

unfere Zeit bildenden, unfere Zeit lebendig machenden und darum erfolgskräftigen Voraussetzungen ein neues Reich zu errichten.

Wenn hier versucht wurde, den religiösen Wurzelgrund, die Entfaltung heldischer Kampfkraft aus diesem Wurzelgrund und das wesentlich geistliche Leben einer mittelalterlichen Erscheinung und menschlichen Gemeinschaft, des geistlichen Rittertums nämlich, offenzulegen, so hat dabei die Hoffnung mitgewirkt, solche Offenlegung diene nicht nur der Begierde nach dem Begreifen und Ergreifen geschichtlichen deutschen Lebens, sondern sie diene auch und gerade durch solches Begreifen und Ergreifen dem deutschen Leben der Gegenwart, das wie das Leben des Mittelalters, wenn auch von anderen Ursprüngen aus und auf anderen Wegen, dem gleichen Ziel sich verschworen hat: der Errichtung des Reiches.

Umschau

Eros und Ägape

Die Wandlungen des Liebesproblems im modernen Denken gehören zu jenen aufschlußreichen symptomatischen Punkten, an denen gleichnißhaft größte Zusammenhänge überschaubar werden. Eine vollständige Geschichte des Liebesproblems würde vielleicht das entscheidendste Licht auf die Wandlungen des menschlichen Erfahrens und dessen denkerischer Bewältigung werfen. Wir greifen aus dieser Geschichte hier nur einen kleinen Sektor heraus: die denkerische Bemühung einiger neuerer Philosophen und Theologen um einen anscheinend grundlegenden Riß, der durch die ganze Gestalt der Liebe hindurchreicht, und der seit dem Erscheinen des Christentums die verschiedensten Gestalten angenommen und Wandlungen durchgemacht hat: grundlegend als Gegensatz von griechisch-platonischem Eros und christlicher Ägape, variiert bei Augustinus als cupiditas und caritas, bei Thomas als amor concupiscentiae und amor benevolentiae, in der Renaissance (dem Bilde Tizians entsprechend) als irdische und himmlische Liebe, im Protestantismus als sündig-ichsüchtige und erlösend-gottförmige Liebe, bis das moderne Denken auf neuen Wegen das alte Problem zu bewältigen sucht.

Wir können von zwei fragmentarischen Nachlaßaufätzen Georg Simmels ausgehen: »Über die Liebe« und »Der platonische und der moderne Eros«¹. Alles

Sein ist für Simmel Leben; Leben aber ist das, was sich (in sich) selbst transzendiert und zu Gestalten sich aufsteigert, die Mehr-als-Leben sind (Person, Geist), aber schließlich auch Nicht-mehr-Leben (als Erstarrung des Flusses). Wird nun der Akt des sich übersteigenden Lebens als vitaler Drang und schließlich als bewußte geistige Liebe, d. h. ausdrücklich von seiner Aktseite her angesehen, so ergibt sich im Wesen der Liebe eine doppelte Tragik (74). Die erste Tragik wurzelt darin, daß das Leben als solches und in seiner tiefsten Struktur von vornherein auf ein »Anderes«, Fremdes hin transzendiert, Akt und Gegenstand, Liebe und Geliebtes gleichursprünglich getrennt wie aufeinander hingeeordnet sind (63). Liebe »ist schon Fernstellung, Gegenüber, Vorausgesetztheit des Fürsichseins – und zugleich der Verlußt, dies zu überwinden« (112). Aber dieser Dualismus ist darum noch kein Verlassen des Lebenszentrums, sondern ist diesem selbst immanent: »Liebe ist immer eine sozusagen aus der Selbstgenügsamkeit des Innern sich erzeugende Dynamik« (62), »ein solipsistischer Zustand, ein Sein des Subjekts« (108). In diesem unaufhebbaren Widerspruch, das reine Innen des Lebens zu sein und zugleich der Drang nach dem »andern«, ist »Liebe die reinste Tragik« (113). Die zweite Tragik wird im Vollzug der Transzendenz sichtbar. Als reiner Drang über sich hinaus ist das Leben zunächst sexuelle Erotik, in der »Liebe« das Mittel der Fortpflanzung besagt. Aber diese Liebe, die sich »in sprunghafter Entwicklung« aus dem Geschlechtlichen erhebt, ist, je reiner sie sich

¹ Fragmente und Aufsätze (München 1923) 47–146.

abhebt, um so weniger selbst geschlechtlich und zweckdienlich. Vielmehr dreht das Verhältnis sich um: »der Liebende empfindet, daß das Leben jetzt der Liebe zu dienen hat« (67). Freilich speist sich diese Liebe noch aus den Quellen der Sinnlichkeit und drückt sich im Sinnlichen symbolisch aus, aber sie selbst ist nicht mehr »Leben«, sondern »Geist«: die »absolute« Liebe der großen Liebenden steht jenseits aller möglichen »glücklichen Ehen«; »irgend etwas von Selbstwiderspruch, Selbstzerlegung umwittert« sie (73). Freilich entwickelt nun der erste Aufsatz weiterhin die einzelnen Typen der Liebe: Erotik, allgemeine Menschenliebe und christliche Liebe unabhängig von den bereits aufgestellten Dimensionen; die letztere wird als motivationsloses Umfassen aller Individualitäten beschrieben (während Menschenliebe primär auf die Allgemeinheit der Natur in allen Personen gehe und Eros nach dem Wert der Individuen abgestimmt sei), und somit letztlich doch als eine Liebe »jenseits des Lebens« (96), die nicht, wie der Eros, strebt, sondern schenkt. Der zweite Aufsatz führt diese unausdrückliche Gleichsetzung von strebender und rein geistiger Liebe mit Eros und christlicher Liebe noch weiter. Platonischer Eros wird hier beschrieben durch Richtung auf zeitloses Sein, auf das Überindividuelle, durch ein »Haben-wollen«, das aber auf Gegenliebe verzichtet; moderne Liebe dagegen durch den Zug aufs Werden, aufs Individuelle, auf Gegenliebe, wobei sie aber der unübersteigbaren Schranken der Individualität sich bewußt wird und auf Bemächtigung verzichtet. Wenn auch diese moderne Liebe zunächst nur »Personliebe« gegenüber personloser »Wesenliebe« betonen will, Bindung an ein »individuelles Gesetz der Erotik« statt »Streben ins Unendliche«, so steht dahinter doch deutlich genug das christliche Erlebnis.

In Max Schelers berühmten Liebesanalysen (vor allem: »Wesen und Formen der Sympathie«²) ist der lebensphilosophische Boden verlassen und kann somit jene erste unausweichliche Tragik Simmels zwischen einem Solipsismus und einer Zerspaltenheit des Lebens von selber fortfallen. Umso stärker betont Scheler die zweite Polarität zwischen Trieb und Geist; ihr entsprechend ergibt sich ihm ein absoluter Dualismus in den Formen der

Sympathie: auf der Seite des Triebs (des Vitalen) stehen alle Formen des Mitfühlens, Einfühlens und Strebens; auf der Seite des Geistes alle Formen der Personliebe, welche eine »Bewegung«, aber kein Streben ist, und in der die idealen höheren Werte (wirkliche oder erst mögliche) im geliebten Gegenstand allererst aufblitzen. Diese Liebe geht nicht auf Gutes, sondern ist selbst das primäre Gute, in ihrer höchsten Form ist sie der Mitvollzug der absolut selbstlosen Liebe Gottes zur Welt, einer Liebe, die rein auf den Personkern geht und nicht auf vorliegende »gute Eigenschaften«, ja die zuletzt die Person selbst allererst gut macht (187 ff.). Scheler hat in seiner früheren Zeit zwischen den beiden Formen der Sympathie (Trieb und Liebe) eine Art kontinuierlichen Fundierungszusammenhangs aufgestellt; aber in dem Maße, wie in seiner spätern Philosophie Trieb und Geist als absolute Pole des Seins auseinanderrückten, zerbrach ihm dieser Zusammenhang immer mehr. Damit verlor die geistige Liebe aber ihren vitalen Boden und verdorrte gleichsam, während Eros zur beherrschenden Macht wurde. Schelers geistiger Liebesbegriff gleicht darin demjenigen Simmels, daß er einerseits zum Unlebendigen hin tendiert, andererseits aber in die Richtung zum Personalen und Individuellen christliche Züge mengt. Bei beiden ist ein Begriff höchster weltlicher Liebe angezielt, der jenseits von Eros stehen soll, der aber, bewußt oder unbewußt, den Zügen der christlichen Agape angeglichen und nachgezeichnet erscheint.

Es wird sich also im wesentlichen darum handeln, zu fragen, ob dieses Ineinandergehen höchster weltlicher Liebe und christlicher Liebe gerechtfertigt ist und welche Stellung ihnen gegenüber die strebende Liebe, Eros, einnehmen darf. Freilich, wenn wir so fragen, haben wir uns bereits die Möglichkeit verlagert, die christliche Liebe selbst nur als eine höchste Form immanent-weltlicher Liebe zu verstehen (wie Simmel es tat), wir haben also bereits den ausdrücklich theologischen Boden betreten, auf dem die folgenden Arbeiten alle stehen.

»Eros und Agape« heißt ein umfangreiches Werk des Lunder Professors Anders Nygren³, das in unserer Frage

³ Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. I. Teil 1930 (216 S.); II. Teil 1937 (605 S.) Gütersloh, Bertelsmann. M 7.70

² Bonn 1923.

den klassischen altprotestantischen Standpunkt erst systematisch, dann ausführlich historisch von Paulus bis Luther entwickelt. Die Grundthese ist verblüffend einfach: Eros und Agape stehen sich wie weltliche und göttliche (heidnische und christliche) Liebe gegenüber. Zwar gibt das Werk sich äußerlich als eine interesselose »Motivforschung« (19-24), die nur zwei weltanschauliche »Typen« beleuchten will (182); aber unter dieser leichten Maske verbirgt sich kaum der Vernichtungskampf gegen den katholischen »Kompromiß« zwischen Eros und Agape, im Namen jenes Luther geführt, der als einzig gültige Liebe Agape einsetzte und damit hinter allen Hellenisierungen den ursprünglichen Sinn Christi wiederfand. Eros und Agape sind sich so fremd, daß überhaupt keine Vergleichspunkte zwischen ihnen bestehen (1, 184). Eros ist individualistisch, egozentrisch das Gute begehrend, von der Welt zu Gott aufsteigend, also weltflüchtig; der Heilsweg, den der Mensch sich selbst erfindet. Er ist dabei durchaus nicht notwendig sinnlich, gerade als »himmlischer Eros«, als sublimen Mystik tritt er mit Agape in Konkurrenz. Agape ist gemeinschaftsbildend, theozentrisch, absolut spontan und wertschöpfend und als solche indifferent für vorliegende Werte, sie ist primär von Gott her zur Welt absteigend, konkret Agape der Menschwerdung und des Kreuzes. Während Eros auch in der höchsten Form mystischer Entselbstung immer das Gut des Ego sucht, ist Agape, die primär Gottes Liebe zur Welt ist, im Menschen absolut »selbstlos«, »passiv« (2, 507); »Christus non est caritas mea« (Luther). Der Christ ist nie Subjekt, sondern immer nur »Kanal« dieser abwärtsströmenden, »verlorenen Liebe« Gottes zur Welt (2, 554f.).

In dieses einfache Schema bannt nun Nygren die ganze Patristik und Scholastik; es ist ihm ein leichtes, jeweils die komplexen Typen in diese zwei Bestandteile aufzulösen, vor allem die neuplatonisierende alexandrinische Theologie (Origenes setzt ja selbst ausdrücklich das Wort Eros an die Stelle des Wortes Agape), die kappadozische Mystik, den ganz vom Eros durchdrungenen Areopagiten, den aristotelisierenden Thomas von Aquin. Die größte Auseinandersetzung gilt dem Carl-

tas=Begriff Augustins, in dem aber schließlich auch die Nahtstelle gefunden wird, die die übliche Zerfällung erlaubt: Caritas sei eine künstliche Synthese zwischen Eros und Agape, aber so, daß das Agape-Moment (vor allem spürbar in der Gnadenlehre und der Prädestination) untergeordnet bleibe dem Erosmotiv der sehnüchsig aufsteigenden Liebe. Weil infolge der Sünde die Seele nicht mehr geradlinig (neuplatonisch) zu Gott aufsteigen könne, habe Gott durch die Menschwerdung ein Mittel zu diesem Aufstieg geschaffen: das Beispiel der humilitas (2, 343f.). Diese einfache Linienführung ruht ganz und gar auf dem protestantischen Dogma, daß alle Selbstliebe Sünde (und umgekehrt) sei - das »wie dich selbst« des Liebesgebots Christi muß daher stark umgedeutet werden -, daß ferner alle weltliche Liebe Selbst- und Lohnliebe sei. Aber Nygren muß selber gestehen, daß auch die Bibel nicht frei ist von Erosmomenten: die Weisheitsbücher sind bereits Produkt einer Hellenisierung (1, 201), und Johannes' Theologie ist der Anfang eines Kompromisses zwischen Agape und Eros (1, 128f.).

Die Verdienste Nygrens sind trotzdem unverkennbar, sie sind dieselben wie die Harnacks und Luthers selbst: sie schärfen den Blick für die Untercheidung des eigentlich Übernatürlichen im Christentum (auch wo sie es nicht richtig abgrenzen) und ebenso für die unverkennbar spirituellistischen (platonischen) Relikte in Patristik und Scholastik. »Für Luther hat der Gegensatz zwischen dem ‚Fleischlichen‘ und dem ‚Geistigen‘ nichts mit dem traditionellen Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen einem höheren und einem niedrigeren Teil im Wesen des Menschen zu tun. Der natürliche Mensch ist seinem ganzen Wesen nach ... fleischlich« (2, 512); oder katholisch ausgedrückt: naturhaft. - Daß aber die Akzentverteilung Nygrens doch allzu vereinfachend ist, das fühlten andere Protestanten.

Zunächst Wilhelm Scholz in seiner Schrift »Eros und Caritas«⁴. Hier stehen sich zwar auch die Gleichsetzungen: Eros = aufsteigende = begehrende Liebe (wobei das Geliebte selbst nicht wiederliebt) und Caritas = absteigende = schenkende Liebe (wobei diese Liebe primär Gott ist)

und 19.-. Vgl. diese Zeitschrift 136 (1939) 44.

⁴ Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums (Halle 1929).

gegenüber. Aber zum Erostyp gehören hier neben Plato - Aristoteles und Origenes auch Thomas (60/61), zum Caritastyp neben Paulus auch Augustinus, Dante, Pascal. Diese Neuverteilung ist von der »Religionsphilosophie«⁵ des Verfassers her verständlich, der die aufsteigende, schlußfolgernde Vernunft (hier als Eros) nur bis zu einem Weltgesamt begriff gelangen läßt, während das Göttliche als ein Überweltliches einzig in direktem, auf absteigender Offenbarung beruhendem Erfahren (hier als Caritas) begegnet. Auch für Scholz sind beide unvergleichbar (56), aber nicht mehr von der protestantischen Unvergleichbarkeit zwischen Gott und Sündenwelt her, sondern als zwei entgegengesetzte Haltungen und Erfahrungen. Der Kampf gilt hier nicht dem Weltlichen überhaupt, sondern nur der die Liebe beweisen wollenden »Hure Vernunft« (vgl. 62/63). So ist der Gegensatz selbst nicht mehr exklusiv: »Es gibt also in der Tat in der Caritas eine Stelle, an der sie ins Platonische übergeht. Aber Caritas ist sie in diesem Übergang nur dann, wenn die Schönheit, von der sie erzeugt ist, die Schönheit der Gottesliebe ist, die sich in der Menschwerdung Gottes offenbart« (67). Höchstes Sinnbild ist Beatrice, vor der der ewigfluchende männliche Eros zu Boden sinkt, und die zugleich absteigende und wiederemporweisende Caritas ist. Die Frau ist die bevorzugte Trägerin der Caritas (die Erklärung dafür »liegt in einer Metaphysik, die eigentlich nur dann existiert, wenn sie nicht formuliert werden muß«, 83), und Scholz' ganzes Buch mutet an wie eine unausgesprochene Huldigung an die Frau (vgl. 94). Die Unentbehrlichkeit des Eros ist erkannt (93), aber nur als einer Bewegung, die sich vor der Caritas selbst aufgibt. Aber ist nicht gerade Dante der am tiefsten von Thomas beeinflusste? Scholz gibt es zu, weiß aber keine Antwort auf diese Tatsache (95).

Emil Brunners kleines Buch »Eros und Liebe«⁶ wandelt zunächst in den Bahnen Nygrens, kennt und benützt aber auch das (gleich zu nennende) Werk Grünhuts, ohne es freilich zu zitieren. Eros ist alle aufsteigende Liebe, vom Sexuellen bis zur idealen Sehnsucht. Agape ist die in Christus erschienene Liebe, die nicht das Sein eines Menschen, sondern seine Person als

solche meint und anspricht. Aber Brunner sieht ebenso wenig wie Scholz zwischen beiden einen letzten Gegensatz: »Durch den Glauben wird der Mensch in diese grundlose Liebe hineingestellt ..., er muß nun auch selbst grundlos lieben« (29), und das ist »im Grunde gar kein Neues und kein Unbegreifliches, sondern nichts anderes als das eigentlich Menschliche ..., die Menschlichkeit des Menschlichen« (24 - 5). Der Glaube ist nur Anlaß, daß dieses Echt-Menschliche, die Personliebe, wiederhergestellt wurde, und so ist es nur noch eine Frage der Ethik, wie die beiden menschlichen Liebesvermögen ins »rechte Verhältnis« (30) kommen.

Scholz hat ein Ressentiment vor der natürlichen Vernunft, Brunner verharmloßt die Einzigartigkeit der übernatürlichen Liebe. Über beide Synthesen hinaus führt das tiefsinnige Werk von L. Grünhut: »Eros und Agape«⁷, das in der stärksten Trennung beider Formen der Liebe doch einer tiefen Einheit entgegenstrebt. Der Unterschied von Eros und Agape beruht auf dem metaphysischen Unterschied von Wesenheit (Natur) und Person (Ichhaftigkeit). Wesenheit ist die Tiefenschicht des Seins hinter allen Akzidenzien des Alltags, sie enthält »die leuchtenden innerlichen, ansichsehenden Kerne der Welt«, die »eine Atmosphäre unaussprechlicher überfinnlicher Seligkeit« angibt (9). In diese Tiefenschicht, die unmittelbar mit dem göttlichen Wesen in Berührung steht, drängt der Eros, die religiöse Sehnsucht, wenn ein Blitz aus der Tiefe die Nebel des Alltags zerreißt. Eros ist als solcher »die Grundform der Religion überhaupt«, das »innerste Motiv und die Form des menschlichen Strebens zu Gott« (4). Aber alles »Wesen« ist prinzipiell allgemein: es könnte ja ein anderer genau dasselbe »Wesen« haben wie ich, und dann wäre er ebenso »liebenswürdig« wie ich. Dem Eros kommt es auf die Güte des Wesens, nicht auf die Unverwechselbarkeit des Ich an; und der mystische Eros erleidet eben seine höchste Krise in der Einsicht, daß es ja auf ihn als Person für Gott gar nicht »ankommt«: Nur darauf kommt es an, daß Gott durch Wesen (wie er) verherrlicht werde; aber er selbst als Person ist gleichgültig: er muß es akzeptieren, ewig in die Hölle zu fahren, und er akzeptiert es

⁵ Berlin 1921.

⁶ Fricke-Bücherei (Berlin 1937).

⁷ Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung (Leipzig 1931).

- in der dunklen Nacht -, nicht der von Gott Geliebte, Erhobene zu sein (16). Das ist die religiöse Wahrheit des nicht-wieder-liebenden Gottes Platons. Aber bei Gott allein fallen Ich und Wesen zusammen: und das eben ist seine Gotthaftigkeit. Und so kann er, von sich aus, »jedes Ich fertigfertigen durch seine Agape« (19), er kann mich lieben, einzig darum, weil ich Ich bin. Das jedes Wesens bare Ich, verfin-kend in der Angst des Nichts, trifft der Blick der grundlosen Agape und schenkt ihm sein »Wesen« zu eigen, daß es ein ewiges Anrecht darauf habe. Agape ist so-mit werthschaffend, sie schafft die »Gerech-tigkeit« (24). Alle Religionen, außer dem Christentum, beruhen auf Eros (62f.), und die Eros-Mystik ist im Buddhismus und bei Plotin ident mit der Mystik des Chri-stentums (114). Aber Agape gibt es nur durch Christus. Alle Mystiker müssen in der dunklen Nacht die »Unwesentlichkeit« ihrer Person erfahren; aber weil sie Agape nicht kennen, verwechseln sie diese Un-wesentlichkeit mit feinschauerlicher Nichtigkeit und verfallen so dem Irrtum des Pantheis-mus (190). Nur der christliche Mystiker erfährt den lockenden, rufenden Seins-grund der Welt, der ihn aus sich heraus-ruft, schon selbst als Agape (187), als grundlose Rechtfertigung.

Grünhut führt also darin über die schon erwähnten Lösungen hinaus, daß er 1. die echte Religiosität des Eros (sowohl in der erotischen Form der menschlichen Liebe wie in der mystischen Form des »himm-lischen Eros«) anerkennt, 2. Eros und Agape so positiv zueinander bindet, daß nicht erst im Verzicht auf Eros Agape sichtbar werden kann, sondern Eros ge-rade in seiner höchsten Steigerung und Entfaltung der Ort wird, wo Agape er-scheint (41 46 179), 3. Agape trotzdem das völlig Unschuldete bleibt, das der Eros nicht herbeizwingen kann (171), welcher selber nur je eine Antwort auf die lok-kende Wirklichkeit ist (133f.). Mit der Unterscheidung von Wesen und Person als Grundkategorien aber legt Grünhut den Finger auf jenes Problem, das auch Ny-gren und Scheler meinten, aber nicht rich-tig zu fassen vermochten: daß nämlich die Patristik und Scholastik die Agape-wirklichkeit in Kategorien des »Wesens« und nicht der »Person« zu formulieren suchten, wodurch der Anschein erweckt wurde, als handle es sich in ihnen im

Grunde auch fachlich nur um den Eros der Griechen.

Aber auch Grünhut dringt nicht bis zu einer vollkommenen Lösung durch. Denn einerseits verfällt er in der Erosproble-matik zuletzt einem Wesenspantheismus: der vollendete Mystiker wird nach ihm wesenseins mit Gott und unterscheidet sich von ihm nur durch die Person (236). Andererseits wird ebendadurch der Person-abstand maßlos übersteigert: die geschöpf-liche Person ist wesenhaft das ins Nichts Verlenkte, ja das feinschauerlich nicht Gerech-tigterte (24), ihr Sein ist Sünde (46), sie wird positive Person erst durch den Rech-tigkeitsakt Gottes.

Von diesem Gnostizismus gereinigt, müßte also die Problematik von Eros und Agape das folgende Bild zeigen. Das gei-stige Geschöpf ist als solches zugleich we-senhaft (gegenständlich) und personhaft (akhaft), es gibt demnach eine natürliche Wesens- und Personliebe, eine natürliche Strebe-Liebe und Setzungs-Liebe (Scheler), ein natürlicher »amor concupiscentiae« und »amor benevolentiae« (Thomas). Denn das Geschöpf ist zugleich naturhaft zum Guten hingetragen (im appetitus natura-lis) und das Gute frei wählend und setzend (als appetitus elicited und libertas). Die geschöpfliche Personliebe ist also an sich nicht mit der christlichen Liebe oder gar mit der göttlichen Agape in Christus gleich-zusetzen (wozu Scheler und Grünhut neig-ten). Wohl aber wird die naturhafte Personliebe erst dann sich bewußt und voll entfalten können, wenn über ihr die grundlos sich erbarmende und erlösende Liebe Gottes in Christus aufgeleuchtet ist, welche so wenig »das Ihrige sucht«, daß sie vielmehr die wesenhaft vergeblichte und hingegossene ist. Insofern diese »Agape des Kreuzes« nun freilich zur Vollendungs-form aller weltlichen Liebe wurde, formt sie mit ihrer übernatürlichen Gnadenkraft den menschlichen Eros wie die menschliche Personliebe nach sich um, und insofern hat Nygren recht, wenn er kein Gleichgewicht zwischen Eros und Agape dulden will: die letzte allein ist die abschließende Form aller weltlichen Liebe. Aber zu gleicher Zeit vollendet Agape selbst den innern Sinn der weltlichen Liebe: der geschlecht-liche Eros wird Gleichnis für die Agape zwischen Christus und Kirche im Ehesakra-ment; der mystische Eros erhält zu seinem Weg- und Vollendungsgehalt das Gesetz

der Agape des Kreuzes: erst jetzt erfährt er ganz, was es heißt, sich in der dunklen Nacht selbst aufzugeben, da er das Beispiel von Gottes sich verströmender Agape erblickt. Und die Person=Liebe des Menschen taucht überhaupt erst im Lichte der Agape aus dem Dämmer hervor, weil erst jetzt die Möglichkeit, eine Person in völlig frei schenkender Liebe zu lieben sichtbar wird, da »Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren« (Röm. 5, 8). Aber all diese menschliche Liebe wird durch die Agape doch nur so vollendet, daß zugleich sichtbar wird, wie all unfere Liebe nur Kälte und Verlagen ist im Angesicht von Gottes immer größerer und unvergleichlicherer Liebe.

H. U. v. Balthasar S. J.

Theoderich¹

Viele Helden germanischer Vergangenheit haben schon in den letzten Jahren, dank der neu erwachten Liebe zur völkischen Vergangenheit, ihre dichterische Verklärung in neuen Prosa=Epen gefunden. Ein Theoderich fehlte bis jetzt noch. Gerade ihn darzustellen, mußte wegen der Größe des Namens und der Schwierigkeit der Aufgabe reizen. Der Gründer des glänzendsten Germanenstaates auf römischem Boden, den Geschichte und Sage in gleicher Weise preisen, der über sein Ostgotenvolk hinaus vorübergehend einen Bund fast aller Germanenstämme zusammenbrachte, der für Italien ein Zeitalter des Glückes und des Friedens heraufführte, der persönlich der beste Krieger seines Volkes war und zugleich als Herrscher in Klugheit und Gerechtigkeit alle Zeitgenossen überragte und den der Tod traf, als schicksaldrohend die Mächte um ihn her den Untergang seiner Gründung und seines Volkes vorbereiteten!

Das Nebeneinander von Goten und Römern, das er zur Sicherung der waffentragenden Eroberer unvermischt sehen wollte, mußte immer das Gegeneinander des völkischen Bewußtseins lebendig erhalten. Im Verlauf seiner Regierung sah sich Theoderich jedoch gezwungen, von der geraden Linie abzuweichen, und suchte bald in größerer Annäherung, bald in schärferer Abschließung der Goten und strengere

rer Unterordnung der Römer die Gefahr zu bannen. Die Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse ließ auch keine innere Gemeinsamkeit aufkommen. Sein Grundsatz der Toleranz, den er in einem Schreiben nach Genua mit den Worten ausdrückte: »Religion können wir nicht befehlen, da niemand wider Willen genötigt werden kann zu glauben«, war nicht durchzuführen bei Menschen, die einheitlich zu denken und zu handeln gewohnt waren und darum den Andersglaubenden als menschlichen Gegner ansehen mußten. Die überragende Bildungshöhe des italischen Volkes über die Menge der gotischen Krieger – nicht über ihn – mußte das Schwergewicht zu Ungunsten der Germanen verlagern. Italische Sonne wirkte entnervend, byzantinische List störend und zerstörend. Die bisherige Geschichtsschreibung betrachtet die Politik Theoderichs, die verschiedenen germanischen Stämme durch Heiraten der Fürsten und durch Bündnisse zusammenzuschließen, als den Versuch, dem römischen Reich den Frieden zu sichern, nicht als ein nationales Unternehmen, ein germanisch=abendländisches Reich zu gründen. Jedenfalls wäre der Gedanke einer solchen Einheit ein Traum gewesen, von dem man aufwacht, um desto größere Feindschaft zu entdecken bei Fürsten, die als Eroberer Herrenbewußtsein und nicht ausgleichendes Gemeinschaftsgefühl in sich trugen. Der alternde König sah dies. Da er keinen Sohn als Nachfolger hatte, der ihm gleich, durch Überlegung und Kraft diese Gegensätze zu überwinden vermochte, nahm Argwohn und Unruhe von ihm Besitz. Aber durch harte Gewalt gegen seine römischen Berater (Boethius, und den Papst Symmachus) suchte er vergebens die wie Naturgewalten wirkenden Gegenkräfte zu brechen und ihre Träger zu vernichten. Schließlich war auch notwendig das größere und reichere Leben des katholischen Italiens stärker als das arianische Bekenntnis der gotischen Bischöfe und ihres Volkes, die auf der Kulturebene Wulfilas beharrten.

Dies alles mußte Schäfer in seinem Werk zu meistern suchen. Unter Einwirkung des nordischen Sagastiles und der Sprache der Chroniken, wie sie schon G. von le Fort, Beumelburg u. a. handhaben, schreibt der Sprachmeister der dreizehn Bücher der deutschen Seele einen schlichten und kraftvollen Stil, vollkommener als seine Vorgänger, würdig des großen Stoffes.

¹ Theoderich, König des Abendlandes, Von Wilhelm Schäfer (200 S.) München 1939, A. Langen & S. Müller. Geb. M 4.80.