

Geheimnis des Schönen gegen das „mysterium iniquitatis“ des „Willen, welcher seinen Willen will als nackten Willen“ (47). Das wird die natürliche Grundlage des liebenden „Gefallens zu Gott hin“. Hierin aber hat die Frau „in einem höheren Maße als der Mann eine Wesenheit des Geschöpflichen überhaupt und steht zur Schönheit als einer Eigenheit des Seins in unmittelbarer Beziehung“ (58), — wie sie eben darum aber auch (was Haecker nicht berührt, aber was wesentlich dazu gehört) als das „schwache Geschlecht“ unmittelbar zur „Fragilität“ der Schönheit gehört. Dann aber gilt folgerichtig: „der Mann ist nur der Zeit nach vor dem Weibe, dem Wesen nach ist sie sogar vor ihm, wenn auch nicht ohne ihn“, und „der Mann muß, als Geschöpf zu Gott hin gerichtet, etwas vom Weibe haben. Der Mann muß, um ganz den Sinn der creatura, des Geschöpflichen zu erfüllen, ‚gefallen‘ wollen“ (58), — damit aber auch der „Fragilität“ nicht mit dem Stolz des „Stoikers“ und „wiedererstandenen Pelagianers“ widerstehen wollen, sondern im Wort des zweiten Korintherbriefes stehen: „Wenn ich kraftlos bin, bin ich mächtig“ (12, 10). — Dieselbe Spannweite enthüllt aber auch das Geheimnis der letzten Schwermut des Schönen. „Kein echter Dichter hat je die Schönheit dieser Welt geleugnet und — je verleugnet ihre Schwermut. Eine Schwermut, die doppelgründig ist und ein geheimnisvolles Paradox: der Schmerz, daß die Schönheit dieser Welt vergänglich ist, und die Einsicht, daß sie auch gar nicht wert ist, nicht vergänglich zu sein“ (67). „Die Schönheit des Augenblicks kann nicht heben die Schwermut dieses Aons, sie ist ihr verfallen. Aber der Geist des Menschen ist ruhelos angelegt auf das IST und sehnt sich nach dem Augenblick, der ‚verweilt‘, weil er ‚schön‘ ist und ewiger Liebe wert“ (68 f.).

So also führt zum letzten und tiefsten Mal das Ringen zwischen Kosmos und Chaos in das tiefere Geheimnis des Religiösen, nein: des Christlichen und Katholischen schlechthin. Dasselbe Wörtlein Fiat ist das stolzharte Wort des Schaffens eines Kosmos aus dem Chaos und im Chaos: „Es werde!“ Dasselbe Wörtlein Fiat ist das herb-abgerungene Wort des Verzichts, da die Schönheit jeglichen Kosmos' zuletzt tiefer die „Fragilität“ offenbart: „So mag es denn geschehen.“ Gott aber selber wird Kosmos im Chaos von Sünde und Tod und Hölle, da die „Ganz-Schöne“ (tota pulchra) in der „Niedrigkeit der Magd“ (Luk. 1, 48) das Fiat zu diesem Kosmos spricht, als Fiat des restlosen Aufgehens in die Liebe-Gott, die „alles in allem“ wird (1 Kor. 15, 28), da sie „zu Nichts und Umsonst“ wird (Phil. 2, 7): „Mir geschehe nach Deinem Wort!“

Liquidation des Mittelalters

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Neben den hohen Zeiten des Urchristentums und seiner ersten Jugendblüte hat immer das Mittelalter in seinem volksverbundenen Leben, seiner Kunst, seinen Domen, seiner Wissenschaft tiefste Bedeutung in katholischer Wertung besessen. Längst hat auch die konfessionell auf anderer

Seite stehende Forschung mit den Märgen abgerechnet, die die Zeit der Glaubensspaltung und die folgende religiöse Polemik aufbrachten. Wir wissen heute, daß die große Volksverbundenheit der mittelalterlichen Religion zwar Übertrübungen nach beiden Seiten mit sich brachte. Wir wissen aber heute ebensogut, daß die Religiosität ihre letzten Quellen gerade in dieser ihrer Volksnähe hatte. Wir wissen, wieviel Tiefes und Religiöses hier der Humanismus zerstörte, wieviel Enthusiasmus er brach, wieviel Schlichtes, Gotthingegebenes er vernichtete.

Wie sich immer in Blütezeiten des Christentums das ganze Leben frühlingsfrisch gestaltete, so auch im Mittelalter. Das Christentum als Weg, Wahrheit und Leben des Menschen zu Gott umspannt seine Totalität. Was Wunder, wenn es so auch das Gesamtgeistesleben in seinen Bann und Kreis hineinzieht, es von seiner Seite durchpulst und sich auch von ihm durchtränken läßt. War es doch immer christliche Auffassung, die letztlich erst durch die Reformation gespalten wurde, daß die Welt auch nach dem Sündenfall der Stammeltern Wegweiser und Leuchte zu Gott ist, daß sie ihr nach dem Pauluswort des Römerbriefes (1, 20 f.) der Finger zu dem Unsichtbaren des Ewigen blieb, so daß die Heiden unentschuldig sind, wenn sie Gott in der Natur und aus der Natur nicht finden. Ja, das Urchristentum hat im Kampf gegen die mächtigen Irrlehrer der Marcioniten und den heidnischen Polytheismus immer als letzten Grund der Wahrheit und Echtheit der christlichen Gottesverbindung und Lebensauffassung auf dieses Gotteszeugnis der Natur hingewiesen. Ließ sich doch nur so allein zeigen, was wesentlich vor jeder Offenbarungsannahme liegt: daß überhaupt ein Gott lebt, der offenbaren kann. So war bereits im Urchristentum die Verbindung zwischen Theologie und Philosophie eng — bei aller Ablehnung des heidnischen Elementes der Philosophie. Das Wort Justins belegt dies stärker als viele Einzelsätze: eingeboren ist jedem Menschengeschlecht der Same des Logos (Apol. II 8, 1). Gewiß machte die Auseinandersetzung der christlichen Gedanken mit den heidnischen zu gleicher Zeit auch eine Ablehnung bestimmten philosophischen Denkens notwendig. Die pantheistische Gedankenwelt und die vielfach auch moralisch wie asketisch andere Denkweise war dem Christentum fremd. So war es die große Aufgabe, der sich bereits die Apologeten, dann im verstärkten Maße die großen Väter der alexandrinischen Schule bis hin zu Augustin unterzogen: das natürliche tiefere Eindringen in die Geheimnisse der Natur und des Menschen und Menschenlebens für die Religion fruchtbar zu machen und umgekehrt aus dem Glaubensgut neues Licht für diese Geheimnisse zu suchen: also fruchtbare Auseinandersetzung und gegenseitiges Geben und Nehmen, da beides letztlich aus der gleichen Quelle floß: Gottes Zeugnis in Natur — in Offenbarung¹.

Selbstverständlich haben hier die Gedankengänge einzelner philosophischer Systeme in der Art des systematischen Aufbaues christlicher Wahrheiten mitgewirkt. Ein Augustin ist ohne neuplatonisches Denken uner-

¹ Vgl. H. Weisweiler, Die göttliche Tiefe des Menschen: Scholastik 11 (1936) S. 499.

faßbar. Und doch ist er nie ein „Neuplatoniker“ als Christ gewesen. Der Neuplatonismus ward ihm nur die Denkform mancher ewiger Wahrheiten seines Christentums. Er ist ihm Durchgangspunkt zu Gott, wie es Clemens von Alexandrien² in anderem Zusammenhang einmal von der Sinneswahrnehmung ausführt: „Der Glaube schreitet durch die Sinneswahrnehmung hindurch, läßt die Meinung links liegen, drängt zum Irrtumslosen hin und ruht in der Wahrheit.“

Die Form augustinischen Denkens, die unbestritten eine vertiefte Erfassung der christlichen Glaubenswahrheiten wie zugleich auch der natürlichen Schöpfung brachte, wurde die Grundform abendländischen Denkens. Es ist noch jüngst an anderer Stelle³ gezeigt worden, wie sie in die Scholastik übergang, ja wie aus ihr die Scholastik und damit das mittelalterliche theologische und philosophische Weltbild wurde. Das fiel wiederum zusammen mit einer neuen großen Blütezeit des christlichen Gesamtlebens, wie es der sieghafte Investiturstreit mit sich brachte. Auch unsere deutschen Stifte, Klöster, Abteien und Klosterschulen sind dabei in bisher ungeahntem Maße beteiligt, und eine unserer deutschen Bibliotheken, die Bayerische Staatsbibliothek in München, verwahrt in nicht weniger als 25 kostbaren Handschriften diesen Schatz des werdenden mittelalterlichen Weltbildes. In unendlicher Kleinarbeit haben hier die Gelehrten aller Länder mit unsern eigenen Landsleuten die Stücke christlicher Denkarbeit der ersten Jahrhunderte nicht nur in Ketten gesammelt, sondern zu einem einheitlichen Bild der ersten großen theologischen Summen des Mittelalters und der Weltgeschichte geformt. Aus unsern deutschen Kulturzentren seien hier nur einige Namen als Träger dieser Entwicklung genannt: in Bayern die Abteien von Windberg, St. Emmeram, Prüfening, Wessobrunn, Raitenhaslach, Ranshofen, Alderspach, Ebersberg, Benediktbeuern, Schäftlarn und St. Nikolaus bei Passau. In Franken: die Domschule zu Bamberg und die dortige Benediktinerabtei auf dem Michelsberg, Heilsbronn und Ebrach. In Österreich: die Salzburger Domschule und die Abteien St. Peter, Heiligenkreuz, Admont und Klosterneuburg. In Südwestdeutschland sind die berühmtesten Namen: Zwiefalten, Weingarten und Weißenau. Von hier kam die Kenntnis wohl auch in die benachbarte deutsche Schweiz, in der heute die Züricher Zentralbibliothek die erste Quelle aus diesem Kulturkreis besitzt. Im Rheinland konnten in Trier St. Matthias und St. Paulin neben dem Kloster der Insel Niederwerth bei Koblenz, St. Pantaleon zu Köln und St. Veith zu M. Gladbach als Stätten des neuen Strebens festgestellt werden: im westfälischen Kulturkreis seine größte Abtei: Werden. Mitteldeutschland schließt den Kreis in deutschen Landen. Die Universitätsbibliothek zu Leipzig bewahrt zwei Handschriften auf, von denen die eine aus dem alten Benediktinerkloster zu Chemnitz stammt.

² K. Prümm, Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien: Scholastik 12 (1937) S. 17.

³ H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen (Münster 1936).

Mit dieser augustinisch-neuplatonischen Denkform war besonders seit der Entdeckung der gesamten Werke des Aristoteles, stärker noch nach dem Bekanntwerden der arabisch-aristotelischen Philosophie, die zweifellos mehr erdhafte gebundene des andern großen Schulgründers Athens, Aristoteles, einhergegangen — schon lange vor Thomas, der jedoch ganzen Ernst mit ihrem Einbau machte, wenn freilich auch unter starker Beibehaltung augustinischen Gedankengutes, wie es die traditionsgebundene Einstellung und der Kampf gegen übereifrige Geister der Pariser Artistenfakultät selbstverständlich machte. M. Grabmann hat vor einigen Jahren in seiner Schrift: *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (München 1931/32) darauf aufmerksam gemacht, wie schwer dieser Kampf war und wie große Verdienste sich der Fürst der Scholastik dadurch erworben hat, daß er nicht den „Aristotelismus“ übernahm, sondern ihn nur benutzte, wie einst Augustin den Neuplatonismus, um in ihm und durch ihn tiefer in Natur und Übernatur einzudringen. Daß ihm der Aristotelismus nicht mehr war, hat er in seiner schlichten und doch so großen Art im Beginn seiner *Summa theologiae* (q. 1, a. 1) ausgedrückt, wenn er von der moralischen Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung auch für jene Wahrheiten spricht, die dem menschlichen Verstand an sich nicht unzugänglich sind: „Auch zur Erkenntnis der Wahrheiten, die von der menschlichen Vernunft über Gott erfaßbar sind, war es notwendig, den Menschen durch göttliche Offenbarung zu unterrichten. Denn die Wahrheit über Gott würde, durch den Menschenverstand allein untersucht, nur von wenigen, nach langer Zeit und unter Beimischung vieler Irrtümer dem Menschen erkennbar sein. Und doch hängt von der Erkenntnis dieser Wahrheit das ganze Heil des Menschen, das in Gott liegt, ab. Damit er so besser und leichter zur Wahrheit gelange, war es also notwendig, ihn durch göttliche Offenbarung über das Ewige zu unterrichten. Daher wurde es erforderlich, neben den philosophischen Disziplinen, die durch die Vernunft erforscht werden, auch die heilige Wissenschaft durch Offenbarung zu erhalten.“

Man kann es wohl kaum treffender sagen, daß so auf der einen Seite der Philosophie kein beherrschender Einfluß auf die Theologie eingeräumt wird, ohne sie auf der andern einfachhin als unnütz beiseite zu schieben. Dieses letztere hat Thomas u. a. noch klarer in seiner *Summa contra gentiles* ausgedrückt, wenn er in der Einführung (q. 1, c. 9) die Art seines Vorgehens darlegt: „Zuerst wollen wir jene Wahrheiten besprechen, die sowohl der Glaube kennt, wie die Vernunft untersucht. Darüber werden wir beweisende und belegende Gründe vorlegen, die teils aus den Werken der Philosophen teils aus denen der Heiligen gesammelt sind. Dadurch wird die Wahrheit befestigt und der Gegner überführt. Dann gehen wir, um von den mehr offenbaren Wahrheiten zu den verborgeneren fortzuschreiten, zu Darlegung der Lehren über, die den menschlichen Verstand übersteigen. Hier lösen wir die Einwände der Gegner und erklären aus Beweisgründen und der Autorität, soweit sie Gott gegeben hat, die Glaubenswahrheiten.“ Die Philosophie ist also Beweisgrund nur bei den natürlichen Wahrheiten; aber auch hier wird schon die Offenbarung mit-

herangezogen. Diese ist alleinige Quelle für die Glaubensgeheimnisse, bei denen die Philosophie nur die Einwände lösen oder aus der Natur genommene Beispiele und Konvenienzgründe beibringen kann. Auch der letzte Grund, warum ein solcher positiver Gebrauch der Philosophie in der Theologie möglich ist, wird von Thomas hier angegeben (Kap. 8): die irdischen Dinge, von denen die Philosophie ausgeht, enthalten die Fußspur des ewigen Gottes und über Gott etwas zu erfahren, ist auch dann noch ganz beglückend, wenn es in kleinem und schwachem Maß nur geschehen kann.

Es ist also bei Thomas das gleiche gegenseitig gebende und nehmende Verhältnis von Theologie und Philosophie, wobei, wie früher, der Theologie die Vorrangstellung, wie sie der Offenbarung gebührt, eingeräumt wird. Damit ist jeder Überschätzung des „heidnischen Weltbildes“ vorgebeugt, sowohl in seiner Gesamtheit wie in einzelnen Fragen — etwa der Anthropologie, der Auffassung vom Menschen. Da gerade diese Einzelfrage in letzter Zeit zur Diskussion gestellt wurde, ist es vielleicht angebracht, an ihr die Stellung des Doktor angelicus in einem konkreten Einzelbeispiel zu zeigen.

Jos. Pieper hat in seinem neuen Buch⁴ auf den Eingangssatz des hl. Thomas zum zweiten Teil seiner Summa theologica hingewiesen: Weil der Mensch geschaffen ist als Ebenbild Gottes, darum bleibt jetzt, nachdem von Gott, dem Urbild, gehandelt worden ist, noch übrig, von seinem Abbild zu reden, vom Menschen. — Der Mensch, das Abbild Gottes! Tiefer führt Pieper diese Ideen des englischen Lehrers an Hand der Summa theologica, wenn er mit Thomas das christliche Menschenbild des Hochmeisters der Scholastik auf sieben Thesen bringt, in denen Thomas auf Grund der drei göttlichen und vier Kardinaltugenden das Bild vom Menschen zeichnet: „Erstens: der Christ ist ein Mensch, der — im Glauben — der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes inne wird. Zweitens: der Christ spannt sich — in der Hoffnung — auf die endgültige Erfüllung seines Wesens im ewigen Leben. Drittens: der Christ richtet sich — in der göttlichen Tugend der Liebe — mit einer alle natürliche Liebeskraft übersteigenden Bejahung auf Gott und den Mitmenschen. Viertens: der Christ ist klug, das heißt, er läßt sich den Blick für die Wirklichkeit nicht trüben durch das Ja oder Nein des Willens, sondern er macht das Ja oder Nein des Willens abhängig von der Wahrheit der wirklichen Dinge. Fünftens: der Christ ist gerecht, das heißt, er vermag in Wahrheit „mit dem andern“ zu leben; er weiß sich als Glied unter Gliedern in der Kirche, im Volk und in aller Gemeinschaft. Sechstens: der Christ ist tapfer, das heißt, er ist bereit, für die Wahrheit und für die Verwirklichung der Gerechtigkeit Verwundungen und, wenn es sein muß, den Tod hinzunehmen. Siebtens: der Christ hält Maß, das heißt, er läßt es nicht zu, daß sein Haben-wollen und sein Genießen-wollen zerstörerisch und wesenswidrig wird.“

Wir brauchen nicht auf den Unterschied dieses Menschenbildes von

⁴ Joseph Pieper, Über das christliche Menschenbild.

dem des Meisters der Aristotelischen Philosophie, das rein natürlich ist, keine Beziehung zu Gott und zu Christus kennt und somit in rein natürlicher Ethik stehen bleibt, hinzuweisen. Bei Thomas findet sich im Gegensatz dazu kein rein natürliches Menschenbild, noch viel weniger ein „heidnisches Menschenbild“. Dennoch hat Thomas zur Bildung seines Menschenbildes von Aristoteles viele Fingerzeige erhalten. Fast in allen Quaestionen seiner Summe kommt er an der einen oder andern Stelle auf den „Philosophus“ zu sprechen. So gleich zu Anfang des zweiten Teiles, also dort, wo die Abhandlung über den Menschen beginnt. Hier im ersten Artikel der ersten Quaestio gibt ihm der „Philosophus“ aus dem zweiten Physikbuch die These an die Hand, daß das Ziel der Beginn und Grund aller Handlungen des Menschen und daher sein Tun zielstrebig ist.

Es war für dieses Werk des Heranziehens der alten griechischen Philosophie ein großes Glück, daß nicht nur der Einbau platonischer und neuplatonischer Gedanken vor Augustin und durch Augustin vorangegangen, sondern dieses augustinisch-neuplatonische Gedankengut auch bereits in den großen Summen vor Thomas zu einem theologischen Gesamtsystem aufgebaut war. Nur so konnte der große Wurf des genialen Aquinaten zum Einbau des stärker erdgebundenen Aristotelischen Systems in dieser Vollendung gelingen. Es war aber ein ebenso großes Glück für die christliche Theologie, daß daneben besonders im Franziskanerorden die augustinische, vor allem durch Bonaventura ausgebaute Richtung weiterbestand. Das führte in den Auseinandersetzungen der Schulen, die ja nicht nur negativ beurteilt werden dürfen, zu einem immer tieferen Eindringen in das gemeinsame göttliche Gedankengut. Es gab auch hier Tiefstände, Leerläufe, zu starkes Folgen. Aber wir dürfen ja schließlich das Große ob des Kleinen und Kleinlichen nicht übersehen, wenn wir Ideengeschichte treiben wollen.

Niemand wird leugnen, daß unter andern, längst bekannten Gründen auch ein Tiefstand echter theologischer Wissenschaft zur Reformation beitrug. Er wurde aber in der Gegenreformation wie mancher Tiefstand im sonstigen religiösen Leben erfolgreich überwunden. Die Neuherausgabe des Trienter Konzils durch die Görresgesellschaft hat der erstaunten Welt in den letzten zwei Jahrzehnten immer deutlicher gemacht, wieviele große Geister sich unter den Theologen und Bischöfen der Kirchenversammlung fanden. Das wäre nie der Fall gewesen, wenn der Verfall der Theologie vor der Reformation so allgemein gewesen wäre, wie er oft dargestellt wird. Allzu sehr hat man sich da wohl vom unheilvollen Einfluß des Nominalismus täuschen lassen. Die Konzilstheologie stand auf der Höhe der Zeit — die Schulstreitigkeiten traten bewußt und gewollt vor der großen Zeitfrage zurück. Sie allein findet in den Konzilsdekreten ihre Beantwortung — ihre wirklich wegweisende Beantwortung. Der junge Orden der Gesellschaft Jesu hat neben und an der Seite der alten theologischen Schulen seine jugendfrische, begeisterte Kraft in den Kampf geworfen. Von „Auflösung der nachreformatorischen Theologie“ spricht man heute und meint damit vor allem die Jesuitentheologie. Freudig und froh wird der Orden wohl diese Bezeichnung seiner Theologie aufnehmen

als eine, wenn auch ungewollte, Anerkennung eines zeitgemäßen theologischen Strebens. Was diese „nachreformatorische Theologie“ eines Suarez, Gregor von Valencia, Vasquez, Ruiz, Molina, Fonseca, Ripalda, Lugo, Esparza, Lessius, Tanner, Haunold, um nur einige Namen zu nennen, groß werden ließ, war nichts anderes, als was einst die Vorfahren getan: die göttliche Offenbarung aufleuchten zu lassen im Licht der Zeit — nicht in Auflösung der Vergangenheit, auch nicht der philosophischen Seite der Vergangenheit, sondern in ehrfurchtsvoller Fortführung derselben. Denn sie waren alle der Meinung, daß sie diese ihre göttliche Zeitaufgabe nur vollenden könnten fußend auf der Vergangenheit. In klassischer Weise hat das z. B. der heilige Kirchenlehrer Bellarmin in seinen Kontroversen gegen die Reformatoren ausgeführt, in denen er immer und immer wieder in Ehrfurcht auf sie hinweist und aus ihr in zeitgemäßer Deutung und Prägung seine Beweise nimmt.

Ihr Sinn ist somit keine „Auflösung“, sondern Fortführung der Vergangenheit. Das heißt also keine bloße „Repristination“, wie sie teilweise von denselben Kreisen gefordert wurde, von denen heute der Ruf nach Rückkehr zum „Urchristentum“ kommt. Die Kirche ist lebendiger Leib Christi, und der ihr von Christus gegebene Geist ist nicht nur ein Geist, der sie rein negativ vor Irrtum in den unfehlbaren Entscheidungen schützt. Es ist der lebendige Gottesgeist, der das Leben seiner Kirche immer wieder von neuem jugendfrisch durchpulst. Leben aber heißt Vorwärtswachsen, heißt wohl auch still reflektierend rückwärts schauen, heißt aber vor allem mit den Kräften der lebensvollen Vergangenheit froh der Gegenwart und Zukunft leben.

Wir haben am deutschen Protestantismus den Fluch des Überbordwerfens der Vergangenheit erlebt. Zuerst im orthodoxen Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts den Fluch allzu konservativer, rein repristinierender und daher lebensferner Lehre. Dann seit dem Ende des 18. und 19. Jahrhunderts den Fluch des Gegenteils: das Ausgeliefertsein letzter und tiefster religiöser Wahrheiten an jede neue philosophische Zeitströmung. Es sei nur an den Wandel des Christusbildes erinnert: das fromme pietistische — das Schleiermachersche des religiösen Gefühls — das idealistische — das biblizistische — das kenotische — das historisierende — das religionsgeschichtliche — das bibelkritische — das psychologische — das kulturprotestantische, um nur einige Phasen und Bilder zu nennen, die einander folgten im Sturmwind der philosophischen Ansichten des Jahrhunderts. Davor hat uns auch die „Philosophia perennis“ bewahrt, das in jahrhundertelanger mühsamer Arbeit aus der Schöpfung von Gott der Kirche gegebene irdische Kleid.

Das „Menschliche“ der Kirche ist an dieser Verbindung von Glaube und Vernunft erneut sichtbar. Die Philosophie ist viel von dieser menschlichen Form — sie trägt ihre Mängel —, sie trägt aber auch ihr Leben. Man wird nie ob der Ausdrucksform den Inhalt vergessen dürfen, der in ihr niedergelegt ist, nicht nur protestantisch subjektiv, sondern auch objektiv. Aber man wird umgekehrt auch die Form lieben und verehren — besser noch sie verehrend ausbauen helfen wie alles Menschliche in der

Kirche, das durch die Aufnahme in das Göttliche der Kirche auch selber aus der Magdstellung emporgehoben ist — nicht freilich, um dadurch absoluten Wert zu erhalten, aber doch um als Form des Wirkens des Geistes Gottes nicht zerbrochen, sondern weitergeführt zu werden im kraftvollen Leben der Kirche dem Herrn entgegen.

Die religiöse Lage im heutigen Ägypten

Von Wilhelm Bönner S. J.

Als sich einige der ersten Anhänger des Propheten auf der Flucht vor den Quraischiten dem christlichen König von Abessinien zu Füßen warfen, sprachen sie: „O König, wir lebten in Unwissenheit, Götzendienst und Unkeuschheit; die Starken bedrückten die Schwachen; wir sprachen die Unwahrheit; wir verletzten die Pflichten der Gastfreundschaft. Da erhob sich ein Prophet, einer, den wir seit unserer Jugend kannten, mit dessen Abstammung und Lebensweise, Treue und Wahrheit wir alle wohl vertraut sind. Er lehrte uns einen Gott verehren, die Wahrheit sprechen, Treue halten, unsern Verwandten helfen, die Rechte der Gastfreundschaft erfüllen und uns von allem Unreinen, Gottlosen und Unrechten fernhalten. Er befahl uns, zu beten, zu fasten und Almosen zu geben. Wir glaubten an ihn, wir folgen ihm.“¹ Diese Worte heben den hohen sittlichen Ernst des ursprünglichen islamischen Monotheismus gut hervor und enthüllen zugleich das Geheimnis der Erweckung und Werbekraft, die er bis heute auf primitive Menschen auszuüben vermag.

Aber der Prophet hat nicht nur eine neue Religion geschaffen, er hat mit ihr ein allumfassendes soziales System so innig verquickt, daß es an dem Charakter der mohammedanischen Offenbarungsreligion teilhat und nicht ohne weiteres in die sich überstürzenden Entwicklungen des 20. Jahrhunderts hineinpaßt. Die weltliche Überlegenheit der europäischen Lebensformen scheint das soziale System des Propheten Lügen zu strafen, und damit nach Ansicht islamischer „Modernisten“ den Propheten selbst. Das ist die Tragik des erwachenden Ägyptens, Tragik nicht am wenigsten für den katholischen Beobachter des uralten Kulturlandes.

Die Sphinx, die den Reisenden am Bahnhof von Kairo grüßt, scheint sich aus ihrem rätselvollen Schläfe zu erheben. Noch suchen konservative Eiferer, besonders aus dem Kreise der Universität Al Azhar, mit kluger Anpassung den Islam als eine Theokratie auch staatlicher Geltung auszulegen, während seit dem Weltkriege die Presse und immer mehr auch die Studentenschaft der modernen ägyptischen Universität einen rein religiösen und auch im Religiösen meist sehr liberalisierten Islam vertritt. Gegenüber der früher sprichwörtlichen Unduldsamkeit des Mohammedaners berufen sie sich zur Verteidigung des Verfassungstextes vom 22. Oktober 1930: „Die Freiheit des Gewissens ist absolut. Der Staat beschützt ... die freie Ausübung jeder Religion...“, auf Koranstellen, in denen ebenfalls religiöser Zwang ausgeschlossen (2, 257) und vom Moslem

¹ Nach Earl of Cromer, Das heutige Ägypten II (Berlin 1908) 127.