

Dasein. Für Bergson sodann ist das Geistige in seinem Wesen stetig fließende Dauer, reine Bewegtheit, Lebenschwungkraft (élan vital).

Überraschend wirkt auf den ersten Blick das den modernen Ostphilosophen mit Spann, Bergson, ja sogar mit K. Barth (in seiner »dialektischen Theologie«) Gemeinsame: nämlich die Ablehnung der Analogie des Seins, des Weges der Mitte.

Bei Berdiajew hängt diese Ablehnung zusammen – genau wie bei Spann und Bergson – mit der Leugnung des Substanzbegriffes.

Wir stehen hier vor dynamischen Auffassungen der Wirklichkeit. Aber diese Dynamik ist nicht die der Mitte, lebendiger Spannung zwischen Sosein und Dasein, Transzendenz und Immanenz, Gott und Kreatur. Diese Art Dynamik bedeutet eine Unruhe, ein Hin und Herschwanken zwischen Extremen, zwischen äußersten Gegensätzen, ja Widersprüchen, bedeutet jetzt die Spiritualisierung der Materie, dann die Materialisierung des Geistes, bedeutet einmal eine Vergöttlichung des Menschen oder menschlicher, natürlicher Werte, dann hin wieder eine Vermenschlichung Gottes. Eine überspannte Geistidentität steht einem äußersten manichäischen Dualismus sehr nahe, wie nicht zuletzt der »Supranaturalismus« eines Karl Barth dartun dürfte: hier gibt es keine Brücke zwischen Gott und Mensch; hier stehen wir vor einem Abgrund, einem Auseinanderfall.

So zeigt sich geschichtlich auch hier, wie es nur einen Weg für die Philosophie gibt: den der Analogie, und welche Wendung die Theologie nahm, als sie sich in der Ostkirche löste von der Führung durch das unfehlbare Lehramt, dessen oberste Leitung der Herr dem Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat.

## Spiritualismus oder Christentum?

Von Erich Przywara S. J.

**A**usgehend von der Krise im deutschen Protestantismus, kommt Erich Seeberg in seinem bedeutenden Vortrag über die »Krisis der Kirche und des Christentums heute«<sup>1</sup> auf die »religiöse Krise« überhaupt. Er sieht sie im Gegensatz zweier »Wahrheitsbegriffe«: »Die Wahrheit wird einmal gedacht als Idee, die jenseits ihrer Verwirklichung thront. Die Wahrheit wird auf der andern Seite dynamisch gefaßt. Sie ist unabtrennbar von ihrer Verwirklichung. Es gibt nicht Wahrheit an sich, sondern Wahrheit ist Wahrheit nur in der Wirklichkeit« (13). Dahinter aber steht der immer neue Kampf eines übergeschichtlichen Spiritualismus gegen ein geschichtliches Christentum. Es ist ein Spiritualismus, der christlich sein will, aber das Irdisch-Geschichtliche nur als »Symbol« eines »Metaphysischen« nimmt. »Das Christentum wird auf Religion reduziert und die Religion auf ihren metaphysischen oder psychologischen Kern.... Die Geschichte ist im besten Fall Gleichnis, Veranschaulichung dessen, was ihr tiefster Inhalt ist, nämlich der Entfremdung und Wiedervereinigung

<sup>1</sup> Krisis der Kirche und des Christentums heute. Ein Vortrag von Erich Seeberg. (29 S.) Tübingen 1939, J. C. B. Mohr (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 185). M 1.50.

der Seele mit Gott» (17). Dieser Spiritualismus hat in Meister Eckhart die Form eines »Glaubens an die Wirklichkeit des Geistigen«, in der »Vorstellung von dem Abstieg des Lebendigen aus Gott und dem Wiederaufstieg des Vielen zu dem Einen, der sich in der menschlichen Seele vollzieht« (14). Für Sebastian Franck »ist die Geschichte mit aller ihrer Herrlichkeit, Macht und Größe das Abbild der einzigen wahren Wirklichkeit, des Kampfes der Seele mit Gott..., die große Katastrophe, in der das Innerliche veräußerlicht und der Geist selbst entfremdet wird« (14). Für Jakob Böhme ist alle Bewegtheit der Geschichte nur Offenbarung des »Gegensatzes« als des »Gesetzes des Lebens«: »ohne Schwarz kein Weiß; ohne Nein kein Ja« (14 f.). Für Goethe befaßt sich alles in den »Unendlichkeitstrieb«, in dem »Realismus und ... Symbolismus« sich binden (15). Es ist in diesem metaphysischen Spiritualismus gleichzeitig »der deutsche Geist, dessen Inhalt durch dreierlei bestimmt ist: durch den Glauben an die Wirklichkeit der Idee; durch das Suchen nach dem Sinn der Geschichte; durch das Kreisen des Denkens um den Gegensatz, der allem Lebendigen kräftig zu Grunde liegt« (15).

Seeberg selbst macht darum den Versuch, das Christentum so darzustellen, daß es der Geisteshaltung dieses Spiritualismus entspräche. Christentum wird auf das metaphysische Wesen Christi reduziert, der »sich als das himmlische Wesen gewußt, das hier auf Erden leiden muß« (19). So ist es »das einzige Dogma..., das Christentum kennt, und in dessen Ausdeutung die Theologie sich um das Gleichgewicht der beiden Faktoren bemüht hat, des Göttlichen und des Menschlichen« (ebd.). In diesem Dogma aber zeigt sich das allgemein Metaphysische, »wie alles Leben durchs Sterben hindurch muß, und wie Auferstehung und Himmelfahrt nur dort sind, wo Tod und Begräbnis waren. Gott liebt in Schmerzen« (25). So wird das positiv geschichtlich Christliche Symbol zum »Sinn der Weltgeschichte«: »die Schädelstätte der Geschichte ist der Thron des lebendigen Gottes, der in Blüten und Früchten, in Hitze und Erstarrung Leben und immer wieder Leben will« (25). So wird das Christliche ebenso auch Symbol zum Sinn der Kultur: »Menschwerdung ist das Schicksal des Göttlichen auf dieser Erde. Es muß Fleisch werden. Es muß wirklich werden, im Äußerlichen und Innerlichen, erniedrigt und geschrägt, um leben zu können und lebendig zu sein« (25 f.). So wird endlich das Christliche überhaupt zum Symbol für das Verhältnis zwischen Göttlichem und Irdischem, Geistigem und Erdhaftem, Unsichtbarem und Sichtbarem: »Gott ist nur im Menschen, Religion nur in der Geschichte, Geist nur in seinem Äußerlichwerden zu finden. Gewiß, beides deckt sich nicht. Aber kämpfend und ringend, unterliegend und überwindend, erniedrigt und erhöht, verwirklicht sich Gott, das Göttliche und Geistige, in diesem großen und einmaligen Leben« (26). So ist christlicher Glaube als Akt die Intuition durch das Symbol hinein in diese Wirklichkeit (und damit selber ein Symbol dieser Intuition ins »eigentliche Sein«): »die schöpferische Macht des Glaubens, die die Wirklichkeit der geistigen Welt erst erschließt«, im »Durchbruch in eine tiefere Wirklichkeit als die, die vor aller Augen ist« (27). So gewinne

man ein spiritualistisches Christentum und zugleich eine Einheit der Konfessionen: ein einheitliches metaphysisches Christentum in verschiedenen Konfessionen als den »geschichtlichen Formen, in denen die christliche Religion in den verschiedenen Völkern und Kulturen wirklich geworden ist« (21). Das wäre für eine »deutsche Nationalkirche« die »religiöse Grundlage, die man vielleicht in einer Kombination von Luther und Meister Eckhart erhoffen könnte« (21 f.).

Die hierin beregte Frage ist aber nicht nur inner-protestantisch. Es läßt sich ebenso bei den alten katholischen Erneuerungs-Richtungen beobachten, wie sich bei ihnen alles in diese Frage zuspielt: zwischen einem metaphysischen Spiritualismus und einem geschichtlichen Christentum. Ausdrücklich tritt es in einer neueren Studie von Wilhelm Kahles heraus: über Paschasius Radbert und Bernhard von Clairvaux als »zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit«<sup>2</sup>. Kahles wehrt sich gewiß gegen Verabsolutierungen (129 Anm.) und betont noch am Schluß, daß beide »Ausprägungen« »einander keineswegs« ausschließen, »da sie von der Ganzheit des christlichen Glaubens getragen und umschlossen sind« (201). Aber für die Studie ist Radbert praktisch nur eine Präsenz Augustins und Augustin wieder Präsenz der griechischen Väter (unter völkerlicher Übergehung seines ausdrücklichen Kampfes für die echt bernhardische Leidenschaft der Liebe gegen die alexandrinische Statik der unbewegten Ruhe), und die Sicht der griechischen Väter steht deutlich im Zeichen der ostkirchlichen Zentralität einer in sich geschlossenen Welt des Liturgisch-Sakralen (d. h. also in Orientierung der griechischen Väter von der abendländischen Entwicklung weg und zu dem östlichen Typus hin, der in der griechisch-orthodoxen Kirche seine klassische Fixierung fand). Ebenso ist entsprechend Bernhard aus seiner patristischen und insbesondere augustinischen Tradition herausgehoben zum eigentlichen Begründer des Christentums einer subjektiv errungenen »Gnadengewißheit« (113), subjektiver Afzele (134 ff. usw.) und subjektiver Mystik (111), Kreuzweg, Rosenkranz (116), Herz-Jesu-Andacht (49), Betrachtung (119 usw.). So entwickelt sich folgerichtig eine Antithetik, hinter der in der Tat die Frage zwischen metaphysischem Spiritualismus und geschichtlichem Christentum tätig ist, aber so, daß für Kahles eine Umkehrung eingetreten ist: die Orientierung zum Ersten hin ist »antik-christliche«, die zum Zweiten hin aber trägt »neuzeitlich-moderne Züge« (X f.), d. h. Richtung zu metaphysischem Spiritualismus ist ein Plus an Christlichkeit, Richtung zu geschichtlichem Christentum aber ein Minus. – Der »antik-christliche« Typus hat es in einer »weltüberlegenen Statik« (50) »seinsmäßig« und darum »seinsmäßig-kultisch« (32) und darum »pneumatisch« (140 144 usw.) und hierin eigentlichst »metaphysisch« (32 71 109 usw.) mit dem »mystischen Seinsgrund« (34) zu tun: in einem »metaphysisch-mystischen Realismus« »platonischer Ideenschau« (130) der »vielen Abbilder des einen göttlichen Urbildes« als des »unwandelbaren Seins« (109), der zu seinem Organ eine »metaphysische Schau« (32) hat, die als »gegenseitige Durchdringung von

<sup>2</sup> Radbert und Bernhard – Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit. Von Dr. theol. Wilhelm Kahles. (XIV u. 203 S.) Emsdetten 1938, Lechte-Verlag. M 4.50.

Intellekt und Affekt und ihre Überhöhung durch die Intuition« sich kennzeichnet (124), die als »symbolisches Denken« sich vollzieht (9). Christus trägt für diesen Typus darum den »metaphysischen Wesensnamen Christus« (71), das Sein seiner Menschheit ist darum wesentlich »pneumatisch« (62) als das eines »vergeistigten Erlösers« (51); er ist darum auch und gerade in seinem Leiden »Symbol..., indem... die Fülle des göttlichen Seins in dem Menschen Christus real gegenwärtig ist« (3); und seine Nachfolge ist darum »objektiv pneumatische Nachfolge« (140), »das göttliche Urbild nachzubilden« (156). – Dem entgegen wurzelt der Typus der »neuzeitlich modernen Züge« in einer »unruhevollen Bewegtheit« (50) in der »ersten Wirklichkeit des Konkreten, Singulären« (49) und zielt auf einen »ethischen Vergöttlichungsprozeß« in einem »persönlichen Mitwirken mit der Gnade« (199): in einem »naturalistisch menschlichen Realismus« (131), einer »Differenzierung des intellektiven und affektiven Elementes« (124), durch »ethische Vergeistigung ... Abbild Gottes« zu werden (139). Christus ist für diesen Typus die »historisch reale Persönlichkeit« (21) mit dem »historischen Namen Jesus« (71); er steht in der »scharfen Unterscheidung der beiden NATUREN« und in der »starken Betonung seiner Menschheit als realer, konkret-historischer Erscheinungsweise« (44), als »historischer Christus« (163), sein Leiden trägt darum die betont menschlichen Züge (45 ff.); und seine Nachfolge ist entsprechend »individuell innerliche Vertrautheit« mit ihm (187).

Damit aber wird deutlich, wie der von Kahles eigentlich gewollte Gegensatz zwischen »Kultmystik« und »ethisch voluntaristischer Grundhaltung« (50 194 usw.) tatsächlich zurücktritt. Die Betonung der Gemeinschaft in der »Kultmystik« ist im Grund die Betonung des Universalen gegenüber dem Singulären, wie sie innerlich zu einem Verhältnis zum »mystischen Seinsgrund« gehört: Einheit zum übergeschichtlichen »mystischen Seinsgrund« in der Einheit zum universalen All, wie es in der Gemeinschaft und als Gemeinschaft lebt. Die »ethisch voluntaristische Grundhaltung« im andern Typus wiederum sagt eigentlich nur die »erste Wirklichkeit des Konkreten, Singulären«, d. h. echte Aktivität des konkreten Menschen in der realen Welt lebendiger Geschichte. Überzeitliches Sein, – innerzeitliche Geschichte: das sind die eigentlichen Gegensätze. Es sind die Gegensätze, wie sie in letzter Schärfe zwischen Ostkirche und katholischem Abendland stehen: dort der »Ort Gottes in der Welt« im unveränderbaren Mysterium des Kultus und so zuletzt im »göttlichen« und darum statisch überzeitlichen Ikon, – hier der »Ort Gottes in der Welt« in der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, das total in der Geschichte steht.

Es handelt sich darum um einen allgemeinen Gegensatz, der im Kampf einzelner Richtungen sich ausbesondert. – Weil es um den Grundgegensatz zwischen überzeitlichem Sein und innerzeitlicher Geschichte geht, darum erscheint er im besonderen Thema von Kahles ausbesondert in den Gegensatz zwischen »Kultmystik« und »ethisch voluntaristischer Grundhaltung«. Denn »Kultmystik« sagt nicht die sichtbar geschichtliche Kirche als »Ganz-Sakrament« zur lebendig sichtbaren Welt hin, Werkzeug ihrer Erlösung zu sein, sondern es

geht um die »pneumatische« Teilnahme am »mystischen Seinsgrund«, wie »Pneuma« auch nicht den in die Welt hinein gesandten Heiligen Geist sagt, sondern das innerste Geist-Geheimnis der Gottheit, in das der Mensch aufgeht. Menschwerbung sagt nicht das Geheimnis der »Selbst=entäusserung« Gottes in ein wahres Menschentum, daß wir, als Glieder Christi, diese »Demut Gottes« mitvollzögen (als Gegenbewegung zum Gottwerdenwollen der Erbündne), sondern sie will gerade das wachsende Entäussersein des Menschlichen in das Göttliche. Das ist der eigentliche Grund, warum die »Kultmystik« den Kampf führt gegen »subjektive Ästhetik« und »subjektive Mystik«. Pneuma eines christlichen Spiritualismus steht gegen den Heiligen Geist, der in einem geschichtlichen Christentum den Herrn und Seine Apostel in die Welt unter Menschen führt, ja »treibt«, und der einer betont sichtbaren und innerweltlichen Kirche als »Beistand« gegeben ist. – Damit wird deutlich, wie auch die langjährige Kontroverse über die »zwei Wege der Theologie« unter derselben Frage steht. Ein christlicher Spiritualismus wird in innerlicher Folgerichtigkeit dazu drängen, alle natürlichen Voraussetzungen der Theologie abzubrechen. Kirche als »pneumatische« Kirche ist nur für die Augen eines rein übernatürlichen Glaubens sichtbar. Sie ist nicht in dem Sinn »geschichtlich«, daß eine sachliche Sicht der realen Geschichte zu ihr hinführen könnte (wie die klassische »Fundamentaltheologie« oder »Apologetik« es wollte). Ja, alles ist so sehr »göttliche Aktivität« und unser passives Berührtwerden durch sie und Aufgehen in sie, daß auch das natürliche Auge für den Schöpfer der Welt erst »von oben her« geöffnet werden kann. Das in der geschichtlichen Welt stehende Christentum steht damit nicht in ihr wahrhaft »im Gleichnis der Menschen« und darum menschlich erkennbar, sondern in einer »pneumatischen« Menschlichkeit und darum nur im »Pneuma« erkennbar. Nur so ist es »übernatürliche« Christlichkeit gegen eine »rationalistisch ethizistisch naturalistische«. – Das Schlüßstück dieses christlichen Spiritualismus ist darum (wie es auch bei Kahles hervortritt) die Kontroverse über zwei entsprechende »Wege der Moral«. Da im Geheimnis des Christentums die Menschen, wie Kahles sagt, ein »pneumatischer Himmel« werden, so ergibt sich das »sittliche Leben ... aus der kultischen Einheit wie selbstverständlich« (Kahles 144 f.). Echt christliche Moral kann also nicht (wie es einer »Form des Menschen wie sonst« entspräche) in der »Wirklichkeit des Konkreten, Singulären« (Kahles 49) weilen und darum folgerichtig die »konkreten Fälle« sichten (was der positive Sinn von »Kasuistik« ist). Sie kann, in einem strengen christlichen Spiritualismus, nur als ausgewirkte »Kultmystik« erscheinen: als »pneumatische Moral« mit dem Einen Gebot, »das göttliche Urbild nachzuhahmen« (Kahles 156) (was aber nicht mehr Gebot sein kann, sondern einzig Wirkung durch Gott). In einem mittleren christlichen Spiritualismus, der das echt Geschichtliche wenigstens im Ursprung von Christentum zu wahren sucht, wird die Moral als ausgewirktes »Evangelium« sich geben: als »christozentrische Moral« mit dem Einen Gebot, das »Bild Christi im Evangelium« nachzubilden (was aber wiederum nicht eigentlich Gebot sein kann, sondern einzig Wirkung

durch Gott im Evangelium). Ein letzter christlicher Spiritualismus endlich, der das Menschförmige von Moral gewahrt wissen will, aber doch so, daß die Form des Von=Oben bleibt, wird die Moral von letzten »religiösen Werten« herleiten, in denen das Göttliche im Christusförmigen sich dem Menschen als »persönlich religiöses Wert=Ideal« darbietet: als »Wert=Moral« mit dem Einen Gebot, diese Erscheinung Gottes im »persönlich religiösen Wert=Ideal« in die Tat auszuprägen (was aber auch nicht eigentlich Gebot sein kann, sondern Wirkung des Wertbildes von Gott her).

Aber für diesen christlichen Spiritualismus ist es bezeichnend, daß er in seiner äußersten Zuspitzung zur Betonung seines Gegenteils kommt. Georg Koepgen schreibt ihm, in seiner »Gnosis des Christentums«<sup>3</sup>, an und für sich die extremste Methodenlehre. Gegen die Scholastik, ja gegen das gesamte abendländische Denken überhaupt, tritt die »Gnosis« als Organ nicht nur für die christliche Offenbarung, sondern für das »religiöse Denken« überhaupt (58). Das abendländische Denken verankert alles in den »Ideen« und ist also methodisch Logik und metaphysisch Monotheismus. Die »Gnosis« aber, in der allein die Offenbarung sich öffnet, geschieht in der Form eines »seelischen Parallelismus« zum Dreipersönlichen Leben (25), wie zwischen »Makro- und Mikrokosmos« (103), als »Mitvollzug innergöttlichen Lebens« (86) und also als »Mitvollzug der Erlösung für den Bereich des Geistes« (54), aber als solcher, in dem zuletzt eine Identität waltet: »im tiefsten Grund unserer Seele gibt es keine Objektivität, fallen Haltung und Gegenstand, Wert und Sein zusammen« (291). Diese Gnosis, als zugeordnet dem Heiligen Geist, ist das Wesen des Christentums: weil Christentum nicht einfach Fortleben der Erlösung ist, sondern »ein ganz anderer Seinsbereich«, der des Heiligen Geistes, der »uns (einführt) in das Wesen und Wirken Gottes« (16). Ja, da diese Gnosis das Dreipersönliche Leben Gottes betrifft (114), und zwar nicht als ein »Geheimnis«, sondern als »zugängliche Tatsache und Erfahrung« (125), so ist in ihr auch das Kreuz der Erlösung selber umgewendet, nicht zur Erlösung der Welt hin, sondern Gott zu umfangen: »die Existenz Gottes in ihrer ganzen Totalität und ungebrochenen Fülle« (348).

Doch bereits von Anfang an erscheint diese extreme Gnosis unter dem Namen einer »existentiellen« Haltung (80), also im Geist der heutigen »Existenz=Philosophie«, und dies in besonderer Anlehnung an Leisegangs Denktypen (142 usw.). Die Gnosis verwandelt sich darum bald selber in eine Denkform, die als »spiralische« (150) das »Dynamische« betont (150). Folgerichtig erscheint immer deutlicher, in scharfem Gegensatz zum ursprünglichen reinen Oben, gerade die »Abwärtsbewegung« als »Sinn der neuen gottmenschlichen Ordnung« (193). Ja, in offenem Widerspruch zur ursprünglichen Richtung der Gnosis von der (fertigen) Erlösung weg ins Wesen Gottes hinein, tritt nun die »Erniedrigung Gottes ins Allzumenschliche« gegen eine »gnostische Geistkirche« (229). »Der

<sup>3</sup> Georg Koepgen, Die Gnosis des Christentums. (360 S.) Salzburg 1939, Otto Müller. M 9.80.

Gottmenisch wendet sich an den individuellen Menschen als das ihm kongeniale Gegenüber.« Es »bejaht die gottmenischliche Ordnung das Individuum in seiner Einmaligkeit« (202), und »in der neuen Ordnung gilt der Primat des Geschichtlichen« (228). Die Form der Gnosis ist nun: der Mensch »will mit Gott vereint sein als Ich, das dem Du gegenübersteht« (203)<sup>4</sup> in der »persönlichen Beziehung zu Gott« (166). Und darum ist die »Aktion«, d. h. die äußerste westliche Haltung, die spezifisch christliche Form (203 usw.), ja diese Aktion ausdrücklich als »politische« (223): »die Kirche ist ... aus dem Bereich des rein Geistigen in das Politische hineingestellt, weil sie die Inkarnation fortsetzt und vollendet« (223). War die »Gnosis« zuerst vom östlich-orthodoxen Denken Symeons des neuen Theologen her bestimmt, so trägt sie nun die deutlichen Zeichen der Ich-Du-Typik Ferdinand Ebners: »dem personalen Gott in personaler Verantwortung gegenüber« (340)<sup>5</sup>. Das letzte Wort für sie wird darum ein »Schwebezustand der Begriffswelt« (311 Anm.) als »Polarität, innerhalb deren sich die katholische Existenz bewegt« (335). Die Vehemenz, mit der Koepgen sich gegen die Scholastik erklärt hatte und ausdrücklich gegen den Thomas-Satz: »Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie« (77 111 128 usw.), ist umgeschlagen zur Wiederaufnahme der Formel, mit der er in seiner ersten Schrift<sup>6</sup> den echten Sinn der scholastischen Methode bezeichnet hatte: »geschlossene Aufgeschlossenheit« (43).

Es ist eine uralte Frage, die in diesen Gegensätzen spielt. Sie ist lebendig in den Urkunden der christlichen Offenbarung selbst. Christus erscheint bei den Synoptikern (Matthäus, Markus, Lukas) ganz als »Mensch wie sonst« mitten in Leben und Volk, während das Johannesevangelium ihn als den Logos vom Vater her zeigt, zwar betont als den fleischgewordenen, aber in der »Glorie als des Eingeborenen vom Vater«. Christentum lebt in den Paulusbriefen als das »Überstaltetwerden von Glorie in Glorie durch des Herrn Geist«, im Jakobusbrief aber als der praktische Glaube im Leben der gegenseitigen Hilfe auf Erden unter Menschen. Und innerhalb der Paulusbriefe selber tritt das Christentum der Pastoralbriefe gegen das der »großen Paulinen«: herbe Lebensnüchternheit gegen weltüberlegenes Geschleudert zwischen Himmel und Erde.

Dieses Erbe lebt in der Geschichte der christlichen Theologie, - und so fehr, daß die Gegensätze selber sich vertauschen. In der Theologie des heiligen Irenäus baut sich ein geschlossener, weltentrückter sakraler Kosmos der Erlösung, in der Theologie von Clemens von Alexandrien und Origenes stellt er sich nicht nur bewußt Aug in Aug zur klassischen Weltweisheit platonischer Tradition,

<sup>4</sup> Hierin beantwortet Koepgen unbewußt selbst sein Beiseiteschieben der Analogie (154/5). Denn in seiner »Gnosis« stehen gegeneinander Form der Identität (291) und Form der Distanz (203 340), Zentrierung auf Gott allein (82) und Zentrierung auf das Ich als »gnostisches Selbstbewußtsein« (166) im »Einsatz des Ich« (330). Ähnlichkeit - Unähnlichkeit der Analogie sind damit aber ersetzt durch ihre reformatorisch-idealistische Erlatz-Form: Identität - Widerspruch (vgl. unsere Religionsphilosophie usw.).

<sup>5</sup> Vgl. diese Zeitschrift Dez. 1936, S. 199 ff.

<sup>6</sup> Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken. Mainz 1928.

sondern begreift sich als deren geradezu immanente Klärung und Vollendung. Aber im Gegensatz gegen den ethischen und psychologischen Anthropologismus der Antiochener wird diese alexandrinische Theologie selber zur Grundlage einer weltentrückten Teilnahme an der Seligen Gottheit, bis dazu, im Monophysitismus die Menschwerdung zu einem bloßen Schein zu entwerten. Die Gesamtheit wiederum der griechischen Theologie<sup>7</sup> erscheint unter dem Vorzeichen eines weltflüchtigen (platonischen) Dualismus zwischen dem Ideal-Göttlichen und dem je abfallend Menschlichen, bis zur Grenze, wo der echt östliche manichäische Gnostizismus drohen könnte (des dynamischen Dualismus zwischen gotthaftem Geist und teuflischem Fleisch), - während im Gegensatz dazu die Theologie Augustins gerade aus dem Kampf mit dem Manichäismus dahin kommt, die innergeschöpfliche Gegensatz-Form als Struktur der Offenbarung Gottes selber zu sichten, hinein in das betonte Ja zur realistisch menschlich sichtbaren Kirche<sup>8</sup>. Aber die Nachfolge Augustins im »Augustinismus« konstituiert sich wiederum zu einer sakralen Geschlossenheit gegen die Welt, die immer mehr mit all ihren natürlichen Fähigkeiten aus dem Gottesreich ausgeschlossen erscheint, bis zur Natur-Verdammung der Reformation und zur strengen Naturfeindschaft des Jansenismus. So tritt gegen diesen Augustinismus die Theologie des heiligen Thomas von Aquin: für die nicht nur die gesamte Sphäre des Natürlichen in das Reich der Erlösungsgnade eingebaut ist, sondern in der geradezu umgekehrt die gesamte Ordnung der Erlösungsgnade unter den Kategorien einer natürlichen Seins-Metaphysik erscheint, entsprechend dazu, daß für Thomas auch die Offenbarung in »geschöpflicher Weise« spricht und die Gnade seinhaft als »Äkzidenz« zur Natur als der »Substanz« tritt, - bis zu der Grenze, da für den Rationalismus der Aufklärung alles Übernatürliche zu »edler Natur« wird. Aber auch noch für Thomas wird das Gesetz der Umwandlung wirksam. In der Schulform des »Thomismus« empfängt seine Seins-Metaphysik selber die vorwiegende Form des alten Augustinismus und mehr noch die der griechischen Väter: als Metaphysik eines mystisch durchleuchteten »reinen Seins«, das zugleich der souverän allwirkende Göttliche Wille ist (in der *praemotio physica*), hin zu einem Entrücktwerden aus der Geschichtlich und individual konkreten Welt in die Teilnahme am Reich der reinen Wesenheiten, so daß die Menschwerdung selber in diesem Licht erscheint, als Leuchten des Gott-Wahrheit, in Ihm mitzuleuchten. So empfängt dieser

<sup>7</sup> Die innere Struktur der Theologie der griechischen Väter ist, wie am besten die Kappadozier und Cyril von Alexandrien zeigen, nicht ein Supernaturalismus, der eine »Kultmystik« zur sinngebenden Mitte hat (wie Kahles will), sondern Offenbarung und Sakramente konzentrieren sich (umgekehrt) zum Einen Geheimnis der seinshaften Ver göttlichung hin.

<sup>8</sup> Kahles verfällt in seiner Zeichnung Augustins dem Fehlgang Harnacks: in Augustin einzig das neuplatonische Schema zu sehen, weil der anti-donatistische Augustin nicht gesehen wird, der die bestimmende Mitte zwischen dem anti-manichäischen und anti-pelagianischen Augustin ist. Der Unterschied zwischen Kahles und Harnack ist nur, daß Harnack den neuplatonischen Augustin gegen das Christliche stellt, während Kahles ihn als das Christliche zeichnet.

Thomismus als seine notwendige Gegenbewegung den »Molinismus« mit seiner Betonung des konkret Individuellen und Geschichtlichen, bis zur Unterstreicherung einer menschlich sichtbaren Kirche und der echt menschlichen Kräfte in ihr und ihren Gliedern, weil der Gott der Schöpfung schon gerade eine eigenwirkliche und eigenwirksame Welt gewollt hat und der Gott der Menschwerdung vollends Sich in diese echt welthafte und menschhafte und naturhafte Welt hinein »entäußert« hat (Phil. 2, 1-11).

In diesen sich je neu vertauschenden Gegensätzen zeigen sich bestimmte Sachfragen von einer je verschiedenen Seite. - Es gibt ein Christentum vorwiegend negativer Theologie: für das alle Glaubensgeheimnisse sich gleichsam nach oben hin zusammenziehen, in das Eine Geheimnis der Unbegreiflichkeit des Göttlichen Willens, so daß dies Ganze als sakrale Welt des Göttlichen Mysteriums gegen die sichtbare Welt tritt (Eph. 1, 1-14). Es gibt aber ebenso ein Christentum vorwiegend positiver Theologie: für das alle Glaubensgeheimnisse umgekehrt nach unten hin sich richten, in der Einen Bewegung der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung und Selbstentäußerung Gottes in die sichtbare Welt hinein, geradezu Selber Welt zu werden und Menschheit und Natur (im Geheimnis des »Haupt und Leib Ein Christus« als der sichtbar sakramentalen Kirche), so daß die echt welthafte Welt und echt menschhafte Menschheit und echt natürliche Natur die Sichtbarkeit dieses Gottes ist (Phil. 2, 1-11). - Es gibt, entsprechend, ein Christentum vorwiegender Form der »Kontemplation« und folgerichtig einer mystisch religiösen Richtung: für das Gott zur ausschließlichen und geschlossenen Welt der Seele wird, Gott zu leben als Welt, und darum, in einer Umwandlung der Sinne in »geistige«, in allem Gott zu sehen, zu hören, zu atmen usw. Es gibt aber ebenso ein Christentum vorwiegender Form der »Aktion« und folgerichtig einer ethisch religiösen Richtung: in Gott und mit Gott echt geschöpflich mitwirkend einzugehen in die Welt echt menschlichen Wirkens (da Gott Seine innerste Liebe kundgibt und mitteilt, indem Er Mensch und Welt wird), und also Gott zu leben als Welt, und darum in einer Dienstbarmachung unserer natürlichen Sinne in dieses echte »Welt-Geheimnis«.

Das jeweils erste Christentum ist damit ein Christentum, in dem die Menschwerdung Gottes vorwiegend als »Aufnahme der menschlichen Natur in die Gottheit« (*natura assumpta*) erscheint und die Erlösung als wachsendes »Gott alles in allem« sich gibt, d. h. von ihrem Ziel her. Das jeweils zweite Christentum aber ist ein Christentum, in dem dieselbe Menschwerdung als »Abstieg Gottes in die Form des Menschen« (*descendit de coelis*) deutlich wird und die Erlösung als Geheimnis des Kreuzes sich betont, d. h. von ihrer innern Form her. - Der Satz des heiligen Thomas von Aquin: »Die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern setzt sie voraus und vollendet sie« umschließt darum beide Sichten: denn die »Gnade« in ihm ist die konkrete Erlösungsgnade (*gratia capitatis*), nicht eine allgemeine »Übernatürlichkeit«. Als Erlösungsgnade der »Aufnahme« sagt sie für die »Natur« die letzte konkrete Form (*per-ficit* als

»letzte Form«): Welt und Mensch und Geschichte sind allein konkret als (objektiv) stehend und (subjektiv) gesichtet in der Einen Ordnung der Erlösung und also als »gestorben« aus diesem Leben heraus, um »verborgen zu sein mit Christo in Gott« (Kol. 3, 3), d. h. als Welt und Mensch und Geschichte in Gott, daß also Kirche die sakrale Form dieses In-Gott sei, als »himmlische Kirche«. Aber als Erlösungsgnade des »Abstiegs« unterstreicht dieselbe Gnade für die »Natur« die positive Linie eines »Nicht zerstört«, sondern weitergeführt von »Voraussetzung« zu »Vollendung« (perficit als »Vollendung«), eben weil Gott Selbst in der Menschwerdung »Natur« ward: Welt und Mensch und Geschichte tragen die »Form Gottes«, indem sie gerade echt Welt und Mensch und Geschichte sind (Phil. 2, 1-11), ja sie sind durch diese »Form Gottes« geradezu bestätigt und geweiht und »vollendet« in ihre echte Weltigkeit und Menschlichkeit und Geschichtlichkeit, daß also Kirche das sichtbar sakramentale Zeichen dieser Weltigkeit und Menschlichkeit und Geschichtlichkeit sei, als weltlich und menschlich und geschichtlich »sichtbare Kirche«.

So ist es schlechthin unrichtig, wenn Kahles die erste Seite des Christentums als »metaphysisch mystischen Realismus« (109) bezeichnet, in dem »Realismus« und »Spiritualismus« eins sind (82), die zweite Seite aber als »naturalistisch menschlichen Realismus« (131), in dem »Naturalismus« und »Idealismus« sich binden (137). Denn der Eine Christus, und in Ihm das ganze Christentum, ist »ganz Gott und ganz Mensch« (Augustinus, Serm. 293, 7), und dies, im wesentlichen Aug-in-Aug der Erlösung zur Erbsünde (des Wie-Gott-sein-wollen), gerade in besonderer Betonung des »ganz Mensch«: »da Er Gott war, wurde Er Mensch, daß sich der Mensch als Mensch erkenne. ... Er wird Mensch, da Er Gott ist: und nicht anerkennt sich der Mensch als Mensch« (Augustinus, Serm. 77, c. 7, 11). So ist vielmehr die erste Seite, in ihrem echten Kern, ein christlicher Spiritualismus, der im Heiligen Geist als dem in die reale Welt hinein ergossenen Geist der Liebe das innerste Geheimnis Gottes in Seiner »Selbstentäußerung« erkennt: so sehr die souveräne Göttliche Majestät zu sein, daß sie sichtbares »Fleisch« wird. Und die zweite Seite ist, in ihrem echten Kern, ein christlicher Realismus, der als die tiefere Wirklichkeit der realen Wirklichkeit eben diese Göttliche »Selbstentäußerung« in der Welt erkennt und also gerade in den »Realismen« der Allzu-Weltlichkeit und Allzu-Menschlichkeit von Welt und Menschheit der Menschwerdung dieses tiefere Geheimnis anbetet, die Allmacht der Göttlichen Liebe in der Ohnmacht Ihrer weltlichen und menschlichen Erscheinung.

Darum wird für das Verhältnis der beiden Seiten zueinander jenes kühle und unerbittliche Zweite Kapitel des Vierten Lateran-Konzils zur letzten Antwort, das die »je immer größere« Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf gegen ein »noch so großes« mystisches Eins stellt. Es geht hier um das tiefste Geheimnis eines christlichen Spiritualismus: daß wir »eins« sein dürfen im Eins der Göttlichen Personen zueinander und »wie Sie« (Joh. 17, 22). Aber »dieses Wort ‚Eins‘ wird für die Gläubigen hingenommen im Sinn eines Eins

der Liebe in der Gnade, für die Göttlichen Personen aber im Achten auf das Eins der Selbigekeit in der Natur ..., jegliches in seiner Art: weil zwischen Schöpfer und Geschöpf keine so große Ähnlichkeit angemerkt werden kann, daß nicht zwischen ihnen eine je immer größere Unähnlichkeit anzumerken sei» (Denz. 432). Das heißt: das je tiefere Geheimnis auch des tiefsten Geheimnisses eines christlichen Spiritualismus ist es, daß »jeweils größer« aus ihm der christliche Realismus sich offenbart. Welt und Mensch und Geschichte werden gewiß im Geheimnis der Sich ausverschwendenden Liebe Gottes so »total« in diese Liebe »aufgenommen«, daß sie unmittelbar als »Fülle Gottes« leuchten und strömen dürfen, – aber um eben so »total« als echt geschöpfliche Welt und Menschheit und Geschichte gegen die Alleinzigkeit des Schöpfers sich abzuheben. Schöpfer und Geschöpf in ihrem Wesen und Verhältnis zueinander sind gewiß allein konkret in der einen übernatürlichen Ordnung der Erlösung und darum in dieser Konkretheit erst erkennbar im Glauben aus der Offenbarung. Aber in dieser Konkretheit gerade tritt zuletzt ihr unterscheidendes Wesen »jeweils größer« hervor: die »je immer größere Unähnlichkeit«: »Gott im Himmel, und du auf Erden« (Pred. 5, 1), – bis dazu, daß gerade das »Gott alles in allem« der endzeitlichen Vollendung sich als »neuen Himmel und neue Erde« darstellt (Offb. 21, 1), gewiß »neu«, aber »Himmel und Erde«<sup>9</sup>.

So ist gewiß richtig, daß die konkrete »natürliche Vernunft« dazu geneigt ist, nicht zwar ein Göttliches überhaupt zu leugnen, aber es als »lechte Qualität« dem innerlich allhaften Geist oder dem Weltall zu verleihen. Das ist der echte Geist der Erbsünde, der aktiv (als Form der Welt) oder passiv (als Glied der Welt) »wie Gott« sein will. Er hat darum ohne Zweifel der Form nach eine »natürliche Gotteserkenntnis«, aber er gibt, inhaltlich, die Form Gottes dem Geschöpf. Geradezu: indem er um Gott weiß, will er wie Gott sein (Röm. 1, 18–23). Aber eben darum wird es geradezu das innere Ziel der Selbstoffenbarung Gottes, diesen Menschen zur Erkenntnis und Anerkenntnis der »je immer größeren Unähnlichkeit« zwischen Gott-Schöpfer und Geschöpf zu führen. Es ist nicht so, daß erst von der Offenbarung her eine »natürliche Gotteserkenntnis« sich ermögliche: denn sie ist einfach die innere Voraussetzung der Erbsünde und ihres Weiterwirkens selber. Aber es ist wohl so, daß gerade die Offenbarung den Menschen in das unerbittlich Entscheidendste dieser »natürlichen Gotteserkenntnis« führt: in die Distanz von Anbetung und Dienst, in Kraft der »je immer größeren Unähnlichkeit« zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die besondere Gotteserkenntnis, die in der Offenbarung sich gibt, ist das Sich-auffschließen der inneren Tiefen der Gottheit. Aber eben so wird deutlicher, was Gott ist im Unterschied zu Geschöpf. Und darum ist es folgerichtig, daß für einen heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquin die Frucht des »intellectus

<sup>9</sup> Hierin ist deutlich, daß die berührten Gegensätze erstens eine objektiv sachliche Struktur bilden und zweitens entscheidend von Gott her und zu Gott hin. Es ist also nicht möglich, sie in die Unverbindlichkeit eines magisch-ästhetischen Spieles schweden zu lassen.

fidei«, der Offenbarungs-Einsicht, gerade eine klare Metaphysik des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf ist.

Aus den gleichen Gründen ist es gewiß richtig, daß die konkrete »natürliche Vernunft« geneigt ist, nicht zwar die Möglichkeit eines formalen Eintretens Gottes in die Geschichte zu leugnen, aber sie, bewußt oder unbewußt, unter Kriterien zu stellen, wie sie dem oben umzeichneten Geist der Erbsünde entsprechen: daß Gott nur erscheinen könne in vollendeter »Geistigkeit« oder in vollendeter »Weltmacht«. Eine Erscheinung Gottes in der Ohnmacht des »Fleisches« (vollendet in der Ohnmacht der »Krippe«) oder in der Ohnmacht der sachhaft untertanen »Form des Sklaven« (vollendet in der Ohnmacht des »Kreuzes«), - das wäre unmittelbar Schlag ins Gesicht für diesen Geist der Erbsünde: weil in dieser Form der Erscheinung Gott gerade die schärfste »Unähnlichkeit« des »Geschöpfes« zu Seiner Erscheinungsform nimmt. Weil Geist der Erbsünde das Wie-Gott ist, darum weiß dieser Geist einerseits um ein Offenstehen geschöpflicher Geschichte für ein Eintreten Gottes, aber nimmt es anderseits einzig als Vergöttlichung geschöpflicher Geschichte und also folgerichtig als Entgeschichtlichung der Geschichte. Eben darum wird die Betonung echt geschöpflicher Geschichte gerade das Werk der Offenbarung: von einer echt geschichtlichen Geburt Gottes im Fleisch zu einem echt geschichtlichen Sterben Gottes am Kreuz zu einem geschichtlichen Fortleben Gottes in einer echt geschichtlichen Kirche, in der darum das Moment der Unfehlbarkeit, d. h. die Erscheinung der göttlich unwandelbaren Wahrheit, gerade in der Einmaligkeit des geschichtlichen Moments der »unfehlbaren Entscheidung« ruht. Es ist nicht so, daß die Geschichtlichkeit von Christentum erst von der Offenbarung her erkennbar ist. Aber eben die Offenbarung, die als Göttliche Wahrheit ein Übergeschichtliches ist, führt den Menschen immer tiefer und entscheidender in die Erkenntnis und Anerkenntnis echter geschöpflicher Geschichtlichkeit. Und darum ist es folgerichtig, daß für einen heiligen Kirchenlehrer Bellarmin die Frucht des »intellectus fidei«, der Offenbarungs-Einsicht, gerade eine profan-geschichtliche Apologetik war, d. h. Darstellung der Kirche in echter Geschichte.

Und so ist es darum auch mit der Frage der Moral. Die konkrete »natürliche Vernunft« hat als »praktische Vernunft« gewiß in sich die Fähigkeit, für den jeweils konkreten Fall des Lebens den richtigen Weg zu sehen. Aber im Geist der Erbsünde will sie nicht einen nüchtern menschlichen Gesetzesgehorsam, sondern die Religion ihres Wie-Gott als einzige Moral, d. h. praktisches Leben als Auswirkung ihres Vergöttlichungsstrebens. Eben darum mündet die »so große Ähnlichkeit« zu Gott, die in der Erlösung sich schenkt, mit Betonung in die »jeweils größere Unähnlichkeit«: in dem Geheimnis, daß der Sohn Gottes gerade in der Form der »Sklaven-Hörigkeit« erscheint, um mit diesem äußersten Gesetzesgehorsam zu antworten auf die erbsündige Revolte, die eine ausgewirkte Göttlichkeit anstelle des Gehorsams setzt (Röm. 5, 19; Phil. 2, 7-8). Es ist nicht so, daß ein ins Konkrete ausgeführtes Moralgesetz erst von der

Offenbarung her darstellbar wird. Aber eben die Offenbarung, in der wir als »Kinder Gottes« die Teilnahme an der Göttlichen Freiheit empfangen, öffnet unsere Augen tiefer für die echt geschöpfliche Form der »Moral«: den Gehorsam des Dienstes im konkreten Fall unter konkretem Befehl des konkreten Gesetzes. Und darum ist es folgerichtig, daß für einen heiligen Kirchenlehrer Alfons von Liguori die Frucht eines »intellectus fidei«, der Offenbarungs-Einsicht, gerade eine juristisch klare Moral des Gesetzes hinein in die konkreten Fälle ist (d. h. hinein in »Kasuistik«).

Christlicher Spiritualismus eines totalen Gründens in der »Teilnahme an der Göttlichen Natur« und darum in einem »(übergeschichtlichen) Wandel im Himmel« und darum in einem »(übergesetzlichen) Wandel im Licht« ist gewiß christliche Voraussetzung: im vorausgehenden Geschenk der »so großen Ähnlichkeit« zu Gott. Aber christlicher Realismus eines totalen Mündens in den »Menschen wie sonst« und darum in den »(innergeschichtlichen) Mensch auf Erden« und darum in den »(innergesetzlichen) Mensch im Gehorsam«, das ist die christliche Reife: im vollendeten Frieden der »je immer größeren Unähnlichkeit«.

## Die Bibel im Mittelalter

Von Dr. Hans Rost.

Die Bibel des Mittelalters ist in ihrer überragenden Bedeutung für das Leben ihrer Zeit heute noch nicht genügend erkannt. Nicht zuletzt ist daran der Umstand schuld, daß die Gelehrten bei dem Studium der Bibel im Mittelalter fast ausschließlich die deutsche Bibel berücksichtigen und die lateinische vernachlässigen. Die Bibel des Mittelalters war aber in der Hauptsache lateinisch. Die ersten Glaubensboten aus Irland und England kamen mit der lateinischen Bibel. Der lateinische Charakter des Buches war kein Hindernis für seine Ausbreitung in den Oberschichten des damaligen europäischen Kulturkreises. Die lateinische Sprache war die Sprache der theologischen, wissenschaftlichen, politischen Auseinandersetzungen, der Universitäten, der Vorlesungen aller Fakultäten, der Staatsurkunden und Staatsverträge. Nicht nur die Geistlichkeit, auch die Kaiser, der Adel, die Damen bei Hofe und auf den Burgen, die Nonnen in den Klöstern, allmählich auch die Männer und Frauen in der herauftreffenden bürgerlichen Gesellschaft, die großen Kaufleute: sie alle verständigten sich durch ihre Kenntnis des Lateinischen. Wenn daher das vorwiegende Interesse der Kirche der Verbreitung der *Vulgata*, also der lateinischen Bibel, gegolten hat, so konnte die Kirche das mit größter Aussicht auf Erfolg tun. Die lateinische Bibel konnte in allen Gegenden Europas gelesen werden, eine in anderer Sprache geschriebene hätte niemals jenen Einfluß erlangt. Denn Bibeln in der Landessprache konnten nicht leicht und rasch hergestellt werden, und als Lesung für das Volk hätten sie, abgesehen von der Unkenntnis des Lesens