

Wendung zur »Sache selbst«, zum Sein. Aber als völliger Kehraus aller eigentlichen Metaphysik (die als solche stets im Absoluten wurzelt) und als genügsame Einschränkung auf ein »Minimum« ontologischer Voraussetzungen der Erkenntnis steht Hartmanns Erkenntnistheorie, mit ihrer müden Gleichgültigkeit allem religiös-transzendenten Fragen gegenüber, der alten griechisch-mittelalterlichen Ansicht noch ferner als der leidenschaftlich das Absolute umkämpfende Kant. Es wäre nicht schwer, zu zeigen, daß die alte These einer im Absoluten grundgelegten Identität von Sein und Erkenntnis, das Axiom: *ens et verum convertuntur*, und das daraus folgende: *omne ens est intelligibile*, durchaus kein »Maximum« von Metaphysik darstellt, sondern nur die Vollentfaltung jenes von Hartman selbst geforderten »Minimums« partieller Deckung der Sphären besagt. Diesen Nachweis zu führen, ist hier nicht der Ort⁶⁰. Nur auf eines kann abschließend hingewiesen werden: Die abstrakte und in ihrem Zerlegen der Seinsphären das lebendige Gesicht des endlichen Seins zur Erstarrung bringende kategoriale Methode Hartmanns verdeckt durch ihre Feststellung partieller Deckung der Subjekt- und Objektsphäre deren tiefere, feinshafte Relativität, Kontingenz und damit ihren feinshaften Hinweis auf eine tragende Sphäre des Absoluten. Solch abstrakter Phänomenologie entgeht das tiefste und doch so »erscheinende« Phänomen des Endlichen: das in dessen Unfähigkeit, in sich selber zu ruhen, durchscheinende Antlitz des Absoluten. Das wird durch unsern folgenden Aufsatz über Hartmanns Ethik und Anthropologie sich noch deutlicher erweisen.

Wendung nach Osten

Von Hans Urs v. Balthasar S. J.

Auf mannigfachen Wegen wandert seit dem Krieg der deutsche Katholizismus auf der Suche nach neuen und lebendigen Quellen dem Osten entgegen. Der Philosoph und der Theologe stießen bei ihrer Erkundung christlicher Ursprünge auf die großen Kirchenväter von Alexandrien, Kappadozien und Byzanz, der Liturgie mußte in seinen Bestrebungen um Neuerweckung des christlichen Gottesdienstes auf das Mutterland des liturgischen Lebens sich befinnen: jenes Byzanz, wie es in der russischen Tradition weiterlebt; die Kunst endlich, seit dem Tod des Barocks in immer kurzatmigeren Stilen und Manieren verflachend und verflachend, mußte schließlich vor der geheimnisvollen Erscheinung der östlichen Ikone stillstehen und vor ihr eine Gewissenserforschung über sich selbst und ihre Sendung halten.

Angeichts dieser Wendung und anlässlich einiger neuer, Östliches betreffender Bücher, möchte also eine kurze Betrachtung über das Wesen östlicher Religiosität nicht ohne Nutzen sein. Sinn und Aussichten einer Wendung nach Osten werden dadurch von selbst heraustreten.

⁶⁰ Es sei auf die Auseinandersetzung mit N. Hartmann bei Söhngen (»Sein und Gegenstand«) verwiesen. Vgl. auch unsere oben angeführte Studie über Hartmann und Maréchal.

Zentrum und Kreuzpunkt aller wichtigen geistigen Wege östlicher Religiosität ist in der patristischen Zeit ohne Zweifel Alexandrien. Mag auch die gegenfällige, rivalisierende Schule Antiochiens mit ihrer nüchtern-wissenschaftlichen und historischen Schriftforschung sich der allgemeinen Huldigung vor dem Großmeister der geistig-allegorischen Bibeldeutung, Origenes, nicht anschließen, es zeigt sich doch, je weiter die Jahrhunderte fortschreiten, daß selbst die Feinde gegen ihren Willen ins Schlepptau Alexandriens gelangen, das schließlich der entscheidende Sieger auf dem Kampfplatz bleibt. Die Saat des Origenismus schoß sogleich wild und üppig auf und wurzelte sich unausrottbar in der Theologie und in der Mönchsascese ein; einige späte Konzilien versuchten, durch kräftige Anathematismen wenigstens die ärgsten Irrtümer zu entfernen, was äußerlich auch gelang, aber man traf mehr die Blüten als die Wurzeln. Dem unwiderstehlichen Anstoß Origenes' können auch solche, die äußerlich und subjektiv treueste Anhänger der Rechtgläubigkeit waren, ein Maximus Confessor zum Beispiel, sich nicht entziehen, und gerade durch Maximus wird der Alexandriner zum wahren, wenn auch geheimen Vater des byzantinischen Mittelalters.

Was aber ist nun das Wesen und der Kern dieser alexandrinischen Frömmigkeit? Wir könnten eine erste, weniglagende Antwort geben: Platonismus. Damit wäre die direkte Abkunft von Platon und Philon, die seitliche Fühlung mit Ammonios Sakkas und Plotin gemeint. Aber Origenes ist Christ und wünscht es leidenschaftlich zu sein und zu bleiben. Wir müssen daher ein Kennwort suchen, das seine Haltung konkreter erfaßt und das Wesen seines christlichen Platonismus beschreibt. Vielleicht wäre mit dem Worte »Transparenz« das Wesentliche gesagt: das Grunderlebnis der restlosen Durchsichtigkeit der sinnlichen Welt auf die geistige hin und damit dasjenige eines radikalen Symbolismus. Alles Sinnliche ist »nur« Bild, Gleichnis, Rätsel, Hinweis, und wird dann verstanden, wenn sein inwendiger geistiger Sinn entziffert, sein »Schatz im Acker« ausgegraben, seine »kostbare Perle« herausgehoben ist; aber alles Sinnliche »ist« eben Bild und ist darum auch Offenbarung, Enthüllung, Apokalypse des Geistes.

Wir sehen damit schon, daß das alexandrinische Transparenzerlebnis ein doppelseitiges, ja ein zweideutiges ist, das sich nach zwei Seiten hin betonen lassen kann. Entweder nämlich wird der Weise radikal und unaufhaltsam durch alle Bilder und Gleichnisse der Sinnenwelt hindurchspüren zum reinen Geist und somit die Gleichniswelt als ein Vorläufiges, das seinen Dienst durch den Hinweis erschöpft hat, wie eine erbrochene Schale hinter sich lassen, oder aber er wird in Ehrfurcht vor dem Bild haltmachen, im Bewußtsein, daß das Geistige sich hienieden nur in diesem Spiegel offenbart und denen entschwindet, die hinter den Spiegel zu greifen sich vermessen. Welcher von diesen beiden Sinnen von »Transparenz« überwiegt? Bei Origenes selbst ohne Zweifel der erste. Aber auch aufs Ganze östlicher Frömmigkeit gesehen, muß ein Übergewicht der ersten, dem Neuplatonismus näheren Deutung vermerkt werden. Freilich ent-

hielt schon der echte Platonismus beide Elemente: den Aufstieg des Eros bis zur Schau der reingeistigen Idee und den Begriff der »Teilhabe«, wodurch das Sinnending Offenbarung der Idee war. Dennoch war auch bei Plato der Dualismus zwischen Idee und Erscheinung das Entscheidende: der Leib ist mehr Kerker der Seele als ihr Ausdruck, und darum ist das Sinnliche als Ganzes mehr »Schale« als »Leib«, mehr Vorläufigkeit als Endgültigkeit.

Für die christliche Frömmigkeit des Ostens heißt dies: es besteht zwar eine grundlegende Spannung zwischen einer spiritualistischen Gnosis (die durch alle Symbole hindurch zur Geist=Wahrheit durchstößt) und einer symbolischen Liturgie (die im Bild, in der Ikone, oder in der liturgischen Symbolhandlung die größte Nähe zur Wahrheit findet), aber doch so, daß der gnostische Pol über den Symbolischen ein immerwährendes, schwächeres oder stärkeres Übergewicht behält. Daß dabei gelegentlich das Sinnliche aus der himmlischen Tyranis des »reinen Geistes« ausbricht und sich elementar zur Wehr setzt (von russischen Sekten über Erdbetern aller Tönungen wie Solowjef, Rosanof, selbst zum Teil Dostojewskij, bis zum Bolschewismus), dies liegt nur in der Konsequenz der Dinge. Darauf hat neuerdings Prof. J. P. Steffes wieder aufmerksam gemacht¹. Er betont, daß das Frömmigkeitsempfinden des Russen an neuplatonisches Empfinden anknüpfe, da für ihn die Welt ein »Tal des Todes« ist, demgegenüber er sich in völliger »Neutralität« verhält (191). Liturgie ist darum in diesem Empfinden wesentlich »Vornahme der Ewigkeit«, so wie auch das strenge Fasten »Verähnlichung den Engeln, Vergeistigung« und Einübung in die Kontemplation (192) bezweckt. Dieses »exklusiv mystisch-eschatologische Verhalten und ... die dadurch bedingte religiöse Interesselosigkeit an der Weltgestaltung« (199) hätten nicht zuletzt den kommunistischen Umschlag bedingt.

Wir haben in einer Origenesauswahl² versucht, die doppelte Grundströmung von Gnosis (bzw. Spiritualismus) und Symbolismus (bzw. Sakramentalismus) bei Origenes selbst herauszuarbeiten und damit einen Dokumentenband zu geben, der zugleich eine Art Schlüssel für die gesamte folgende Geistigkeit des Ostens enthielte. Es wäre wünschenswert, daß weitere derartige Schlüsselstellungen aus der Geschichte der alexandrinischen Geistesart, vor allem Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Maximus Konfessor, umrissen würden. Denn erst an solchen Beispielen wird die im Vorwort aufgestellte These wirklich erweisbar sein, daß das Alexandrinische, trotz aller Verurteilungen, die herrschende religiöse Denkform des Ostens (und weitgehend auch des Westens) geblieben ist.

Einen sehr wertvollen Beitrag zur Erschließung des Alexandrinischen bietet Alois Lieskes Werk »Die Theologie der Logosmystik bei Origenes«³. Lieskes Darstellung wendet sich ziemlich radikal gegen die bekannte Walther Völkers,

¹ J. P. Steffes, Der Geist der russischen Frömmigkeit und der Bolschewismus, in: »Theologie der Zeit« 1938, Folge 2-3, 183-201.

² »Geist und Feuer.« Ein Aufbau aus seinen Schriften. (570 S.) Salzburg 1938, Otto Müller. Geb. M 8.40.

³ »Münsterische Beiträge zur Theologie«, Heft 22. 8^o (XV u. 230 S.) Münster i. W. 1938, Aichendorff. Geh. M 11.60.

(dessen überragende Verdienste hier keineswegs angezweifelt werden sollen), der in Reaktion auf die früheren rationalistisch= intellektualistischen Origenes= darsteller (Redepenning, de Faye, Denis u. a.) die subjektiv= mystische Erlebnis= seite in der Religiosität des Alexandriens fast einzig betont hatte. Lieske zeigt, unseres Erachtens mit Recht, daß diese ganze Erlebnismystik bei Origenes auf einem beherrschenden, tragenden Grund von objektiv= ontologischer Gnaden= und Trinitätstheologie aufruht: Alles Erlebnishafte ist nur Entfaltung des feins= haften Einwohnens des Logos= Christus in der Seele, nur Wachstum des realen Logos= Keims in ihr, die mystische Schau Gott= Vaters ist Teilnahme an der trinitarischen Vision des Logos; endlich geschieht auch der Aufstieg des Gnostikers zu Gott innerhalb des feinshafteu Gefüges des mystischen Leibes, der Kirche, dessen Glied (als »Auge«) auch der Vollkommene noch bleibt.

Wenn Lieske damit die einseitig »gnostische« Sicht Völkgers durch die ontische und sakramentale Ergänzung auf ihr rechtes Maß zurückbringt, so verkennt er selbst in keiner Weise, wie sehr dieses Sakramentale, ja der ganze Bestand der sinnlichen Welt, durch die gnostisch= spiritualistische Tendenz bedroht bleibt. Denn es »bedeutet die Logosgestaltung in der Seele des Gläubigen zugleich auch eine ständig größer werdende Entkörperlichung des menschengewordenen Wortes im Herzen, bis zur Bildung des reinen Logos« (70), bis zum Ideal der »unmittelbaren Erleuchtung« des Gnostikers durch den Logos (78) und somit das Überflüssigwerden aller Symbole, Sakramente und lehramtlichen Normen (95). Alles wird einerseits für Origenes sakramental und »Leib des Logos«: die Heilige Schrift, der äußere Kosmos, die Kirche, die einzelnen Sakramente. Aber alle diese gnadenerfüllten Symbole lösen sich vor dem durchdringenden Blick des Gnostikers auch wieder auf wie Helenas Gewänder in den Armen Fausts und verwehen in das reine Himmelsblau der nackten Wahrheit. Aber wer Origenes ganz fassen will, darf keine der beiden Seiten übersehen: »Nur in der Spannung oder in dem Konflikt dieser beiden Tendenzen ist Origenes' widers= spruchsvolle Haltung in unserer Frage eigentlich erst zu verstehen ... Streben auch beide logisch auseinander, so sind sie bei Origenes doch irgendwie letztlich als Einheit gedacht« (83). So darf vor allem seine Trinitätslehre weder eindeutig christlich (trotz der Betonung der ewigen Zeugung des Sohnes) noch eindeutig neuplatonisch (trotz der starken Unterordnung von Sohn unter Vater, Geist unter Sohn, und damit der Gleichsetzung des »eigentlichen Gottes« mit dem Vater, der auch noch jenseits der geistigen »Vielheit« des Sohnes als der Ideen= welt steht) gedeutet werden (166-208).

Wir können nun die beiden von Origenes ausgehenden religiösen Richtungen: Gnosis und Symbolik, zunächst getrennt verfolgen. Die eindeutig gnostische Richtung findet rasch ihre reinste Ausgestaltung in einer erst heute wieder in ihrer Größe und ihrer gewaltigen Auswirkung sichtbar gewordenen Gestalt: in dem originistischen Wüstenmönch Evagrius Pontikus. Wir haben kürzlich⁴ die unabittliche Logik seines Denkens herauszustellen gesucht, das ohne Rück=

⁴ »Zeitschrift für Asele und Mystik«, Januar 1939.

sicht auf die sichtbar hierarchische Kirche und die Gemeinschaft des mystischen Leibes ein radikales Entsinnlichungstraining und einen dem Buddhismus sehr nahestehenden Idealismus des reinen, absoluten Wissens als Heilsweg vor schlägt: der gnostische Origenes ist hier einseitig auf seine schärfste Formel gebracht. Der von Jahrhundert zu Jahrhundert neu auflebende Erfolg dieses mystischen Idealismus ist kaum zu überschätzen. A. M. Ammann hat in der Reihe »Das östliche Christentum« einen spätbyzantinischen mystischen Traktat übersetzt und eingeleitet⁵, der diese Vaterchaft des Evagrius bis in den Helychasmus und den sogenannten Palamitismus hinein unwiderleglich offenbart. Der Traktat ist ein Versuch, durch eine reiche Sammlung von Zitaten die große Tradition der griechisch-byzantinischen Mystik zusammenhängend darzustellen. »Die beiden Autoren, (Kallistus II. von Konstantinopel und sein Mitbruder Ignatius), zitieren mit größter Vorliebe Isaak von Ninive, ... ebenso berufen sie sich oft auf Maximus Confessor und Nilus Sinaita. Vor allem ziehen sie häufig des letzteren Traktat *De oratione* heran. Diese drei Schriftsteller sind alle stark von Evagrius vom Pontus abhängig. Isaak zitiert ihn häufig mit Namen und entlehnt ihm ganze Abschnitte« (15). Viller zeigte vor einigen Jahren, wie sehr Maximus von Evagrius abhängig ist⁶, und der Traktat *De oratione* wurde neulich von J. Hausherr⁷ seinem wahren Autor zurückgegeben, der kein anderer als Evagrius selbst ist. »Es ist also ersichtlich, wie sehr die Doktrin der beiden Mönche von Evagrius abhängig ist. Dieser selbst aber ruht wieder auf Origenes ...« (16). Bedeutsam ist, daß der Traktat auch Dionysius Areopagita zitiert (38), aber dies doch einzig zur Illustration der evagrianischen Mystik, von dem eigentlichen liturgischen Symbolismus des Areopagiten »finden sich keine Spuren« (36).

Was so für das 14. Jahrhundert gilt, das gilt auch schon, wie J. Hausherr nachwies, für das siebente, als der große Mystikertheologe Maximus der Bekenner die Schriften des vermeintlichen Paulusschülers Dionysius entdeckte und kommentierte und so in der Kirche endgültig einbürgerte. Die Form, in der diese Anpassung geschah, war im Grunde eine recht äußerliche Angleichung der liturgischen Mystik des Areopagiten an die individualistisch-gnostische des Evagrius. In Maximus, schreibt Hausherr⁸, vollzieht sich eine »Nebeneinandersetzung, Übereinanderstülpfung, keine vitale Durchdringung. ... Und zwar ist es Dionysius, der über Evagrius gestülpt wurde, nicht umgekehrt; d. h. Maximus hat mit dionysischer Terminologie nur evagrianische Ideen aufgedrückt« (361).

⁵ A. M. Ammann, *Die Gotteschau im palamitischen Helychasmus*. 80 (161 S.) Würzburg 1938, Rita-Verlag. Kart. M 8.60.

⁶ *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1930: »Aux sources de la spiritualité de S. Maxime.

⁷ Ebd. 1934.

⁸ Wir werden in einer Arbeit über Maximus die im großen und ganzen durchaus treffenden Formeln Hausherr's doch in etwa zu modifizieren haben. Die metaphysischen Voraussetzungen sind bei Maximus andere als bei Origenes-Evagrius. Aber auf diese Einzelheiten kommt es in diesen großen Linienzügen nicht an.

Dionysius ist, wie Hausherr anderswo sagt, zu spät gekommen; er fand eine bereits feste alzetisch=mystische Tradition vor, gegen die er nichts mehr vermochte. Das »hohe Athoslicht«, das die Einsiedler der Felsenhalbinsel in ihren Ekstasen schauen und ausstrahlen, ist jenes selbe Licht, das Evagrius seinen Mönchen im 4. Jahrhundert schon versprach: die Schau des eigenen lichten Geistes, getaucht ins Licht Gottes, wenn dieser Geist von allem Sinnlichen frei geworden ist. Fügen wir bei, daß der von Ammann veröffentlichte Traktat auch in neueren Zeiten noch großes Ansehen genießt. Das berühmte »russische Pilgerleben« (Deutsch von R. v. Walter, Berlin 1925) zitiert ihn, viele Starzen haben ihn empfohlen: »Der Strom dieser Theologie fließt wohl unter der Oberfläche, aber dennoch deutlich erkennbar durch alle Jahrhunderte der östlichen theologischen Gedankenwelt« (11).

Ein eigentümliches Intermezzo in der Geschichte dieser gnostischen Mystik bietet das Werk des Diadochos, Bischofs von Photike, auf das eine neue Arbeit von Friedrich Dörr (»Diadochos von Photike und die Messalianer«, Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert⁹) Licht geworfen hat. Diadochos erweist sich als ein ebenso überlegener wie maßvoller und abgeklärter Meister in der »Unterscheidung der Geister« und in der Mystik, und sein kleines Meisterwerk, die »Hundert Kapitel«, erforderte dringend eine Übertragung ins Deutsche. Sein Kampf gegen die Messalianer, eine schwärmerische Sekte, welche die Sakramente verachtete und das Wesentliche allein in das fühlbare Erlebnis der Gnade verlegte, gab ihm Gelegenheit, mit unnachahmlicher Klarheit die Rolle des sakramentalen und des subjektiven Erlebens gegeneinander abzuwägen und die Regeln der Unterscheidung der Geister (worin auch Evagrius schon erstaunlich Scharffinniges geleistet hatte) so auszubauen, daß selbst ein Ignatius von Loyola nichts Wesentliches beizufügen haben wird. Wenn auch die ganz auf persönliche Erfahrung aufgebaute Lehre Diadochos' abseits von dem großen Strom der evagrianischen Gnosis steht, so bleibt sie davon doch nicht unberührt. Auch Diadochos lehrt die Schau der eigenen Lichtseele, wenn der Geist ganz frei und ungetrübt von sinnlichen Regungen geworden ist (126), auch er ist, wie Evagrius, ein geschworener Feind aller Visionen (127), die nach ihm nur satanischen Ursprungs sein können. Denn alles, was noch irgendwie begrenzte Gestalt hat und nicht reines, unendliches Gotteslicht ist, bleibt für Evagrius ein Hindernis der Vollkommenheit. Für ihn hängt nicht nur Körperlichkeit, sondern selbst begrenzte Individualität geheimnisvoll mit der Ur-sünde zusammen; sein Ziel ist daher die Aufhebung nicht nur der leiblichen Welt, sondern selbst »der Zahl und der Namen« in die »Identität« Gottes (das Wort ist von Evagrius selbst), das Rückfließen der durch das Festland der Sünde individualisierten Ströme der Schöpfung in das unterschiedslose Meer Gottes (wie er es in seinem Brief an die Origenistin Melania schildert).

Wie energisch die evagrianische Mystik auch aufs Abendland gewirkt hat, zeigte vor einigen Jahren Salvatore Marfili O. S. B. in seiner Studie »Giovanni

⁹ 80 (XV u. 145 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Brosch. M 4.-

Cassiano ed Evagrio Pontico«¹⁰. Neuestens aber rückt durch die Arbeit des Benediktiners Alphons Kemmer »Charisma Maximum«, Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus¹¹ der Altmeister abendländischer Askese in ein noch bedenklicheres Licht: nicht nur den origenistischen Spiritualismus, auch die Grundgedanken des (gemäßigten) Messalianismus hat er sich zu eigen gemacht: Die Vorstellung, daß allein vollgültiger Christ ist, wer die evangelischen Räte befolgt (die mit der Gnade des Neuen Bundes gleichgesetzt werden: 62), während die Masse der Christen, die »nur« die »leichten Gesetze«, d. h. die Zehn Gebote halten, noch »unter dem Gesetz« (des Moses), ja »unter der Sünde« (76f.) steht; das Ideal der »Ausrottung der Leidenschaften, der Gedanke, daß die »Vollkommenheit« nicht eine Entfaltung der sakramentalen Taufgnade, sondern ein Lohn seitens Gottes für rein natürliche Anstrengung der Menschen ist (115) -: all dies zeigt einen gewissen Parallelismus zwischen Messalianern und Cassian, der sich hier »wieder als der Mann etwas unklarer Vermittlungsversuche und wohlgemeinter, aber unausgeglichener Kombinationen« erweist (121).

Daß der »gnostische« Strom aus Alexandrien auch die großen Dogmatiker der griechischen Väterzeit nicht unberührt ließ, zeigt die lange vor dem großen Schisma im gesamten theologischen Denken der Griechen verwurzelte Lehre, daß in Gott der Sohn unmittelbar aus dem Vater, der Heilige Geist aber durch den Sohn (Radikalere sagten: aus dem Sohn) mittelbar aus dem Vater hervorgehe. In diesem geradlinigen Schema wirkt, trotz aller Verwahrung seitens der Väter und trotz aller Möglichkeit einer orthodoxen Auslegung, das neuplatonische Schema der Emanationen und die gnostische Idee der Vermittlungswesen zwischen Gott (=Vater) und Welt nach. Die Studie über »Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa« von Michael Gomes de Castro¹² weist diese »Berührungspunkte zwischen der christlichen (sowohl häretischen wie orthodoxen) griechischen Trinitätspekulation und der neuplatonischen« auf (39). Die Idee der »Mittellstellung« (Mesiteia) des Sohnes zwischen Vater und Geist (112) gibt irgendwie die theologische Grundlage für jene unaufhaltfame Reduktion der innertrinitarischen wie der weltlichen »Emanationen« auf die Urgottheit des Vaters ab, wie sie Origenes und Evagrius vorschwebte, und in deren Bann selbst der Nyssener sagen konnte, das weltliche Erlösungswerk Christi sei nur ein »Durchgang« zum reinen Geist, ja Christus hätte, wenn alle Menschen so vollkommen gewesen wären wie Moses, gar nicht in fleischlicher Gestalt zu erscheinen brauchen (Migne 45, 1272f.).

Gegenüber der Gnosis, die in ihren extremeren Formen einem idealistischen Pantheismus zusteuert, steht als Gegenpol der alexandrinische Symbolismus, der (in seiner reinen Gestalt) das Bild und das Gleichnis nicht zerstört, um zur Wahrheit zu kommen, sondern im endlichen Symbol, – sei es Bild oder litur=

¹⁰ *Studia Anselmiana V. Romae* 1936, Herder.

¹¹ 8^o (126 S.) Löwen 1938, Ceuterick.

¹² 8^o (XVI u. 126 S.) Freiburg i. Br. 1938, Herder.

gische Handlung –, den endgültigen Umgang mit der göttlichen Wahrheit sucht. Dieses ehrfurchtvolle Maß- und Distanzhalten fand einen ersten Ausdruck in der wunderbar ausgeglichenen Gestalt des hl. Basilios und in dem genialsten Vertreter der Antiochener Schule, Chrysostomus; auch Gregor von Nyssa's Mystik lebt von diesem Pathos des sehnächtigen Abstandhaltens zu Gott. Ganz rein aber erklingt dieser Ton im Werk des Areopagiten, in dem an Stelle gnostischen Sturzes in den reinen Geist und das absolute Licht das liturgische, sakrale und ehrfürchtige Kreisen der himmlischen Engelschöre und der irdischen hierarchischen Kirche um das ewig verhüllte, dunkle Geheimnis Gottes tritt.

Auf dem Hintergrund dieses Gegenstandes erst erhält der für den modernen Menschen sonst unverständliche, große Bilderstreit des 8. Jahrhunderts plötzlich sein ganzes Relief. Es ist das Verdienst der sorgfältigen Arbeit von Dr. theol. Hieronymus Menges: »Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus«¹³, bei aller Einzelanalyse den großen Sinn dieses Kampfes deutlich herausgearbeitet zu haben. Ärgerlich hat einmal Harnack über Johannes geschrieben: »Die ganze Dogmatik spitzt sich auf die Bilder zu, wo nur immer Johannes sie anfaßt!« (Dogmengesch. II, 1909, 484). Das ist buchstäblich wahr. Denn der Damascener fundiert den Bilderkult in nichts anderem als einerseits in der ontologischen Grundstruktur der Welt selbst, im trinitarischen Abbildverhältnis des Logos anderseits. Bild ist Ähnlichkeit, (kausale) Ausprägung und Offenbarung des geistig Unsichtbaren. So ist die Welt als ganze feinschattig Bild des verborgenen Gottes, so ist der Mensch insbesondere Bild und Gleichnis Gottes (45 f.). Aber dieses Ausdrucksverhältnis ist grundgelegt in Gott selbst: nur weil in Gott der Sohn Offenbarung des Vaters ist, kann die Welt im Sohne Offenbarung Gottes sein. Nun hat Johannes leichtes Spiel: er kann auf Gott selbst hinweisen als den größten Bilderverfertiger, er kann die Bilderstürmer mit den Worten ansprechen: »Entweder entfernst du alle Bilder und stellst ein Gesetz auf gegen Den, der gebot, daß all dies entstehe, oder du nimmst jedes Bild an, nach der ihm zukommenden Art und Weise« (59).

Es ist interessant, daß unter den großen Gewährsmännern des Damasceners immer wieder Basilios und Dionysius stehen. Besonders der letztere hat die Notwendigkeit des liturgischen Zeichens und Bildes in seinem universalen Symbolismus betont: Weihnen und heilige Begehungen, Licht, Klang, Weihrauch, Wasser, Öl, Brot und Wein, Bilder, Kreuze und Gefänge bilden den Raum, von dem allein wir dem Unnennbaren uns nähern. Freilich bestand für die Juden das Bilderverbot; aber dies war ein Zeichen, daß die Menschheit noch unter dem Fluch der Sünde lastete (102), es war eine pädagogische Maßnahme Gottes gegen den Götzendienst. Mit der Menschwerdung Christi ist diese Gefahr vorbei und die Erde entführt: die große, kosmische Darstellung des Göttlichen hebt in der Welt an. »Ein Gott hat Stoff angenommen und sich in Bildern geoffenbart. Bist du vielleicht erhabener und schreitest du über die Materie hinweg ...?« (115). Wenn Evagrius alle bildhaften Visionen dem Teufel zuschrieb,

¹³ 80 (XII u. 190 S.) Münster i. W. 1938, Aschendorff. Kart. M 6.-

Dann findet Johannes hinter der Bilderstürmerei den Bösen. Denn »Gott selbst hat Bilder gemacht und ist in Bildern erschienen« (138). Was Johannes letztlich hier durchkämpft und zum Siegen bringt, das ist das philosophische Grundprinzip der Analogie des Seins gegenüber der gnostisch=idealistischen Identitätsmystik: »Bild« ist nur ein anderes, konkreteres Wort für Analogie. Aber er stellt dieses philosophische Gesetz sogleich in seinen theologischen Rahmen: Trinität und Inkarnation. Damit wurde er zum Bewahrer und teilweisen Begründer der östlichen liturgischen und Ikonen=Frömmigkeit¹⁴.

Er müßte freilich kein Grieche sein, wenn nicht auch er (wie übrigens selbst Dionysius) von der dualistischen Seite des Platonismus und von dem Drang, durch die verhüllenden Schleier durchzudringen zur »stofflosen« Wahrheit ergriffen wäre. Der Mensch ist doppelt, ein inneres, feelisches und ein äußeres leibliches Wesen, und der Leib ist der »Deckmantel des Geistes« (111). Darum können wir »trotz aller Anstrengung« das Körperliche nicht völlig hienieden übersteigen und bedürfen des Sinnlichen als Mittels zum Aufstieg ins geistige Reich, »durch immer stofflosere Stufen« (113). Das, was wir anderswo¹⁵ die Positivität der Endlichkeit und des Materiellen genannt haben, das hätte weder Dionysius noch Damascenus akzeptiert; und hierin besteht ihr Tribut an die Gnosis.

Dennoch ist Damascenus der eigentliche Theologe der Ikone. In deren engere Welt gibt uns die kleine Studie Georg Wunderles: »Um die Seele der heiligen Ikonen«¹⁶ einen Einblick. Gut ist gesehen, daß die Ikone, die russische sowohl wie die byzantinische, nur auf dem Hintergrund des Platonischen ganz verständlich wird. Das Wesen und die Vollendungsrichtung des endlichen Seins liegen für Platon in der »Teilhabe«, und nur als Teilhabe am Göttlichen und Ideellen ist es auch Offenbarung und Bild. Gerade so aber sehen wir, wie in der Ikone beide Spannungspole des griechischen Denkens sich wiederum zusammenfinden: Gnosis und Symbol. Wenn die Ikone als irdisch=teilhabendes Bild aufgefaßt wird, überwiegt in ihr das Symbol. Wird sie aber als Darstellung des vollkommenen (geistigen) Zustandes gefaßt, dann rückt sie gleichsam selbst unter die Ideen, wird ein entstofflichtes, himmlisches Bild. Wunderle weist mit Recht darauf hin: »Die darstellbare Menschheit der Heiligen darf demnach eigentlich gar nicht mehr in ihrer Schwäche und Niedrigkeit geschildert werden, sondern ist in verkklärter, ja vergöttlichter Gestalt darzubieten. Der leuchtende Goldgrund (Äffist) und die durchleuchteten Farben wollen das zusammen mit der flächenhaften, ins Typische gehenden Zeichnung andeuten. Die allzu starke Individualisierung und der übermäßige Illusionismus würden Christus und seine

¹⁴ Neben diesen »orthodoxen« Seiten der Ikonenlehre spielen freilich die irgendwie magischen der (quasi=sakramentalen) Gegenwart des Göttlichen in der Ikone bei Damascenus schon eine Rolle, die aber in der Arbeit von Menges nicht zu klarer, expliziter Behandlung gelangt.

¹⁵ Apokalypse der deutschen Seele III (1938) 230–240.

¹⁶ Sammlung »Das östliche Christentum«, Heft 3. 80 (48 S.) Würzburg 1937, Rita=Verlag. Kart. M 2.10.

Heiligen in den rein irdischen Bereich herabziehen und so eine lästerliche Vermenschlichung und Verveltlichung zur Folge haben . . . Verklärte Wesen können nur in einer verklärten Sphäre leben. Die Welt der heiligen Ikonen ist ein Kosmos uranios, eine himmlische Ideenwelt (21-22). So sind denn auch gewisse berühmte Ikonen, die Acheiropoieten (nicht von Händen Gemachten) vom Himmel her wie »Ideen« gestiftet worden, als ewige Vorbilder für die Maler.

Wir verstehen es nun auch, warum Johannes Damascenus unter den verschiedenen Gattungen von »Bildern« auch die »Ideen der zu schaffenden Dinge in Gott« aufzählt (Menges 52), was Menges etwas ratlos läßt und offenbar den geradlinigen Symbolismusgedanken durchbricht. Hier hätte die gediegene Studie von Hans Willms¹⁷ Licht verbreiten können. Denn sie weist u. a. nach, wie auf dem Wege von Platon zu Philon der Eikon= (d. h. Bild) Begriff sich gleichsam verkehrt, und während zuerst der irdische Bereich der »Ort« des Bildes war, zuletzt die himmlische Ideenwelt es wird, weil diese – neuplatonisch – in den Bereich jener typischen »Halbrealität« (85) hineinbezogen wird, welche alles Begrenzte und Gestalthafte, das dem Ur=Einen, Transzendenten gegenübersteht, kennzeichnet¹⁸.

Einige erhellende Formulierungen findet Kobilinski=Elis in seinem Aufsatz: »Die geistige Welt der Ikonen«¹⁹, der aber die ganze Ikonentheologie von der Sophia=Gnosis Solomjews her zieht und deutet. Die Ikone wird hier geradezu zur Versinnbildlichung der gnostischen, religiösen Vision der himmlisch-urbildlichen Welt (der Sophia) (205), und zwar im Idealfall (beim heiligen Schweißstuch als der Ur-Ikone) als »direkte, adäquate Ebenbildung, nicht Abbildung« (212). »Diese wunderbare Ur-Ikone des Antlitzes Jesu wurde zum Urbild und Vorbild aller späteren gemalten heiligen Ikonen« (213). »Jede wahre Ikone ist eine imaginatio=kristallisierte Ekstase« (215), ein »orbis cristallinus«, es scheint, als ob die großen Meister der Ikone »die Erde vom Himmel aus, nicht aber den Himmel von der Erde aus schauen, und daß sie vertrauter mit der Engelwelt als mit der Welt der irdischen Menschheit sind« (226). Aber diese Theophanie der reingeistigen Welt soll doch eins sein »mit dem Mysterium des liturgischen und sakramentalen Seins und Wirkens der heiligen Kirche Christi« (230).

Das platonische Schweben zwischen himmlisch=stoffloser Idealität und symbolisch=liturgischer Transparenz (im Grunde die alte origenistische Schwebel) gehört also zum Wesen der Ikone, ja zum Wesen der ganzen östlichen Liturgie. Das Büchlein von Julius Tyciak: »Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmig-

¹⁷ Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil. Münster 1935, Aschendorff.

¹⁸ Wir können in diesem Zusammenhang nicht umhin, auf G. Söhngens tief sinniges Werk »Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium« (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV, Bonn 1937) wenigstens hinzuweisen, das den kultischen Bildbegriff in hervorragender Weise erhellte. Eine eingehendere Besprechung wird demnächst in dieser Zeitschrift erscheinen.

¹⁹ »Theologie der Zeit« 1938, Folge 3-4, 202-236.

keit«²⁰, zeigt dies mit aller Deutlichkeit. Zwei innig verflochtene Tendenzen gehen durch das Ganze hindurch. Die eine »gnostisch«: Liturgie befragt für den Osten die Verletzung an einen überweltlichen Ort, die Vorwegnahme der kommenden, himmlischen Herrlichkeit und die Teilnahme am liturgischen Engelsdienst. Die andere symbolisch: Diese Teilnahme am »stofflosen« Dienst der Engel geschieht eben im Spiegel und Gleichnis irdischer Sinnbilder. Liturgie ist wesentlich die Bewegung vom Symbolischen ins Überweltliche: »immer mehr der Verklärung entgegen« (1), »Durchbruch zu Gott« (10), »ein einziges, heiliges Vorerfahren der himmlischen Freude« (19), »die Grenzen von Zeit und Raum verfließen« (35), »das Reich Gottes wächst aus, bis es alle Welt, den ganzen Kosmos verwandelt hat« (48), »die Sakramente [sind] Lebensformen des verherrlichten Kyrios« (52), »die heilige Firmung das Sakrament der Verklärung« (57), wir erhalten »Zutritt zum Palast der himmlischen Kirche« (71).

So trägt, wie Tyciak sehr wahr bemerkt, das ganze liturgische Leben der östlichen Christen »einen geradezu monastischen Hauch... Die alte russische Kultur ward zutiefst geformt von der monastischen Idee her..., sie stellt den Versuch dar, die Welt in das Himmelreich zu verwandeln« (140); »diese Lebensanschauung findet ihren reichen, vollen Ausdruck in der Mönchswelt des heiligen Berges Athos« (146). Koepgens hat in einem, wie wir hoffen, bald erscheinenden Buch »Die Gnosis des Christentums« diese Beziehungen des Ostens zum »Engelhaften« vorzüglich dargestellt. Wir müssen aber hier, nach dem Bisherigen, wieder die doppelte Gestalt dieses »Engelhaften« unterscheiden: die gnostische und die symbolische. Für Origenes und Evagrius ist es das letzte Ziel des Menschen, den Leib abzulegen und selbst ein Engel zu werden. Für Dionysius ist es sein letztes Ziel, im Leib und im Gleichnis den liturgischen Dienst zu spiegeln und darzustellen, den der Engel leiblos und »von Angesicht« im Himmel vollbringt. Beides: Athosideal und Liturgie durchdringen sich aber untrennbar.

Ein letztes Beispiel dafür mag Tyciaks »Erlöste Schöpfung«²¹ bieten. Das von großer religiöser Begeisterung getragene Büchlein sieht die Kreatur als »Spiegel durchscheinender Gottesklarheit« (46), als »Künder, Bilder, Ikonen des Ewigen« (60), es sieht die Eucharistie als kosmisches Sakrament (63), wie es überhaupt »seit der Inkarnation keine bloßen ‚Hinweise‘ gibt, sondern alles irgendwie ‚sakramental‘ bedeutend geworden ist« (69). Ist das schon Wiedererweckung der tiefsten Gedanken von Origenes, so gilt dies im besondern auch von der Idee einer »geheimnisvollen Beziehung zwischen Evangelium und Schöpfung«, sofern jenes der sakramentale »Sprachleib« des Logos wurde (83), und damit vom Gedanken, daß »die Predigt ... eine ‚sakramentale‘ Darbietung des heiligen Wortes« sei (96). Sakrament heißt hier überall »reale Vergewärtigung« des Überweltlichen in der All-Symbolik der Welt. Dieser christliche Sakramentalismus wird nun bewußt auf Platonismus gegründet: »Wie im göttlichen Worte die Urideen des Gewordenen leben, so ruht in ihm auch die ge-

²⁰ VII u. 148 S. Freiburg i. Br. 1937, Herder. Geb. M 2.80.

²¹ 147 S. Regensburg [o. J.], Friedrich Pustet. Geb. M 3.20.

heime Innerlichkeit alles zeitlich Verströmenden. Der Logos ist selber „die Fülle der Zeiten“ (110). »Er ist der Kreatur reinste, unantastbare Innerlichkeit« (50). Darum aber ergänzt wiederum der »gnostische« den »sakramentalen« Aspekt: »Gewiß weiß der Christ, daß er in einer gottwidrigen Welt steht, aber er weiß auch, daß alles dies im Grunde nur ein blendender Schein ist« (38), ein dünner Schleier, hinter dem schon das Himmlische durchblitzt. Auch der Tod ist eigentlich schon hinter uns (42), die stoffliche Welt vergangen und jenes erste Paradies hergestellt, in dem Adam »in lebendigem Verkehr mit den reinen Geistern« stand (15). »Immer schon beginnt ... dieses verklarte, jenseitige Gottesreich, das ein Reich des Heiligen Geistes ist« (119). Aus solchen Worten verstehen wir endlich auch, wie das scheinbar so transzendente Reichgottesideal des Ostens so leicht umschlägt in die Hoffnung und Erwartung einer progressiven Weltverwandlung, wie sie in der Theologie der Slawophilen, in einzelnen Werken Dostojewskijs (man denke an den Pater Paisi in den »Karamasof« und selbst an Sossima und den Pilger Makar im »Jüngling«), und endlich säkularisiert und grausam ernüchtert im Bolschewismus anklingt.

Groß und voll wendet sich heute das Antlitz Deutschlands dem Osten zu. Wird dabei sein forschender Blick auch dem Wesen der östlichen Religiosität begegnen, und was wird, was könnte aus dieser Begegnung sich ergeben? Ein Fruchtbarestes, wenn beide zu schenken und zu empfangen verstehen. Der lebendigste Kern des Religiösen im heutigen Deutschland hängt fraglos mit dem zentralen Begriff des »mythischen Denkens« zusammen: Mythos heißt in seinem allgemeinsten Sinn (und nur so verstehen wir ihn hier) restlose und unabdingliche, endgültige und unzerlegliche Leibwerdung einer religiösen Idee. So steht der Mythosbegriff in fruchtbarster Nähe zum östlichen Bild- und Mysteriums-begriff, wie er von Dionysius und Damascenus entwickelt wurde. Von dieser Mitte aus erhält der kosmische Sakramentalismus des Ostens (von Origenes über Dionysius und Johannes Cabasilas bis zu Dostojewskij und Solowjew) und damit sein Sinn für kosmische Liturgie eine höchste Fruchtbarkeit: Alles weltliche Tun erhält die Weihe eines dienstlichen, letztlich gottes=dienstlichen Tuns, der im irdischen Bezirk die ewige Liturgie des Himmels spiegelt; aber alles weltliche Sein erhält auch die Weihe eines »sakramentalen« Gegenstandes von Gott her: die Kelle so gut wie die Feder, das Schwert und die Fahne so gut wie die Geige und der Meißel. Es gälte also, aus der östlichen Frömmigkeit dieses tiefe religiöse Bewußtsein, daß die Welt ein Vorhof des Heiligtums ist, ein dünner Schleier unaussprechlicher Wirklichkeiten, so sich anzueignen, daß dadurch die Welt nicht gleichzeitig zu einem indifferenten oder sündig=verlorenen »Tal des Todes« im gnostisch=griechischen Sinn entwertet würde. Für die kirchliche Liturgie im engeren Sinne hieße das: sich inspirieren lassen von dem alles beherrschenden Dienstbewußtsein, der tiefen Demut und dem Wissen um sakramentale Gegenwart des Göttlichen im Kult, um die Wichtigkeit dieses liturgischen Akts, seinem Ernst und seiner Befeligung, ohne aber - wie es öst-

liche Liturgie zu tun neigt – das Christentum in das Innere des Kultraums zu bannen und es so von der gleichgültigen profanen Welt zu isolieren. Vielmehr ist kirchliche Liturgie mit ihrem »Ite missa est« als Ganzes zugleich Vorbereitung und Sendung in die weltliche Liturgie des gesamten Christenlebens, dessen wesentlicher Gottesdienst laut Christi Gebot Dienst am Nächsten, Dienst an der Welt sein soll. Geschieht diese Ausweitung nicht, so droht sich das kultische noch radikaler als im östlichen Raum zu isolieren: denn was beim Griechen und Russen Ausdruck eines natürlichen Lebensgefühls ist, wird bei uns leicht zu einem intellektuellen Programm.

Übrigens wird man sich hüten müssen, griechische und östliche Frömmigkeit ohne weiteres gleichzusetzen. In seinem Werke »Europa und die Seele des Ostens« hat Walter Schubart²² mit Recht betont, daß die byzantinische Frömmigkeit vorwiegend asketisch=mystisch und weltabgewandt, die russische hingegen vorwiegend messianisch, weltzugewandt und von einer religiösen Sendungsidee getragen sei. »Der Zusammenstoß von byzantinischer Orthodoxie und russischer Volksfrömmigkeit ist für die weitere Entwicklung Rußlands verhängnisvoll geworden« (70). Es geht also nicht nur darum, daß die deutsche Frömmigkeit sich nicht auf dem Umweg über Rußland von der uralten griechischen Gnosis beeinflussen lasse, sondern weiterhin darum, daß sie der östlichen Frömmigkeit die Wege finden helfe, sich dieses gnostischen Erbes zu entledigen. Mit Recht weist Schubart auf das Vorbild der »beiden weisesten Geister, die Europa hervorgebracht hat«: Leibniz und Goethe, um das Verantwortungsgefühl für diese Aufgabe zu wecken. »Denn nur in der Richtung eines Ausgleichs, einer wechselseitigen Belebung darf man die Lösung der großen Frage suchen« (35).

Auf der andern Seite wird man sich aber auch davor hüten müssen, alles, was griechische Frömmigkeit ist, in protestantischer Weise zum unverföhnlichen Gegenpart des Christlichen zu stempeln, wie es Anders Nygren in seinen sonst so anregenden, ja faszinierenden Studien »Eros und Agape«, Gestaltwandel der christlichen Liebe²³ getan hat. Für Nygren ist griechische Frömmigkeit, als platonischer, vom Menschen aus zu Gott selbstmächtig sich aufschwingender Eros die letzte Dämonie des sündigen Menschen und damit der entscheidende Gegensatz zur frei sich herabneigenden, in Christus allein erschienenen Liebe Gottes zur Welt. Aber der Radikalismus dieses Gegensatzes ist nur in barthianischer Sicht möglich, welche die platonische Lehre von der naturhaften Gottverwandtschaft der Seele, die eigentliche Grundlage der Eroslehre, als antichristlich verwirft (während sie doch nur ein Ausdruck der *analogia entis* ist). Und wer verbürgt uns ferner, daß dieser griechische Eros, zumal in der neuplatonischen Form, nicht selbst übernatürliche Momente in sich birgt, also in unsichtbarer, unterirdischer Abhängigkeit von der Erlösungsgnade Christi steht? Auch hier wird also »Unterscheidung der Geister« am Platze sein: Scheidung

²² 80 (317 S.) Luzern 1938, Vita-Nova-Verlag.

²³ 2 Bde. 80 (216 u. 605 S.) Gütersloh 1930 u. 1937, Bertelsmann.

innerhalb des Griechischen selbst zwischen dämonischer, idealistischer, spiritua-
listischer Mystik einerseits und echter Religiosität anderseits.

Vielleicht kommen uns zum Schluß noch von unerwarteter Seite Winke und Anregungen zum religiösen Ostproblem. In seinem Buche »Goethes Erlebnis des Ostens«²⁴ wiederholt Hans Heinrich Schaefer zunächst eindringlich die deutsche Verantwortung. »Was immer vom Westen herkam, der deutsche Idealismus oder die romantische Theorie von Kunst und Leben, die Identitätsphilosophie Schellings oder die materialistische Gesellschaftslehre – es wurde zum Gift für den in seiner Weltlosigkeit verharrenden russischen Menschen« (22). Aus der deutschen Gnosis zog die russische Gnosis neue Kräfte (beide entstammen ja letztlich gleichen, geheimen Quellen: Plotin und Alexandrien), aber nichts Fruchtbare entstand aus dieser Blutüberpflanzung. »So fällt der Beruf, den geistigen Zusammenhang zwischen Ost und West zu stiften, an das Land im Herzen Europas zurück« (22-23). Schon Goethe mußte dies: »Wollen wir an diesen Produktionen der herrlichsten Geister teilnehmen, so müssen wir uns orientalisieren, der Orient wird nicht zu uns herüberkommen« (90).

Die religiöse Mission aber, die mit dieser Orientalisierung verbunden ist, wäre die Erlösung der östlichen Religiosität von ihrem Abgleiten aus dem Symbolischen ins Gnostische und Weltflüchtige. Goethe hat einen nachdenklichen Satz geschrieben: »Christliche Mystiker sollte es gar nicht geben, da die Religion selbst Mysterien darbietet. Auch gehen sie immer gleich ins Abstruse, in den Abgrund des Subjekts« (136). Daß Goethe die islamische Mystik für relativ weltzugewandt hielt als die christliche, das hat Schaefer mit Recht als einen Irrtum nachgewiesen (ebd.) Aber etwas Positives fand Goethe doch im arabisch-persischen Raum, etwas, dem er im christlichen Orient nicht begegnet wäre. »Geist« ist bei Hafis nicht eigentlich der Gegenpol zu Leib und Sinnlichkeit, der erst in dem Maße zur Geltung käme, als diese verblaßten. In den Noten zum »Divan« heißt es: »Der höchste Charakter orientalischer Dichtkunst ist, was wir Deutsche Geist nennen, das Vormaltende des oberen Leitenden« (69). Dies heißt gewiß Symbolismus: »Der geistreiche Mensch, nicht zufrieden mit dem, was man ihm darstellt, betrachtet alles, was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhaft-eigenfönnig versteckt, um uns anzuziehen und in edlere Regionen aufzulocken« (78). Aber Sinn und Geist sind hier doch nicht, wie im Platonischen, zwei getrennte Ebenen, zwei gegenfönnliche Welten. Hafis steht in eigentönnlicher Weise »über dem Gegensatz von Sinnenfreude und Vergeistigung« (70). Das Geistige ist vielmehr nur die Aufheiterung und Lösung des Sinnlichen, die Schwerelosigkeit des Verzichts und der »Flammentod« des Stirb und Werde. Nicht engelhafte Sinnenferne und Leidenschaftslosigkeit (apatheia), sondern die Kunst der Distanz in der hööft leiblichen und irdischen Existenz und in der vollen Hingabe an sie bezeichnet die Richtung, in der »Geist« und »Vergeistigung« zu suchen wären. »Nicht Emporläuterung, sondern Weltvorgang« (64), nicht progressives Er-

²⁴ 80 (182 S.) Leipzig 1938, J. C. Hinrichs Verlag.

klimmen einer Himmelsleiter, sondern fortgesetzter Fortschritt durch »liturgischen« Gottesdienst an der irdischen Welt.

Sehr bezeichnend ist es, daß der alexandrinische Allegorismus, der durch die ganze Patristik hindurch der beherrschende blieb, den »geistigen Sinn« oft als einen zweiten, verborgenen Sinn hinter dem Schriftsinn suchte. In Hafis' Liebes- und Trinkliedern aber ist es anders. Zwar haben viele, im Orient und im Okzident, versucht, seine Lieder »allegorisch« auf mystische religiöse Erfahrungen auszulegen. Aber offenbar zu Unrecht. Und dennoch wirken sie felsenfest geistig. Rückert hat dieses Geheimnis des Dichters Hafis unübertrefflich gedeutet (122):

Hafis, wo er scheint Übersinnliches
Nur zu reden, redet über Sinnliches.
Oder redet er, wo über Sinnliches
Er zu reden scheint, nur Übersinnliches?
Sein Geheimnis ist unübersinnlich,
Denn sein Sinnliches ist übersinnlich.

Astrologie – „junge Wissenschaft und ein alter Glaube“

Von Philipp Schmidt S. J.

Die Astrologie im mittelalterlichen Sinne von Aberglauben hatte in der Nachkriegszeit mit ihrem wirtschaftlichen, geistigen und seelischen Druck weiteste Kreise unseres Volkes ergriffen und verheerende Wirkungen ausgeübt. Auch heute lebt sie noch als Geschäftsastronomie und mystische Sehnsucht halblöcher Menschen weiter, so daß staatliche Stellen in den letzten Jahren, so noch 1938, wiederholt die zünftige astrologische Anwendung unter Strafe stellen mußten. Die verschiedenen Gebiete des astrologischen Okkultismus, die Astrologie, die Praxis des siderischen Pendels, die Lehre der Talismane auf Grund astrologischer Berechnung, die Tatwalehre, d. h. die Geheimlehre vom »Atem des Unendlichen«, die verschiedenen astralen Heilmethoden, die Reklamen gewisser Firmen auf astrologischer Grundlage, die »Monatssteine« mit ihrer astralen Edelsteinsymbolik, beweisen das Fortwuchern des Sternglaubens und der astrologischen Praktiken. Durch einen ansehnlichen Propagandaapparat sucht man theoretisch und praktisch den Wahrheitsgehalt der astrologischen Idee zu erweisen. Und sie findet in der dem Menschenherzen angeborenen Zukunftslüsterheit und Schicksalsdeutefucht einen üppigen Wurzelgrund für die Verbreitung ihrer Ideen bis in alle Volksschichten hinein. Wenn die Gestirne Himmelslauf und Jahreszeiten regieren, warum sollen sie dann nicht auch die kleinen menschlichen Schicksale leiten? Gegenüber dem ständigen Wandel der Erdendinge erschienen den Menschen die Sterne in ihrem ruhigen ewigen Gang um die Erde als eine Art Überwesen, wie gnädige und ungnädige Götter, was noch die heidnischen Götternamen beweisen, die man in der altgriechischen