zueinandergehörigkeit des Mythischen und der Wirklichkeit“ und dem „Teilhaben des Wirklichen an den Mächten, die nicht mehr in der Sprache der Wirklichkeit allein zu fassen sind“ (71 f.). Umgekehrt ist „der persönliche Gott ... auf sein Chiffredasein reduziert. Diese Chiffre ... ist erfüllend und fragwürdig zugleich ..., gebunden an die Verborgenheit und an das Schweigen der Gottheit, gebunden an den umspannenden Grund alles Chiffreseins, an das „Scheitern““ (59). So wird es, zwischen dieser Wirklichkeit und diesem Gott, der Mensch des „Riß, der das Pathos des eigenständigen eigentlichen Seins bedingt“, und also der Mensch des „Trotz“ als „Ursprung der Existenz als Möglichkeit ihrer Unbedingtheit“, und also der Mensch, der „sozusagen auf dem Sprunge (steht), sich in der Transzendenz aufzuheben, aber er muß vorläufig noch im Sprunge verharren“ (82).

Dies „Auf dem Sprunge“ und „Noch im Sprunge verharren“ ist, als gute Umdeutung des „Transzendierens“ Jaspers', das Kennwort für eine bestimmte „religiöse Unruhe“, die seit langem durch heutige katholische Menschen geht. Es ist eben darum nicht eigentlich Unruhe, die zu einer Ruhe hinverlangt, sondern die vielmehr einer solchen sich entgegensetzt: als „bewußte Verantwortung“ gegen „naives Dahin-

leben“, als „Ernst der Problematik“ gegen „leichten Glauben“, als „Kühnheit der neuen Anläufe“ gegen „satten Besitz“, als „Lebendigkeit“ gegen „Formel“, als „unmittelbares Innewerden“ gegen „unerweckte Kirchlichkeit“, als „mystischer Reichtum“ gegen „dürren Dienst“.

Insofern diese „religiöse Unruhe“ mehr ins Ethische spielt, nimmt sie seit langer Zeit Newman gern zu ihrem Anwalt. Das sachlich Besondere der Darstellung des Glaubens und Glaubenslebens bei Newman liegt in dem, was ihn mit Augustinus und Johannes vom Kreuz verbindet. Es zeigt sich die augustiniische Art, eine Grundhaltung des Glaubens im menschlichen Bewußtsein überhaupt zu erweisen und so alle Einwände gegen den Offenbarungsglauben von vornherein zu entkräften, weil der Glaube in der letzten Tiefe des den Glauben kritisierenden Denkens selber lebe: da Newman in allem auf den „first principles“ besteht, den letzten entscheidenden Einstellungen, und so eine Grundlehre von Thomas von Aquin aktuiert, die Lehre von der „potentia obediensialis“, der „Fähigkeit des hörenden Gehorchens“, als dem Wurzelhaften in jeglicher Potenz und also auch im Denken. Es zeigt sich die Art von Johannes vom Kreuz, die abgründige „Dunkelheit“ des Glaubens zu unterstreichen (foi abyssale, nach Baruzis guter Formel) und so alle Schwierigkeiten des Glaubens geradezu als Erweis seiner steigenden Echtheit zu nehmen, seiner Echtheit als blindes Opfer in der „Blöße“ der „bloßen Hoffnung“: da Newmans Methode grundsätzlich die ehrlich enthüllten Schwierigkeiten an den Anfang setzt, um gerade aus ihnen die unabgeminderte Dogmatik zu entwickeln. Diese doppelte Art trägt in der anglikanischen Zeit nicht wenig noch die Farbe einer spröden Zugespitztheit und gewinnt erst in der katholischen Zeit den Glanz der Ruhe des Dienstes.

Das bringt die Auswahl „Zur Philosophie und Theologie des Glaubens“², die

² J. H. Newman, Ausgewählte Werke II (Matthias Laros), Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, I. Teil; deutsche Übertragung von Max Hofmann (XII u. 336 S.) Mainz 1936, Matthias Grünewald-Verlag. M 10.—.

Matthias Laros in seiner Newman-Ausgabe neuerdings bietet (mit der Ankündigung einer zweiten Auswahl), in ihrem objektiven Gehalt gut zu Bewußtsein, wenngleich es bedauerlich ist, daß auf 252 Seiten aus der anglikanischen Zeit nur 74 Seiten aus der katholischen Zeit folgen und die scharfen und klaren Stücke etwa aus den (anglikanischen) „Discussions and arguments“ und den (katholischen) „Twelve lectures“ und „University education“ gerade an dieser Stelle fehlen. Laros mahnt darum mit Recht, die vorletzte (katholische) Predigt über „Geheimnisse der Natur und der Gnade“ zuerst zu lesen, damit man „die richtige Einstellung zum Ganzen“ habe (XII). Aber im Eingang seiner Einleitung zeichnet er Newman als „Glaubenden, der die ganze Problematik des Glaubens, besonders des modernen Menschen, in sich empfand“ (XI), und stellt damit seine Newman-Auswahl unter diese „Problematik . . . des modernen Menschen“, d. h. eben des Menschen der „religiösen Unruhe“, wie wir ihn oben umrissen. Damit aber tritt der Newman, der unerbittlich den letzten blinden Gehorsam fordert, und der Newman, der bis ans Ende die Wunde des „dunklen Glaubens“ in sich auslitt, tritt dieser Newman zurück gegen einen Newman als Anwalt der „religiösen Unruhe“ des Glaubens. Das Überwiegende der anglikanischen Predigten, die in Wirklichkeit für die blinde Unterwerfung gegen eine stolze Vernunft kämpfen, transponiert sich dann für den „problematischen“ Leser geradezu in eine Psychologie der Glaubens-Problematik, — und eben so in die Haltung des „Auf dem Sprung“ und „Noch im Sprung verharren“. Der Newman des blutenden Glaubensopfers verkehrt sich für einen also „problematischen“ Leser in den Newman der letzten Dämonie, mit der er immer zu kämpfen hatte: im „Nihilismus“ einer zersetzenden Kritik zu versinken, statt der „Form“ fraglos zu dienen. Es ist dann eben so die Jaspersche „menschliche Situation . . . zwischen dem Nihilismus und der Form“. —

Die zum Mystischen hinzielende Seite derselben Situation beleuchtet sich am besten von den Schriften desjenigen her, dessen erstes Werk (noch in seiner Zeit als Jesuit) ausdrücklich den Titel „Religiöse Unruhe“ trug (*L'inquiétude reli-*

gieuse, Paris 1900) und das Newman gerade unter dieses Wort stellt: Henri Bremond. Der Eingang seines Schrifttums ist restlos beherrscht von dem Newman-Bild, wie es in der „Religiösen Unruhe“ anhebt, aber erst in dem Essay von 1906 seine schärfsten Farben hat: „skeptische Intelligenz, Seele tief gläubig“ (X), und darum nicht gebaut auf „Vernunft“ (421), sondern auf die „persönliche Realisation des Göttlichen“, und so „unbewußt mitarbeitend am Werk Schleiermachers und seiner Schüler“ (390). Die „persönliche Realisation des Göttlichen“, wofür Newmans sog. „erste Bekehrung“ der Prototyp Bremonds ist, hat sich dann in der Entwicklung zur „Histoire littéraire du sentiment religieux en France“ gewandelt in „das unmittelbare Gefühl irgend einer Gegenwart, die Intuition einer gegenwärtigen Person“ als „grundlegende mystische Erfahrung“, wie die Essays „Pour le Romantisme“ (1923) sagen (207 f.).

Mystik, Romantik und Poesie bilden eine Front der „Mächte des Gefühls“ gegen die „Konstruktionen des Geistes“ (Romantisme 53), der „Erfahrung“ und „Einung“ gegen „abstrakte Erkenntnis“ (ebd. 202), der „Befreiung der anima“ oder der „feinen Spitze“ oder des „Herz“ und „Zurückdrängen des animus“ (*La poésie pure*, Paris 1926, deutsch Freiburg 1926, S. 100 131 147 204), der Richtung auf das „Wirkliche“ im Unterschied zum „Wahren“ (ebd. 85), und darum einer „sammelnden Magie“ (24), die darauf zielt, „uns in einen bestimmten höheren Zustand zu versetzen“, im Gegensatz zu reinen „Ideen“ (99). Aber das Poetische und Romantische erklärt sich vom Mystischen her (nicht umgekehrt), und es erscheint also der Dichter nur als „Schatten eines Mystikers“ (213), so daß zwar alle Künste danach streben, „eine jede durch die magischen Mittler, die ihr eigen sind — die Worte, die Noten, die Farben, die Linien — . . . in das Gebet zu münden“ (24), aber doch so, daß „absolute Transzendenz“ und „unübersteigliche Schranke“ zwischen ihnen und der Mystik bleibt (221). Denn der Mystiker sucht, „sich des göttlichen Geschenkes zu bemächtigen“, der Dichter aber „nach den Beschwörungsmeln, durch die der poetische Strom auf die anima des Lesers übergehen soll“ (217). So tritt im Ausgang Bre-

monds Newman zurück: seine „Realisation“ ist „eine kostbare Psychologie, aber ... unvollständig, wenn man sie nicht zur Mystik in Beziehung setzt“ (118). Aber von der anfänglichen Deutung Newmans bis zur abschließenden Deutung Bérulles (der im Mittelpunkt der „Histoire littéraire“ steht) geht es für diese „religiöse Unruhe“ um „Erkenntnis“ und „Philosophie“, die Newman-Spannung zwischen „realer“ und „notionaler“ Erkenntnis schließlich in eine höhere Einheit zu binden durch die „Fähigkeiten ...“, die das mystische Leben in übernatürlicher Weise verwendet“ (224): „Ich bin nur ein Dilettant, nur ein Sucher und habe es eilig... Was die Philosophie anlangt, deren Grundzüge ich gebe, so habe ich den Eindruck, daß alles, was unter uns lebensvoll ist, nach ihr ruft, während der verzweifelte Widerstand einiger lebender Leichname ihren Triumph nicht hindern wird“ (30).

Es ist ein wirkliches Verdienst Eduard Maria Langes (als des kundigen Herausgebers) und Hedwig Michels (die eine meisterhafte Übertragung schuf), die Hauptbände der „Histoire littéraire“ Bremonds in ihr Wesentliches zusammengefaßt zu haben. In diesem Band über das „Wesentliche Gebet“³ spricht wirklich das Reifste des „eiligen Suchers“, — wnniglich im Stile solchen Suchens, der allzu sehr im Genuß des „Literarischen“ bleibt, d. h. einer glänzenden Plauderei („causerie“, wie es das Französische bezeichnender sagt), bis zur Neigung, ein „divinement appétissant“ als Stilmaß zu nehmen (welches Wort Bremond einmal, in der Vorrede zu den „Pères du désert“, selber braucht: V). Die Einheit von Franz von Sales und Bérulle, d. h. ein zum „Sublimen“ (105) Bérulles hin gedeuteter Franz von Sales, erscheint als die geschichtliche Gestalt der systematischen These: „die Theorie ... von den ‚Zuständlichkeiten‘ im Gegensatz zu den ‚Akten‘, der beharrlichen Tätigkeit der ‚feinen Spitze‘ im Gegensatz zur Aufeinander-

folge der Akte“ (121). Es erscheint „der betende Mensch in der Gestalt des Anbeters...“, nicht in der des Bettlers“ (27), „reines Gebet“ und „reine Liebe“ (51) als „Selbsthingabe, die uns in den Willen Gottes überliefert, Zustimmung, die uns Gott derart hingibt, daß wir Seine Vollkommenheiten uns aneignen“ (56), als „Akt unseres durch die Gnade vergöttlichten Willens“ (78), als „Zustimmung unseres Willens in uns zu dem ständigen Gebet Christi in uns“ (164), „die göttliche Quelle (zu)fassen, die... im tiefsten Grund der Seele sprudelt“ (264), „daß sich der actus purus, Gott in uns verwirklicht“ (266). So ist es „Ruf und Bitte, die mehr von Gott kommen als aus uns, die selber Gottes Innwohnung in uns sind“ (164). So sind wir „Objekte und Subjekte des Wirkens zugleich, indem wir das Tun Gottes empfangen und uns aneignen“ (265). So ist es „Theozentrismus“ gegen den „Anthropozentrismus des guten Willens“: derentweder „panhedonistisch“ vom Gebet „geistlichen Genuß“ erwartet oder „aszetisch“ „sittlichen Gewinn“ (30). So ist es „Teilnahme an dem Konzil über die ‚reine Liebe‘“: „Ereignis der ‚feinen Spitze‘, jenseits der Grenze der Vernunft, das freudiger oder schmerzhafter Art sein kann“ (167). Es ist die „Passivität des Zieles“, die als Drittes folgt auf die „Passivität des Anfangs“ und den „Zwischenzustand eigenen willentlichen Tuns“ (53). Das ist die „Philosophie des Gebets“ (90), die in Franz von Sales als dem „Dichter und Philosoph“ (63) sich grundlegt wie ein „metaphysisches Gedicht, Platos würdig“ (72).

Dieses „Sublime“ (105) will Bremond zwar als die „härtere Aszese“ verstanden wissen (267), als „negative Aktivität des Opfers im Feuer des Altars“ (151), da „die Gnade (sich) birgt ... in der Gestalt des Kreuzes“ (210), „der Ort der Beschauung ... hienieden nicht der Tabor, sondern Kalvaria“ ist (210), und „kein unerbittlicherer Henker als die Gnade“ erfunden wird (200). „Um immerdar zu beten, bedarf die Seele nur des Kreuzes“, und so „zerstieben die Träume der falschen Mystik wie auch die allzu menschliche Klugheit des Aszektismus“ (280). Und eben so „fallen“ auch „die Schranken zwischen dem Gebet einfacher Frommer und dem der

³ Henri Bremond, Das Wesentliche Gebet (La Métaphysique des Saints); ins Deutsche übertragen von Hedwig Michels, hrsg. von Dr. Eduard Maria Lange (291 S.) Regensburg 1936, Fr. Pustet, M 5.80.

Vollkommenen, als wäre die reine Liebe, in der das Wesen der Mystik beschlossen ist, durch die Gebet Gebet wird, ein Zusätzliches, jenen vorbehalten, denen die Ekstase alltäglich ist“ (278). Aber nicht umsonst steht in der Mitte des Buches das Kapitel über Franz von Clugny, der gegen alle hohe Reden von „mystischer Einigung“ die Demut des armen Zöllners setzt: „Das einzige Gebet, das ich den Sündern erlauben möchte, ist zu sagen: Ach, Herr, wir sind arme Sünder! — Mehr nicht“ (147). „Schweigen wir! Lernen wir verschwinden, sobald wir nur vor Gott erscheinen! Nichts werden vor Gott!“ (ebd.) Bremond zeichnet diese Art als eine „paradoxe“ Weise (138), ja als eine „Taschenspiellerei mit Worten“ (153), da „zwischen einem ‚Sünder‘ wie Clugny und einem ‚Mystiker‘ . . . kein anderer Unterschied (sei) als der des Wortes“ (ebd.). Aber eben diese Ausdeutung beleuchtet scharf die eigentliche Sachlage. Während Clugny, im echten Geist des Evangeliums alles verhüllt wissen will in das Geheimnis des „letzten Platzes“ des „verlorenen Sohns“ und des „Zöllners“ und der „Kranken und Sünder überhaupt“, will Bremond es aufgehüllt als „paradoxe“ Form des „Sublimen“ der „einigenden Erkenntnis“ als der Erkenntnis „kraft des Geeinigtseins“ (215).

So wird auch Bremonds eigentliche Stellung zu Franz von Sales und Ignatius von Loyola klar: da er das echt Distanzierte beider am entscheidenden Punkt umdeutet: das „se résigner“ bei Franz von Sales in das undistanziert Unmittelbare der „reinen Liebe“ als der „entfalteten Tugend der Resignation“ (231); — die „Übung“ bei Ignatius von Loyola (darin Ignatius den bleibenden „Dienst“ unterstreicht) als ein zu Überwindendes (269) in den „Zustand“ der „reinen Spitze“ im „reinen Willen“ (262: während gerade die hier angeführte „contemplatio ad amorem“ die Liebe bestimmt als Heraus aus allem auch noch so „heiligem“ Willen und noch so „heiliger Person-Tiefe“, hinein in Liebe als „Dienst an der Göttlichen Majestät“). Die „analogia entis“, an der das vierte Laterankonzil (1215) gerade Fragen der Mystik gemessen wissen will, läßt grundsätzlich jede „noch so große Ähnlichkeit“ (und also „noch so große Einigung“) jeweils überragt sein durch die „je größere Unähnlichkeit“

(und also „je größere Distanz“). Bremond hingegen wendet dieses Verhältnis gerade um, da er das Bewußtsein des „Abstandes“ als zu überwindenden Fehler im wachsenden Bewußtsein der Einheit faßt: „wir bekennen uns zu dieser mystischen Gegenwart und tragen dennoch den Abstand zu Gott im Bewußtsein“ (193 f.). Darum tritt für ihn grundlegend die „Gestalt des Anbeters“ gegen den „Bettler“ (der in den Seligkeiten der Bergpredigt an erster Stelle steht: Selig die Bettler — πτωχοί): weil Anbetung nicht genommen wird als Dienst, sondern als Einigung. „Selbsthingabe“ ist nicht Dienst in der Verfügung des Herrn, sondern Hingabe an Gott, „daß wir Seine Vollkommenheiten uns aneignen“ (56). Religion überhaupt ist nicht sich-hinweihende (devotio) Unterwerfung unter das Über-Hinaus Gottes, wie Thomas definiert (S. Th. 2, 2, q. 81, a. 3 ad 2), sondern das mystische „Erreichen“ der „vollen Wirklichkeit Gottes“ (115). Es ist „religiöse Unruhe“, Gott gleich zu sein. —

So führt die Weise, wie die mystische Richtung Bremonds gerade an ihrer Auseinandersetzung mit Franz von Clugny sich beleuchtet, in die Situation zurück, in der der große Erbe des Geistes Augustins im Eingang der Neuzeit, Nikolaus von Cues, alle tiefere religiöse Weisheit sich geben läßt allein in der „belehrten Unwissenheit“ (docta ignorantia) und entsprechend Gott erscheinen läßt als „das Größte, mit dem das Kleinste zusammenfällt“ (maximum in quo coincidit minimum). Das „Buch des Unzuständigen über die Weisheit“ (Idiotae de Sapientia liber), das Ernst Hoffmann mit Recht als erstes Stück der deutschen Übertragung der Werke herausgibt (unter dem Titel „Der Laie über die Weisheit“⁴), läßt darum diese Sicht sich entwickeln durch einen „armen Schelm, x-beliebig und unzuständig“ (pauper quidam idiota), der einen „reich-strotzenden Rhetor“ (ditissimum oratorem) „grad auffand“ (invenit). E. Bohnenstädt (der Übersetzer) sichtet diesen Weg in seiner Einleitung als „mystische Dialektik“, die

⁴ Nikolaus v. Kues in deutscher Übersetzung, hrsg. von Ernst Hoffmann. Der Laie über die Weisheit, von E. Bohnenstädt (108 S.) Leipzig 1936, F. Meiner (Philos. Bibl. Bd. 216 a). M 3.50.

sich „zur dialektischen Mystik“ „steigert“, „wenn wir unser geistiges Leben in seiner objekterkennenden Ausstreckung als Abbildleben des göttlichen Lebens begreifen“ (37). Denn „gerade die absolute unendliche Kluft ist für jeden einzelnen wie für die Gesamtheit aller vernunftfeinsichtigen Teilhabenden die Sicherung unendlicher, in grenzenloser Entfaltungsaufgabe bleibender Teilhabe“ (39). „Im unendlichen Übertagen all unseres endlichen, nur innerhalb der Schranken von Mehr oder Minder einer relativen Annäherung an das Unendliche fähigen Seins und Erkennens erweist sich Gott als das durch keine Steigerung von Mehr und Minder je erreichbare schlechthin Größte und zugleich schlechthin Kleinste von allem, als der absolute unendliche Zusammenfall aller endlichen Gegensätze und so als die Rettung alles Endlichen“ (24). So begründet sich, wie Bohnenstädt mit Recht sieht, das echt menschlich Gelöste einer „religiösen Unruhe“, da sie von allen „mystischen Prätensionen“ befreit ist: „die mystische Haltung besteht nicht in sehnsüchtiger oder befriedigter Passivität, ist nicht Unionsmystik irgend einer Weise, sondern wird vom Verstehen gedrängt, daß wahres Menschenleben . . . eine nie ruhende Aktivität bedeutet“ (24 f.).

So kann der „arme unzuständige Quidam“ zu dem „reich-strotzenden Rhetor“ sagen: „Das ist vielleicht zwischen mir und Dir der Unterschied: Du erachtest Dich als Wissenden, da Du es nicht bist, darum hochmütelst Du: ich aber erkenne mich als unzuständig, darum ist größere Demut, hierin vielleicht größere Belehrt-heit meine Existenz“⁵. Für diese Einstellung ist das, was der „reich-strotzende Rhetor“ nur als „wunderlich und unge-reimt“ ansehen kann, die „höchste Weisheit“: „wie . . . angerührt wird das Un-anrührbare unanrührbarerweise“. Das hitzige Greifen nach Gott gleitet ab, da es erkennen muß, wie „Gott selber ist die absolute Voraussetzung von allem, was irgendwie vorausgesetzt wird“ und „der Begriff der Begriffe“. Der gekrampfte Ernst aller sog. „Bemühung um Gott“ muß also in sich zusammensinken, da

in diesem Je-voraus Gottes Gott erscheint „als die unendliche Leichtigkeit Selbst“ (Deus est ipsa infinita facilitas) und „es keineswegs Gott zukommt, daß Er sei die unendliche Schwierigkeit Selbst“. Der Taumel aller geistlichen Ehrgeiz-Träume endlich, darin die „religiöse Unruhe“ zu einem obersten Oben fiebert, stürzt heilvoll zusammen, da schließlich Gott selber erscheint als das „Maximum, mit dem zusammenfällt das Minimum“: hinein also in das Grund-Geheimnis der Sichtbarkeit des unsichtbaren Gottes in Christo: die „Fülle Gott“ (Kol. 2, 9) erscheinend als „Leere Nichts Umsonst“ (Phil. 2, 7). —

So erhält folgerichtig die „religiöse Unruhe“ ihre erlösende und erfüllende Bindung in der Weise, die Augustinus dem „unruhigen Herz“ (allen nachfolgenden Ethikern und Mystikern zuvor) auferlegte: „Suchen laßt uns den zu Findenden, suchen laßt uns den Gefundenen. Daß als zu finden Er gesucht werde, verborgen ist Er; daß als gefunden Er gesucht werde, unermeßlich ist Er. . . . Satt doch macht Er den Suchenden, als wie viel er fängt, und den Findenden umfänglicher macht Er, daß er je und je suche voll zu werden, wo er mehr zu fangen anfing“ (in Joh. tract. 63, 1). Die „religiöse Unruhe“ erlöst und erfüllt sich nicht, da noch irgendwie ein subjektives Eins für sie Sinn und Maß ist: sei es das Eins ethischer Aktivität, Gottes Ideal in sich zu verwirklichen, sei es das Eins mystischer Passivität, in verzücktem oder anbetendem Hinsinken Gottes „Vollkommenheiten“ sich „anzueignen“. Denn in all dem schwehlt noch und gerade der Rauch des dämonischen Feuers, selber „wie Gott“ zu sein. Sondern eben das „Mehr je Mehr“ der „religiösen Unruhe“ hat restlos zu verschwinden in den Dienst „an“ Gott: die Größe Seiner „Verborgenheit“ zu bekennen in ihrem „Suchen, um zu finden“ (ut inveniendus quaeratur occultus est); die Größe Seiner „Unermeßlichkeit“ zu bekennen in ihrem „Finden um zu suchen“ (ut inventus quaeratur immensus est); und also das Mehr je Mehr des Deus semper maior (in Ps. 62, 16) zu bekennen in ihrer Ohnmacht des Mehr-je-mehr-aufgebrochen (capaciorum facit) und Mehr-je-mehr-überflutet (ut rursus quaerat impleri). Nicht ein „göttliches Eins“ ist der Sinn der „religiösen Un-

⁵ Um die Schärfe des Latein zu geben, weichen wir mehrfach in der Übersetzung von Bohnenstädt ab, der aber selber schon in diese Richtung geht.

ruhe“, sondern das „Von Gott gehalten unter Gott“: „sorglos also übersteig‘ ich das übrige, wann Jener mich unter Sich hält, der ist über alles“ (in Ps. 61, 2). Nicht ein „Erreichen dessen, was Gott ist“ ist darum die „Gnade“ der „religiösen Unruhe“, sondern das „Bekenntnis der Ohnmacht“: „das eben also ist die Gnade der Wohltat Gottes, die erst-rangige, zurückzutreiben uns zum Bekenntnis der Ohnmacht, daß, was immer wir als Gute können, was immer wir Könnende sind, wir es in Ihm seien: daß wer Glorie hat, im Herrn Glorie habe“ (in Ps. 38, 18). Und nicht ein „göttliches Wissen durch göttliches Eins“ ist also das „Wissen“, da hinein die „religiöse Unruhe“ lichtig wird, sondern „Wissen des Menschen um sein Nichts und um Gott“: „das also ist das ganze große Wissen, daß der Mensch wisse, wie er durch sich nichts ist; und daß, was immer er ist, von Gott es ist und um Gottes Willen“ (in Ps. 70 s. 1, 1). Denn das Gesetz des Rhythmus der „religiösen Unruhe“ ist nicht begehrender Aufstieg vom „Knecht“ und „Freund“ zum „Kind“, sondern je neues Überraschtwerden und Überwältigtwerden durch Gott im je neuen Unten des Dienstes: „Du wenn Du auch sagest Freund, ich bekenne Knecht“ (Tu licet dicas amicum, ego confiteor servum. — In Ps. 142, 6). So verschwindet alle bourgeoise Emporkömmlingschaft (ethischer oder mystischer) „religiöser Unruhe“ in das adlige Zeremoniell des „Dienstes Seiner Göttlichen Majestät“.

Erich Przywara S. J.

Das Vorurteil

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß der Kampf gegen die Kirche, wie ihn die Enzyklopädisten begonnen und die Aufklärer übernommen haben, auf der einen Seite zwar die kirchenfeindliche Entfremdung, ja die Entgottung der Massen, anderseits jedoch die Heimkehr vieler bedeutender Menschen, die der Kirche durch Geburt und Erziehung völlig fremd gegenüberstanden, zum Glauben und zur kirchlichen Bindung im Katholizismus zur Folge hatte. Man mag von einer Konversionsbewegung sprechen und hat auch oft das Wort gebraucht, obwohl es, ausgenommen vielleicht von gewissen Jahrzehnten in

England, kaum je zu einer Bewegung, die als solche eben die Masse voraussetzt, gekommen ist. Im allgemeinen handelt es sich bei den Konvertiten meistens um Einzelgänger, deren Weg zur Kirche von der Masse der Nichtkatholiken nicht verstanden wurde, und die wegen ihres Übertrittes häufig ernststen Verkennungen ausgesetzt waren. Es sind Menschen, deren Wege vielfach verschlungen sind, so daß es schwer bleibt, ihnen später im Geiste nachzuwandern. Es sind sehr oft Charaktere von starker geistiger, ja schöpferischer Kraft, die in ihrer Eigenwüchsigkeit den Mut finden, gegen den Strom des allgemeinen Vorurteils zu schwimmen, die aber auch die sittliche Größe haben, die zu einer eigenen Urteilsbildung in religiösen Dingen notwendig erscheint. Vorurteil will doch nur sagen, so meint der Holländer Marchant, das verurteilen, was man nicht kennt. Darum mußten sich diese ausgereiften Menschen, die oft eine bedeutende Stellung in der Welt hatten, wieder ans Lernen geben, und das ist hart, sich eingestehen zu müssen, daß man etwas ungekannt verurteilt hat. Härter aber noch ist es, sein ausgesprochenes Urteil widerrufen zu müssen. Es kommt die Angst vor der öffentlichen Meinung, die Angst vielleicht um Brot und Stellung und will den angehenden Konvertiten hindern, seiner Erkenntnis zu folgen. Darum gehört wirklich geistige Größe dazu, sich öffentlich zur katholischen Kirche zu bekennen. Darum ist eine „Konversionsbewegung“ fast eine Unmöglichkeit, darum wird sie auch Unmöglichkeit bleiben, solange in der nichtkatholischen Welt das „Vorurteil“ herrschend bleibt. Die Scheffler und Stolberg, ein Huysmans in Frankreich, ein Newman und Chesterton in England, und in neuester Zeit so manche der emigrierten Russen, eine Sigrid Undset und andere, gehören in diese Reihe der Menschen, die gegen Vorurteil und Unwissenheit sich zur Kirche durchkämpften.

In Deutschland sehr wenig bekannt ist die Gestalt eines Holländers, des ehemaligen Kultusministers der Niederlande, Dr. jur. H. P. Marchant, der strenggläubig protestantisch erzogen, nach dem Studium an der im Wesen ungläubigen Hochschule, nach einem Leben des äußern Erfolges vor ein paar Jahren den Weg zur Kirche fand. Der schmale