

Katholische skripturistische Exegese sieht sich in Treue zu den immanenten Gesetzen ihrer Wissenschaft, ohne erst dogmatisch werden zu müssen, schon verpflichtet, dem Herrenwort eine solche Eindeutigkeit zuzuerkennen, der zufolge andere Interpretationen als dem Sinne des Herrn zuwider und damit als unrichtig ohne weiteres ausscheiden müssen. Sie nimmt des Gottmenschens Satz in concreto mit der überwältigenden Macht des Wortlautes an sich und mit den näheren Umständen der Einsetzung in seinem weiteren Kontext (vgl. Pohle a. a. O. S. 194 ff. u. 236). Dementsprechend vermag katholische Glaubenslehre von einem evidenten Nachweis der Notwendigkeit der wörtlichen Ausslegung (Pohle S. 194) zu sprechen; einen Schrifterweis für ihre Transsubstantiationslehre (Pohle S. 235) darzulegen. So sieht sie denn schließlich ihren Abendmahlsglauben begründet sowohl in der Schrift als in der Tradition.

Zeitgeschichtlich bemerkenswert ist Hemans Frage, ob es der heutigen lutherischen Kirche unmöglich sei, zur Lehre der Transsubstantiation zurückzukehren. »Aber weder die Einzigartigkeit noch das Ungeheure, noch das Unbegreifliche des religiösen Phänomens, das sich im Abendmahl freilich nur dem verborgenen Organ des inneren Glaubensauges erschließt, sind für einen Menschen, der Gottes Allmacht nicht auf das Werk der Schöpfung beschränkt

bekannt offen und ohne Rückhalt, daß in dem erhabenen Sakrament der heiligen Eucharistie nach der Weihe (Konsekration) von Brot und Wein unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und wesentlich unter der Gestalt jener sichtbaren Dinge gegenwärtig ist.... Unser Erlöser hat dieses wunderbare Sakrament beim letzten Abendmahl eingesetzt, als er nach der Segnung von Brot und Wein mit klaren und durchsichtigen Worten bezeugte, er gebe ihnen seinen eigenen Leib und sein Blut. Diese Worte, die von den Evangelisten angeführt und dann vom heiligen Paulus wiederholt wurden, enthalten doch klar jene eigentliche und offenkundige Bedeutung, in der sie von den Vätern verstanden wurden....« (A. a. O. S. 271/271 Nr. 483/484.)

und das Offenbarungsbuch der Bibel nicht zu einer Märchensammlung degradiert, ein Hindernis, das ihn nicht zur Anerkennung der Transsubstantiation gelangen ließe.«

Joseph Gummersbach S. J.

Neue und alte Philosophie

Franz Böhm's »Anti-Cartesianismus«¹ als »Grundlegung der im Werden begriffenen neuen deutschen Philosophie« (wie der Prospekt sagt) scheint zunächst jene Position zu teilen, die sowohl Hans Heyse (als dem Initiator eines neuen Kantianismus) wie dem neuen radikalen Positivismus der Logistik (Schlich, Carnap usw.) gemeinsam ist: radikale Ablehnung alles Über, radikale Einzigkeit des In: »Ideale sind für uns nicht über, sondern in der Wirklichkeit« (5). »Indem die Wirklichkeit für uns als Maß und Gesetz offenbar geworden ist, entleeren sich für uns die Ideale der abendländischen Welt« (ebd.). Aber dann kennzeichnet sich diese »abendländische Welt«, gegen die sich »die deutsche Philosophie im Widerstand richtet« (wie der Untertitel des Buches sagt), als die Welt einer »irdisch-göttlichen Selbstentfaltung der Idee« (38) in »Aristoteles, Thomas und Descartes« als den »drei Denkern des abendländischen Universalismus« (ebd.), entscheidend in Descartes als dem »entleerten Universalismus« (45) einer »Hohlform mittelalterlicher Substanz« (55), vollendet aber in Hegels »Dämonie des begriffenen Geheimnisses« (27) als dem »Symbol einer jahrhundertelangen, überholten Vergangenheit« (35). Das heißt, Böhm siehtet nicht von der »Substanz« in Aristoteles und Thomas zur »Hohlform« in Descartes und zur »Dämonie« und »Lähmung« (26) in Hegel, sondern umgekehrt: so daß die »Substanz« von der »bloßen Formalität des Logischen« (83) her gesehen wird (in Descartes) und von der »Dämonie des begriffenen Geheimnisses« her (in Hegel). Der »Universalismus« ist für Böhm einzig die »irdisch-göttliche Selbstentfaltung der Idee«, d. h. Hegelianismus von Descartes her (der Hegelianismus in der Sicht Richard Kro-

¹ Franz Böhm, Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand (VIII und 284 S.) Leipzig 1938, Felix Meiner. M 6.50.

ners)²⁾. Aber eben diese Blick-Umkehrung wird zum Heil. Böhms »Gegenfront des Cartesianismus« trägt zuerst den Namen Lagarde (V), gewinnt aber dann überwiegend ihre Substanz aus Goethe, stellt symbolisch gegen das »schroffe Nein« des Kampfes Lagardes die Durchdenkung aller Gegensätze in Leibniz (155), um schließlich als endgültigen Namen der neuen Philosophie »einer lebendigen Dynamik und einer unaufhebbaren Polarität der Lebensganzheit« (187) in der »doppelseitigen Auslegung der verspannten Polarität« (179) die Polarität zwischen der »substantiellen Weltbildlichkeit« Alberts des Großen (182) und der »Intensität« Meister Echharts (184) zu statuieren. »Beides gehören zusammen wie Mitte und Kreis« (184). »Innerhalb der gemeinsamen Polarität ist nur die Bewegungsrichtung verschieden, die das eine Mal vom Umkreis in die Mitte, das andere Mal aus der Mitte in den Umkreis verweist« (186). Die erste Bewegungsrichtung ist durch Albert bezeichnet: von ihm hin »zu Paracelsus, Jakob Böhme, Goethe, Hölderlin, Schelling, Schleiermacher und Nietzsche« (187). Die zweite Bewegungsrichtung heißt Eckhart: hin »zum Cusaner, zu Luther, Leibniz, Kant, Hamann, Fichte, Jacobi, Lagarde« (ebd.). Zu beiden Richtungen gehören aber auch außerdeutsche Denker,

»wie Pascal, Vico, Hemsterhuis, Shaftesbury« (111).

Lagarde, auf den die Religionslehre Böhms sich baut (275 ff.), wird von ihm gewiß benutzt zur Grundlage der Einheit eines Monotheismus des »Gottes der Geschichte« als »Schicksals« mit einem Polytheismus der »Götter des Ursprungs« (279 ff.), - gegen das Entweder-Oder der »leeren Transzendenz« eines »starren Monotheismus« zwischen »dem begrifflichen Gott der Metaphysik« und dem »paradoxaen Gott eines weltflüchtigen Glaubens« (273). Aber Böhm kann nicht hindern, daß Lagarde »Gegenwart Gottes und des Göttlichen«, auf die er sich stützt (276), gegen allen Protestantismus (Schriften I 16 usw.), vom katholischen »Meßopfer« her orientiert ist (ebd. 73), wie überhaupt für ihn aller Ausgangspunkt liegt »im Christentum, d. h. in der katholischen Kirche« (ebd. 270), freilich hinein in eine völlig »neue Weltanschauung« (ebd. II 278). - Goethe als Genius eines »Erkennens in und aus der Wirklichkeit heraus und also eines »erschließenden Denkens, das die Wirklichkeit öffnet« (121), in Symbolen als »Sinnbildern, in die ein Dynamisches eingeschlossen ist, das im Nachvollzug des Sinnes frei und gleichsam aktiv werden soll« (126), eben dieser Goethe der »Umgriffenheit des Erkennenden durch die Wirklichkeit« (132) ist der Goethe, den Hermann Bahr seiner Zeit mit glücklichem Blick als echte Erneuerung der Denkart Thomas von Aquins erachtete, die in der Tat genau das ist, was Böhm möchte, »bewußter Mitvollzug dieser Wirklichkeit«, nämlich Denken als »Gleichung mit der Realität« (adaequatio ad rem) und selber in der letzten Tiefe als Seinsakt (Aktivierung einer Potenz). - In Bezug auf Leibniz aber ist es gerade Lagarde, der betont, »daß Leibniz ... doch wohl kaum auf etwas anderes aus war als auf eine Neugründung des Christentums ...«, daß er dem Protestantismus durchaus entfremdet war (Schriften I 56): »Ich leugne rund heraus, daß Lessing, Goethe, Herder, Kant, Winckelmann vom protestantischen System und der protestantischen Kirche irgend wesentlich beeinflußt sind« (ebd.). Leibnizens Monade aber als »Durchdringseinheit von Mitte und Kreis«, in der Böhm das Zentrale sieht (171), ist gradlinige Tradition von Nikolaus von Cues und Thomas von Aquin her: als Lehre von

²⁾ Der Terminus »Universalismus« weist auf den eigentlich konkreten Gegner: Othmar Spann. Erst und allein Spann ist es, der eine antik-abendländische Tradition in Hegel erfüllt sieht (wobei die Antike von Hegel orientiert wird, und die eigentlich klassische Scholastik an Hegel gemessen und eben darum auch in bestimmten Punkten verlassen wird). Diese Einheit nennt erst Spann »Universalismus« und stellt sie gegen Individualismus und Liberalismus. Da das »Universale« hierbei die ideative und apriorische Ganzheit des »Geistes« ist, während die Ganzheit für Böhm in der lebendigen »Wirklichkeit« liegt und also im »Volk«, - so ist der Kampf gegen den »Universalismus« in seinem eigentlichen geschichtlichen Sinn derselbe, wie der Kampf eines romantisch gedeuteten Hegel gegen einen idealistisch gedeuteten Hegel des »Volksgeistes« gegen Hegel des »Weltgeistes«, - und also Hegel in der Sicht Bäumler-Schröters gegen Hegel in der Sicht Richard Kroners.

der zyklisch sich aufbauenden Mitte, vom Menschen als Mitte zum Geist als Mitte zu Gott als Mitte (vgl. unsere *Analogia entis* I 141 ff.). So bleibt für die Ur-Polarität zwischen Albert dem Großen und Meister Eckhart, in denen dieses Verhältnis zwischen Mitte und Kreis wurzeln soll (gegen die »Begrifflichkeit der Scholastik«: 187), folgerichtig nichts übrig als was die Forschung über beide längst herausgestellt hat: ihr wesentliches Wurzeln in der klassischen Tradition. Die Linie von Lagarde zu Goethe zu Leibniz zu Albert-Eckhart durchgedacht heißt gewiß »Anti-Cartesianismus«, aber als Anti gegen den Descartes, in dem die klassische Tradition zur »Hohlform« (55) einer »bloßen Formalität des Logischen« ward (83)³; - daß auch

³ Böhm konfrontiert zuletzt die Meditation bei Descartes mit der Meditation in den Exerzitien des hl. Ignatius, um einerseits in den Exerzitien den letzten Ursprung des Cartesianismus zu suchen, anderseits aber doch die Meditation der Exerzitien als »rationalistische Zauberpraxis« zur Erzeugung einer verlorenen Wirklichkeit zu bezeichnen, die Meditation Descartes' aber als »ehrliche Ermüchterung in der wirklichkeitslosen Situation der Zeit« (69 ff.). Hier hat er sich genau so wie bei der Zeichnung eines »Universalismus« durch Gegenwarts-Kontroversen leiten lassen. Der gegenwartswirkliche »Universalismus« reiht sich in die Versuche, einen katholisch gedeuteten deutschen Idealismus gegen die klassische Tradition von Aristoteles und Thomas zu stellen. Bei Böhm werden Aristoteles und Thomas selber Begründer dieses »Universalismus«. Ebenso ist die Parallele Descartes-Ignatius das letzte Glied des innerkatholischen Versuchs (in Eichweiler u. a.), die gesamte Neuzeit aus der »Barock-Scholastik« des Molinismus herzuleiten, um ihr als wahre, katholische Philosophie einen Thomismus gegenüberzustellen, der in Wahrheit in der katholischen Romantik des 19. Jahrhunderts seinen Ursprung hat. Die wahren Zusammenhänge sah Nietzsche, da er den »agonalen Menschen« der Antike in der Neuzeit allein im Erziehungsideal der Jesuiten und des »preußischen Soldaten« verwirklicht sah (Ges. Werke, München 1922 ff., II 374 f. 383) und darum in einem Brief an Peter Gast (5. Oktober 1879) schließlich Ignatius von Loyola gegen Luther stellte.

das Anti vor einem ruhig Positiven verschwinde: der »Wiedergeburt« der wirklich klassischen Tradition (wie gerade Lagarde »Wiedergeburt« wollte).

So scheiden sich bei Böhm Dynamismus und Dynamismus. Der eine, den er gegen Descartes und Hegel meint, »stammt aus der Bewegung der Wirklichkeit« selbst (162) als »eingeborene Unruhe der Wirklichkeit« (163), und er ist, gerade in diesen Ausdrücken Tradition von Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas her: das Werdehaft-Bewegte echter Geschöpflichkeit, in dem die Unendlichkeit des Göttlichen Seins sich offenbart und die souveräne Unbedingtheit des göttlichen schaffenden Willens erklingt: »der kämpferische, agionale Zug im griechischen Philosophieren« (21), der erst voll sich entfaltet in der echten Christlichkeit der Bewegtheit zwischen dem So-fehr des wachsenden Nahens zu Gott und dem Je-immer-mehr Seines Über-hinaus. Aber durch diesen gemeinten Dynamismus schneidet ein formulierter, der gegen die »schaubare Welt« eines »griechischen Weltbildes« und einer »christlichen Weltbildlichkeit« (239) den Dynamismus einer »dauernden und unaufhebbaren Krisis« setzt, »in der die Macht des Augenblicks über den Bestand der ewigen Kräfte entscheidet« (267): bis dazu, daß Monotheismus und Schicksal schließlich anthropologisiert erscheinen in den »immer gleichen Ernst der Entscheidung«, wie Polytheismus der »Götter des Ursprungs« und »mythischen Kräfte« in den »Reichtum der Kräfte« und die »geschenkte Fülle des Lebens« (278-282). In diesem formulierten Dynamismus aber erscheint dann das Gesicht Oswald Spenglers, wie es gerade die nachgelassenen »Reden und Aufsätze« zeichnen ⁴. Vor dem »Untergang des Abendlands« ist 1904 das Zeichen Heraklits aufgerichtet: »die Form als Bedingung der Bewegung« (40); »der hellenische Glaube, der das Schicksal unbedingt an die Spitze stellt« (46). Nach dem »Untergang des Abendlands« (wie auch nach Böhm »die Ideale der abendländischen Welt« sich »entleeren«: 5) kennzeichnet das Nachwort »Pessimismus?« (1921) als »eigentliches Ziel meiner Arbeit«: »ein Weltbild, in dem man leben, und nicht ein Weltsystem, in dem man grübeln

⁴ Oswald Spengler, Reden und Aufsätze. Eingeleitet von H. Kornhardt (XI, 295 S.) München 1937, C. H. Beck. M 6.-

kann» (64). Es geht um den »mächtigen Strom des Denkens von Leibniz über Goethe und Hegel der Zukunft zu« (65). »Leibniz ist der große Lehrmeister Goethes« (ebd.), in dessen Zeichen Spengler seine »Morphologie« in einer Polarität der lebendigen Gegensätze kündete. Gegen die reinen »Wahrheiten« treten die »Tatfachen« (70, 73), gegen ein »Ziel der Menschheit« (in Bezug auf das allein Spengler sich als »gründlichen und entschiedenen Pessimisten« bezeichnet) bestehen einzig die »greifbaren historischen Ziele« (73 f.). So »richtet sich«, wie ein Aufsatz von 1934 sagt, der »Sinn der geschichtlichen Forschung ... darauf, das Schicksal der Menschen bildhaft darzustellen, soweit es sich in Taten und Persönlichkeiten vollzog« (148). »Verschmelzung der Seele des Schauenden mit der Seele der Welt« ist »die große Geschichtsschreibung« (160); denn »im Leben ... und sei es das geringste, liegt die ganze Metaphysik der wirklichen Welt« (161), – so formuliert dann endlich die letzte Arbeit Spenglers über »das zweite, vorchristliche Jahrhundert« (1935). Und so erscheint zuletzt, in derselben Arbeit, auch noch Böhms »Spannung« zwischen monotheistischem »Schicksal- und polytheistischem »Mythus«. Es ist bei Spengler »der abgrundtiefste Unterschied zw. zweier jahrtausendealten Weltanschauungen: der nordischen, die in der Natur unpersönliche, gestaltlose, ungreifbare, unerbittliche Mächte wirken fühlt, und der des Westens, die menschen- und tiergestaltige Götterwelten sieht und als Handelnde zu gewinnen oder abzuwehren sucht. Es ist der letzte Gegensatz zwischen Pantheismus und Polytheismus, von namenlosem Schicksal und benanntem Einzelgott« (218).

Dieser Dynamismus beleuchtet sich am besten an dem Bild, das Werner Jaeger vom Anfang seines Schaffens an bis zum Höhepunkt in seiner »Paideia« (1934) vom echten Geist der in der Antike gründenden klassischen Tradition entworfen hat. Die neu gesammelten »Humanistischen Reden und Vorträge«⁵ zeigen die Einheit dieser wahren Sicht in besonderer Weise, da sie sich von 1914 bis 1932 erstrecken, also von der Zeit des ersten Werkes Jaegers.

⁵ Werner Jaeger, Humanistische Reden und Vorträge (VII u. 217 S.) Berlin 1937, Walter de Gruyter & Co. M 6.-

gers über »Nemesios von Emesa« (1914) bis zwei Jahre vor der »Paideia«. »Nemesios von Emesa« sichtet bereits die theomistische und kantische Idee vom Menschen als einem »All in sich« in der griechischen Antike (99-120) und ebenso das zugeordnete Prinzip der »Einheit der Gegensätze« (106-120): »Poseidonios ... zuerst hat trotz der Schroffheit der argen Gegensätze, die diese Welt zerklüfteten und die den Menschen Innerstes zerreißen, ja aus der Schroffheit der Gegensätze den Mut geschöpft, ihre ewige Einheit zu behaupten und um sie die Fessel seiner Gedanken zu schlingen. Diese Fessel ist Heraklits All=Logos, die Harmonie der Pythagoräer«, und hierdurch ist er »der wahre Vater des Neu=Platonismus« (119), der also so wenig mit der Elends=Philosophie, zu der ihn Böhm stempen möchte (49), zu tun hat, daß er vielmehr die sublimen Spitze des Dynamismus darstellt, den Böhm gegen ihn stellt (21). So schreiten denn auch nun die »Reden und Vorträge« der folgenden Jahre (bis zum »Aristoteles« 1923) dazu weiter, aus diesen Einstichen ein Programm zu gestalten. »Das Planetensystem der europäischen Volkageister« ist »immer wieder hellenozentrisch gerichtet« (26), und »Antike und Christentum sind die beiden welthistorischen Mächte, die sich auf dem Boden unseres Volkstums zu einem Ganzen verbunden haben« (69). So geht es, »im ununterbrochenen Prozeß der Tradition« (21), um eine »höchste Verlebendigung und Veranschaulichung der Überlieferung und ihrer ideellen Werte« (14), in einer »verehrenden Kraft«, die es versteht, »die Reste der Überlieferung zu verbinden und immer neu zu verstehen« (17), »bestimmt von den beiden Kräften der Tradition und der Produktion« (22), in »Tradition und Erlebnis«, – im Gegensatz sowohl zu den »Irrlehrn Spenglerscher Geschichtsphilosophie« (27) wie zu »dem bequemen Schema dessen, was die bürgerliche Historie in ihrer Sprache den Fortschritt nennt« (32). So formen sich, gerade in Wahrung und Verlebendigung der Tradition, die Grundsätze, die auch Böhm als Grundsätze der von ihm erstrebten Philosophie sieht: »Kultur als System der Paideia« (49) und »Es gibt kein Wissen des Sinns ohne Wissen des Seins« (91). Eben diese Philosophie sichtet dann das Hauptwerk Jaegers, der »Aristoteles« (1923), in dem Denker als erfüllt, in dem Böhm den Begrün-

der des bekämpften »Universalismus« sieht. Es ist vielmehr die Eigenart des jungen Aristoteles, unter dem Einfluß des Platonismus »so schnell wie möglich aus dem Reich des Werdens ... in das unsichtbare Sein zurückzugelangen« (47), während für den reifen Aristoteles an die Stelle des »intelligiblen Kosmos« tritt »der Kosmos selbst als die sichtbare Einheit der Welt« (143). Gerade Aristoteles »lebt ... nicht von dem Ideal, sondern in der Spannung zwischen Idee und Erfahrungswelt« (426). Gerade Aristoteles setzt darum »an die Stelle der Ideenwelt ... die ins Religiöse gesteigerte, das Wunder der Formen und Ordnungen schauende Betrachtung des Kosmos« (168). Gerade die »größte schöpferische Kraft des Aristoteles« liegt in seinem »konkreten Formensinn« und in der »Fähigkeit, im wechselvoll Lebendigen das bewegte Eidos zu sehen« (306) und »die transzendentale allgemeine Idee des Guten« zu erschaffen durch »Analyse der positiv sittlichen Typen« einer »lebensfassenden Humanität« (254). So ist Aristoteles, gerade im Gegensatz zu einem »ionischen Weltbeschauer« (wie Böhm ihn sieht) »der bezaubernde Organisator der Wirklichkeit und der Wissenschaft« (434, Schluß).

Die »Reden und Vorträge« zur »Paideia« hin (1924/32) entwerfen nun diese in Aristoteles erfüllte Antike als »eine geschichtlich-geistige Einheit, eine organisch entfaltete, in sich vollkommene Bildungswelt, einen Stufenbau der menschlichen Werte« (171) zur »geistigen Formwerdung der Idee Mensch« (138): »die deutsche Seele ist von keiner geschichtlichen Idee tiefer gepackt, ja hingerissen worden als von der der antiken Menschenerziehung« (122). Der »agonale Mensch« der griechischen Frühzeit, der für Böhm (Nietzsche folgend) das Ideal ist (21), hat seine Höhe im »grossgesinnten« Menschen (*μεγαλόψυχος*) des Aristoteles: »in der vergeistigten Gestalt dieses philosophischen Denkens erlebt die ... aristokratische Menschenidee der griechischen Frühzeit ihre Auferstehung als rein menschliches Ideal« (207). Diese »Ewige Antike« ist einerseits geschichtlich getragen sowohl vom katholisch »kirchlich-lateinischen Humanismus« (182) wie vom Protestantismus, insofern die katholische Kirche »Hüterin der klassischen Tradition« ist, die Reformation aber »in der Welt zur Urform des europäischen Geistes, zum grie-

chischen Kulturgedanken« zurückging und zugleich eine »Wiederentdeckung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen dem natürlichen Menschentum der Griechen und dem überweltlichen Gottesreich« bedeutet (183). Anderseits aber ist dieselbe »Ewige Antike« in der Entwicklungs-Linie eigentlich deutschen Denkens der Gegenwart lebendig: denn die »Linie der Entwicklung unseres Verhältnisses zum Altertum heißt in Deutschland: Winckelmann - Goethe - Hölderlin - Nietzsche« (179). So gibt es folgerichtig »für die modernen Nationen keine andere geistige Solidarität als den Menschheitsgedanken der Antike und das Christentum« (173).

So kommt das abschließende Bild der »Paideia« (1934) zustande, das in der Tat als wahre Erfüllung Aug' in Aug' zu dem steht, was Böhm in seiner Grundlegung eigentlich will. Paideia, die Erziehung des Menschen in der geschichtlichen Gemeinschaft, ist »griechische Geschichte selbst in der konkreten Wirklichkeit des erlebten Schicksals« (5). Sie wurzelt »im Begriff der Arete« als der »Bezeichnung des höchsten, ritterlichen Mannesideals mit seiner Verbindung von höflich vornehmer Sitte und kriegerischem Heldentum« (25). Sie gipfelt im Symbol der »Staatschöpfung des Perikles«, die »bewußt die konstruktive Brücke« schlägt »zwischen dem strengen Gemeinschaftsaufbau des spartanischen Heerlagers und dem ionischen Prinzip der freien wirtschaftlichen und geistigen Aktivität des einzelnen« (512). In diesem Symbol ist die »Synthese Heraklits« (248) verwirklicht: »der Staat ist eine Art heraklitischer Harmonie grundständiger und naturnotwendiger Gegensätze, und er behauptet sein Dasein in ihrer Spannung und in ihrem Gleichgewicht« (512). Und ebenso erfüllt sich »der aristokratische Charakter des griechischen Bildungsideals« (35) in der aristotelischen »Großgesinntheit« als dem »höchsten Schmuck« aller Tugenden (34). Diese Antike steht dann im besondern Zeichen des »Prometheus« und tritt in ihm Aug' in Aug' zum christlichen »Ecce homo«⁶: »es war dem Griechentum

⁶ Eben hier ist der wahre Ort der Exerzitien (gegenüber der Verzeichnung Böhms): das aristokratische »Großgesinnt« als Bedingung des »Eintritts« in sie (entrar ... con grande animo: n. 5), daß eben so »alles Wünschen und die Freiheit«

vorbehalten, dieses Symbol des leidend ringenden Heroismus alles menschlichen Schöpfertums als höchsten Ausdruck der Tragik seines eigenen Wesens hervorzu bringen. Nur das *Ecce homo*, das mit

(ebd.) übergeben werde in das Geheimnis der Großgegntheit Gottes (Phil. 2; 7-11) im Geheimnis des Kreuzes (in der sog. »Dritten Weise der Demut«; n. 167).

seinem Leiden an der Sünde der Welt aus einem völlig andern Geist entsprungen ist, hat ein neues eigenes Sinnbild der Menschheit von ewiger Gültigkeit zu schaffen vermocht, ohne der Wahrheit des andern etwas zu nehmen« (337). So ist es Philosophie« nicht aus »der reinen Vernunft«, sondern als »begrifflich sublimierte Form der geschichtlich gewachsenen Bildung und Gesinnung« (151). Erich Przywara S.J.

Besprechungen

Geschichte

Royalismus und Revolution. Von Louis Madelin, Professor an der Sorbonne, Mitglied der Académie Française. 8° (352 S.) Basel 1938, Schwabe. Geb. M 7.50.

Der Titel des französischen Originals »La contre-révolution sous la révolution 1789-1815« gibt klarer das Thema dieser glänzend geschriebenen Arbeit an. Die üblichen Darstellungen der Französischen Revolution gehen der Entwicklung der revolutionären Ideen und ihrer furchtbaren Auswirkung in der Schreckenherrschaft nach und verweilen dann bei dem großartigen Aufstieg Napoleons. Die bekannten Ereignisse werden durch den Verfasser von einem neuen und überraschenden Gesichtspunkt aus erfaßt. Er deckt einmal vollständig die gegenrevolutionären Kräfte auf, die unter und mit der ganzen Entwicklung von 1789 bis 1815 lebendig waren. Es handelt sich dabei nicht nur um die reaktionären Bestrebungen des Adels, der aus alter Tradition an das bourbonische Haus gefesselt war. Wichtiger, weil positiver, war daneben die geistige Reaktion gegen die aufklärerische »Philosophie«, verkörpert vor allem in der Universität unter Leitung von Fontane und in der Person Chateaubriands. Die kirchlichen Kreise mußten schon durch den Raub des Kirchengutes und durch die Greuelaten der Revolution ihr zu Feinden werden. Aber auch der Großteil der Nutznießer der Umnutzung, vor allem jene zahlreichen Bauern, die sich Adels- oder Kirchengut angeeignet hatten, waren mit der Anarchie und der Schreckenherrschaft keineswegs einverstanden. Sie wollten ihren Neubesitz ebenso wenig durch eine Revolution in Permanenz wie durch eine bourbonische Restau-

ration gefährdet wissen. Die Entwicklung all dieser Strömungen und Interessen unter den äußern Ereignissen schildert der Verfasser aus umfassender Sachkenntnis anschaulich und spannend. Napoleons Verdienst war es, daß er bewußt das große Ziel anstrebte, alle Kräfte des Volkes miteinander auszusöhnen und zu einen, ohne dabei die wesentlichen positiven Ergebnisse der Revolution, vor allem den Grundsatz der Gleichheit vor Steuer und Recht, zu opfern. Gegen Ende seiner Regierung war dieses Ziel weitgehend erreicht. Selbst der alte Adel hatte sich infolge der weiterzigen Politik des Kaisers, erst vereinzelt und zögernd, dann in großer Zahl, ihm angeschlossen. Beim Zusammenbruch verhielten sich die Offiziere aus dem Adel loyaler und treuer als die Generäle aus der Zeit der Revolution. Um 1812 waren alle Kräfte des Volkes unter Napoleons Führung geübt im Dienste der Nation. Der Verfasser sieht den Zusammenbruch des napoleonischen Reiches als ein Verhängnis für Frankreich an. »Das große Befriedungswerk war im wesentlichen vollendet: nach April 1814 lebten die alten Streitigkeiten mit der gleichen Leidenschaft wie früher wieder auf; wir leiden noch heute darunter.« Man trifft nicht oft auf geschichtliche Darstellungen von solcher Lebendigkeit und Zeitnähe.

Th. van Haag S.J.

München im Mittelalter. Von Dr. Fridolin Solleder. Lex. 8° (XVI u. 592 S. mit 12 Tafeln u. 63 Abbildungen im Text). München 1938, R. Oldenbourg. Geb. M 18.50.

Ein prachtvoller Band, dem man es schon äußerlich ansieht, daß er nur durch Zuschuß öffentlicher Mittel um so verhältnismäßig geringen Preis käuflich ist. Der Verfasser bietet schon durch seine früheren