

ausländische Element vorwiegt (S. 98). Wenige Seiten vorher bemerkt er, daß die protestantischen Sekten mit rein japanischem Personenstab nicht wesentlich weiter fortgeschritten seien als die andern (S. 91). Daß das Christentum als ausländisch und die Bemühung um die Verbreitung des Evangeliums als „Mission“ empfunden wird, liegt also nicht lediglich an dem Umstand, daß die Träger des Missionswerkes zu einem großen Teil Ausländer sind. Damit wird keineswegs die schlethinnige Wichtigkeit und Notwendigkeit des einheimischen Klerus in Zweifel gezogen. Die Heranbildung des einheimischen Klerus ist in Japan die Missionsaufgabe, auf die alle andere Arbeit irgendwie hingeordnet ist. Aber der einheimische Klerus wird seinen Beruf nur dann voll erfüllen, wenn er in der Sprache seines Volkes zu dessen Herzen zu sprechen vermag. Damit wird vom einheimischen japanischen Klerus eine geistige Leistung ersten Ranges verlangt, vergleichlich jener der frühen griechischen Kirchenväter und Schriftsteller, die das Christentum in den griechischen Kulturkreis eingliederten.

Pater F. X. Iwashita, der wie wenige japanische Priester mit den Universitätskreisen der Hauptstadt Fühlung hält und ihre Geistesströmungen kennt, sprach vor einiger Zeit in einem Vortrag seine Ansicht dahin aus, daß der katholische Glaube noch nicht in einer Form an die japanischen Gebildeten herangebracht worden sei, die für diese wirklich verständlich sei. In der Tat ist die praktische Möglichkeit näherer Berührung mit dem katholischen Geistesgut noch überaus gering. Die erste größere literarische Leistung zur Überwindung der Schwierigkeit wird die umfangreiche fünfbandige katholische Enzyklopädie sein, die unter Leitung der katholischen Universität zu Tôkyô herausgegeben wird. Auch die Reorganisation der

katholischen Publikationen, zumal die Herausgabe einer hochstehenden katholischen Kulturzeitschrift (von Juli 1939 ab in einem der besten Verlage Tokyos) steht im Dienst der Akademikerkreise.

Für das Apostolat im Volk besteht die Notwendigkeit der Volkstümlichkeit, die der katholischen Kirche in Japan noch weitgehend fehlt. Auch dieser Übelstand muß schließlich von den einheimischen Priestern behoben werden. Dabei müssen vor allem helfen Liturgie und Kunst, die ja in besonderer Weise zum Herzen des Volkes sprechen. Die deutschen Benediktiner, eine Gründung der Abtei Beuron, bemühen sich mit viel Verständnis und Erfolg um eine japanische Liturgie, die sich ins japanische Volksleben einpflanzen kann. Die Schaffung einer volkstümlichen christlichen Kunst geht mit der liturgischen Bewegung Hand in Hand⁵.

Man darf sagen, daß in der katholischen Kirche in Japan die großen Aufgaben und Fragen, um die es geht, klar gesehen und mutig angepackt werden. Bei Gelegenheit der Übertragung der Erzdiözese an Msgr. T. Doi, den ersten einheimischen Erzbischof von Tokyo, hat Msgr. P. Marella, der Apostolische Delegat von Japan, die Richtlinien und Anregungen der obersten kirchlichen Behörde in einer Schrift „Gesichte der Hoffnung“ zusammengefaßt, die jedem Mitarbeiter in diesem Lande zuzug. Diese Schrift ist durchweht von einem Geist weitherzigen Verstehens, kluger Anpassung und übernatürlichen Glaubens. So herrscht eine Atmosphäre hoffnungsvoller Zuversicht und enger Zusammenarbeit aller schaffenden Kräfte.

⁵ Über katholische Kunst in Japan vgl. den Aufsatz von H. Heuvers S. J., Die christliche Kunst in Japan, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft I, 1, S. 3—9, sowie: Sepp Schüller, Neue christliche Malerei in Japan (Freiburg 1940, Herder).

UMSCHAU

LAIENGEDANKEN ZU EINEM THEOLOGENBUCH

Der gebildete Laie, der gern auf geistige Regungen im christlichen Kreise hört, horcht auf bei dem Titel: „Gnosis im Christentum“. Soll dieses Buch von Koepgen ein Vorklang der längst fälligen Überwindung der Irrationalismusmode oder gar der sogenannten „dialektischen“ Existenz-Theologie sein? Wird uns endlich nach dem schönen Origenes-Buch „Geist und Feuer“ von Urs von Balthasar Klemens von Alexandrien erschlossen, der archaischere, aber größere Meister der christlichen Gnosis? In dem reißerischen Waschzettel des Buches, der dem Autor nicht nur Souveränität und Genialität, sondern sogar Aufstiege zu engelhaftem Sein und Schau in Gottes Wesen und Wirken zuteilt, ist allerdings von einer so bescheidenen, aber wichtigen Sache nicht die Rede. Immerhin, das Buch hat Geist, sogar einen kurz benennbaren, nämlich den des Okkasionalismus im übertragenen Sinn, einer theologischen Schriftstellerei an-

läßlich von Anregungen durch Bücher aus dem philosophisch-religiösen Grenzgebiet. Peterson und Berdjajew, vor allem aber der protestantische Philosoph Leisegang sind die Autoren des Autors, und außerdem wird noch mancherlei von der geisteswissenschaftlichen Arbeit unserer Zeit theologisch fruchtbar gemacht.

Freilich gleich den Anfang, wo er sagen soll, was er unter Gnosis versteht, macht sich Koepgen leicht. Die böse heidnische Gnosis, die doch gerade Leisegang so meisterhaft dargestellt und als synkretistische Philosophie entschleierte, wird einfach als Gnostizismus abgestempelt, um damit Raum zu schaffen, zwar nicht für die christliche Gnosis, die erst am Schluß sehr willkürlich behandelt wird, sondern für das, was Koepgen für echte Gnosis erklärt. Man könnte nun zur Not wirklich die historische Gnosis der ersten Jahrhunderte Gnostizismus nennen, aber nur im Gegensatz zur uralten Gnosis der Selbsterlösung durch Erkenntnis, die vieltausend Jahre älter ist als das

Christentum, wenn man nicht mit Justin, Klemens und Augustin das Christentum mit der Uroffenbarung beginnen lassen will. Auf keinen Fall aber darf man die symbolische und kreisförmig schließende Denkform Leisegangs Gnosis nennen und gar zur klassischen religiösen oder wenigstens zur theologischen Denkweise machen.

Koepgen fühlt sehr deutlich und schmerzlich ein ernsthaftes Anliegen unserer geistigen Lage, das Bedürfnis nach einer geklärten theologischen Methode, die nach dem alle heiligen Schriften profanierenden Historismus, nach der alle Religionen nivellierenden Religionswissenschaft und nach der nur die positive Offenbarung betrachtenden dialektischen Theologie das Dogma als „*auktoritas sacra*“ zur Grundlage einer konkreten Argumentation macht. So hält er Umschau nach Anregungen, wo sich über die rationale Theologie der Scholastik hinaus eine geistige Haltung zeigt, die eher dem geistigen Verständnis der Dogmen gewachsen wäre. Berdjajews Gnostizismus zeigt ihm die Richtung, in der man suchen müßte, Erik Petersons vorkatholische Barth-Kritik, aber leider nicht seine tatsächliche Methode der politischen Theologie, zeigt ihm, daß es dabei auf die Methode ankommt, und endlich glaubt er diese in einer besonderen „Logik“ neben drei andern, in einer der vier Denkformen Leisegangs gefunden zu haben. Das ist, was wir oben schon aus anderem Grund seinen Okkasionalismus der gelegentlichen Denkanregungen nannten. Das Buch wird so, nur auf einer höheren Ebene, zu einer ständigen Auseinandersetzung mit andern Autoren, so wie sich früher die Popularapologeten mit den gerade sensationellen Modephilosophen herumgestritten haben.

Begrüßen wir diesen Fortschritt! Allerdings kann die Philosophie nicht damit zufrieden sein, daß sie gelegentlich, wie Kant ironisch sagte, der Theologie als Magd die Fackel voranträgt. Sie muß den Anspruch erheben, mit der Schwesterfakultät in echter Kommunikation zu leben, sie hat ein Recht darauf, daß ihre ernst zu nehmenden Leistungen, gerade wenn sie nicht wie naturwissenschaftliche Fortschritte gleich in die Breite wirken, mit fachmännischer Gewissenhaftigkeit beachtet werden. Koepgen darf überzeugt sein, daß seine eigenen Ideen, die an manchen Stellen seines Werkes leider nur sporadisch aufleuchten, eine ernsthafte Beachtung bei seinen philosophisch geschulten Lesern finden werden. Es ist aber hier nicht die Aufgabe der Kritik, das, was ihm vorschwebt, geordnet darzulegen; sie muß streng, weil es sich bei ihm um eine echte Begabung handelt, auf den Irrweg hinweisen, auf den er durch die ihm fehlende theologische Wissenschaftslehre und Methodologie abgedrängt worden ist. Denn das ist für den Laien das Erschreckende an seinem Buch, daß darin ein Reformator der theologischen Methode auftritt, der von der Wissenschaftslehre seines Fachs nur ganz vage Vorstellungen hat, positive und rationale Theologie z. B. in der Scholastik nicht unter sich und von der historisch-philologischen und pneumatischen Exegese unterscheidet. Vermutlich ist seit den Arbeiten der älteren Tübinger Schule hierüber nichts mehr erschienen, jedenfalls, wie unser Fall zeigt, nichts wirksam. Die Philosophie kann nun nicht den Ehrgeiz haben, der Theologie ihre Wissenschaftslehre, Methodenlehre und Irrtumslehre auch nur im Umriß vorzuzeich-

nen, aber sie kann auf Vorgänge in der eigenen Wissenschaft hinweisen, die vielleicht geeignet wären, die theologische Wissenschaft zu fördern.

Wenn Hans Leisegang zum Lieblingsautor eines theologischen Buches gemacht wird, dann taucht sofort die Hoffnung auf, daß Leisegangs Weg zur Überwindung des Historismus dabei besonders freudig beschriftet würde. Allein sie erweist sich als vergeblich. Wir haben es mehrfach in den letzten Jahrzehnten erlebt, daß z. B. die Phänomenologie und die Existenzphilosophie theologisch ausgewertet wurden, aber auf die Philosophen zurückgewirkt hat mit der einzigen Ausnahme von Przywaras „*Analogia entis*“ davon so gut wie nichts. Koepgen hat nun endlich nach elf Jahren Leisegangs „Denkformen“ aufgegriffen und für sein eigenes Anliegen auszuwerten gesucht, gleich positiv eine neue pneumatistische Theologie mit ihrer Hilfe aufzubauen gesucht. Das ist sein gutes Recht, aber wahrscheinlich wäre es fruchtbarer gewesen, nicht nur auf dem Viertel eines Buches und nicht nur nach einem Denker ein so weittragendes Unternehmen zu beginnen, sondern von den Leistungen des ganzen Kreises aus, zu denen die Denkformenlehre gehört.

Dieser Kreis ist die deutsche Geistphilosophie der auf den Weltkrieg folgenden Zeit, die von verschiedenen Seiten her die Überwindung des historischen Materialismus anbahnte. Seine bedeutendsten Namen sind Max Weber und Ernst Troeltsch, die durch ihre Religionssoziologie die vom Marxismus behauptete Abhängigkeit des weltanschaulichen Überbaues vom wirtschaftlichen Unterbau widerlegt haben, Max Scheler und Karl Mannheim, die durch die Wissenssoziologie und Ideologiekritik den historischen Materialismus als einen bloßen Sonderfall der Klassenideologien relativiert haben, und Erik Peterson und Carl Schmitt, die durch die „politische Theologie“ die Entsprechung der theologischen und politischen Begriffsbildung aufgezeigt haben. Dazu kam noch durch die Ausgabe der Werke Wilhelm Diltheys die schon auf die Romantik zurückgehende allgemeine Weltanschauungskritik, in der neben Jaspers und Spranger am meisten Hans Leisegang zur Überwindung des Historismus beigetragen hat durch den Nachweis von gleichbleibenden Denkformen in allen Epochen. Sind die mathematisch-mechanische, die biologische, die objektiv-idealistische Denkform bleibende Strukturen der geistigen Wirklichkeitsbewältigung, dann tritt zunächst durch die Typologie der Denkformen und durch ihre Begründung aus der allgemeingültigen Organisation des Geistes ein neues objektives und überzeitliches Moment in die Betrachtung der Geistesgeschichte ein.

Die Philosophie gewinnt aber dann weiter mit einer allseitigen Weltanschauungskritik eine Irrtumslehre, die schließlich zur neuen dialektischen Begründung der einen richtigen Philosophie führen muß. Man hat so längst erkannt, daß die ausschließliche Verwendung einer Denkform notwendig zu charakteristisch gleichbleibenden Irrtümern führen muß, die alle in einem bestimmten Verhältnis zum kritischen Realismus stehen. Wichtiger aber noch als die Ausschließung der ganz extravaganten, nicht theistischen und letztlich primitiven Positionen des Materialismus, Naturalismus und Idealismus ist die Unterscheidung des moralischen, mystischen und kritischen Realismus, die

bei den genannten Denkern noch keine erhebliche Rolle spielt, aber für die christliche Philosophie ein Anliegen ersten Ranges sein muß, weil sie für die philosophische Irrtumslehre und die theologische Häresiologie ganz ähnliche Resultate ergibt. Wie nötig hätten wir heute solche grundsätzlichen Überlegungen, die den moralistischen Pelagianismus und Kantianismus und den mystizistischen Realismus eines Origenes, des frühen Luther, Pascals, Hamanns und Kierkegaards mit dem voluntaristischen resp. emotionalen Gewißheitstyp zu verbinden und damit abzuweisen gestatten.

Allein durch die plötzlich etwa 1927 ausgebrochene philosophische und theologische Kierkegaard-Renaissance, die sogenannte Existenzphilosophie und „dialektische“ Theologie, ist die soziologische und ideologische Geistkritik fast völlig überschattet worden, wie auch die Phänomenologie daneben fast verschwand. Wer nun nicht für Kierkegaard schwärmte, folgte dem Biologismus des Geistwidersachers Klages.

Wer um diese Vorgänge und Möglichkeiten weiß, kann es nur begrüßen, daß nun wider Erwarten Leisegangs „Denkformen“ in die theologische Diskussion hineingeholt werden. Das wirkt fast schon wie eine Rückkehr zum Geist. Um so größer ist dann das Bedauern, daß es nicht mit „sovereäner Sachkenntnis“ der philosophischen Sachlage geschieht, daß gänzlich und dialektisch eine bestimmte Denkform zum Rang der eigentlich religiösen oder wenigstens theologischen erhoben werden soll. Sobald aber Koeppen sieht, wohin das etwa bei Berdjajew führt, bekommt er Angst, dann soll es auf einmal ein Nebeneinander von verschiedenen Möglichkeiten geben. „Wir sind ‚in statu viae...‘, darin liegt die Tragik unseres gegenwärtigen Zustandes, daß das religiöse Denken keine ausschließlich ihm gehörige Denkform sein eigen nennen kann und sofort der Irrlehre verfällt, wenn es sie versucht. Nicht die Gnosis, nur der Gnostizismus verfügt über einen einheitlichen Denktyp“ (162). Aber nicht einmal das letztere ist richtig, wie Leisegang nachweist. So rächt sich der Okkasionalismus der Anregungen statt der nüchternen systematischen Arbeit, und so endigt die gnostische Elementarlehre Koeppens unentschieden. Nun hätte er statt des Nebeneinanders der Denkformen ein Zuordnungsverhältnis suchen müssen, wenn er nicht wieder die Angst vor der Unterordnung als vermeintlich rationalistischer Denkform gehabt hätte, und so wäre er auf das Problem der theologischen Enzyklopädie, der Ordnung der theologischen Disziplinen gestoßen. Er kann also im eigentlichen Hauptteil nur Aphorismen über Gott, die Engel und Menschen und ihr Verhältnis aussprechen, weil eben bei ihm eine gesunde theologische Systematik fehlt und überhaupt ein unüberwindliches Ressentiment gegen das wissenschaftlich rationale Denken herrscht.

Ein letzter Ansatz soll die Stadien des gnostischen Denkens aufklären. Übernommene und ungeprüfte Urteile über das jüdische und östliche, griechische und römische Denken durchkreuzen theologiegeschichtliche und denkpsychologische Überlegungen, und plötzlich hört mit Augustin die christliche Gnosis auf. Zwar bricht Koeppen eine Lanze für die pneumatische Exegese, aber die geistige Auslegung der Schrift und der Tradition, die ihm als das eigentliche Ziel seines Buches vorschwebt, ist in keine rechte Beziehung zur

Gnosis gesetzt. Hätte er über Augustin hinaus die Sterne erster Größe in der freien und künstlerischen geistigen Schriftauslegung verfolgt, Cyrill von Alexandrien, Dionysius und Maximus Confessor, Bernhard, Joachim, Bonaventura und Eckhart, ja noch Johann vom Kreuz, dann wäre es klar geworden, daß in allen christlichen Zeiten und mit all den verschiedenen Denkformen gänzlich verschiedener Geistigkeit, ja manchmal mit Geistfeindschaft die lebendigste und glänzendste Erfassung des christlichen Glaubens in geistiger Frömmigkeit neben der spekulativ-rationalen, praktischen und positiven Theologie und neben allen andern theologischen Hilfswissenschaften nebenherging. Auch Scholastiker waren unter diesen Meistern der „*intelligentia spiritualis*“, die genau wußten, daß die rein positive Theologie der „*auctoritas biblica*“ und die spekulative der „*ratio humana*“ sehr wohl von der Aszetik und Mystik und der rein rationalen Apologetik unterschieden sind, und wie Augustin in der „*doctrina christiana*“ oder Bonaventura in der „*reductio artium ad theologiam*“ auch die Ansätze zu einer Enzyklopädie, einer Ordnung der theologischen Disziplinen kannten. Man kann nicht von dem noch so brennend gespürten Desiderat einer neuen geistigen Schriftauslegung aus eine Reform der Theologie versuchen, ohne vorher ihre Geistesgeschichte überschaut und ihre methodischen Möglichkeiten klar abgewogen zu haben. Sonst trüben reine Affekturteile und Abwertungen des vielleicht gerade weniger Wichtigen den Blick. Verzerrt gesehene Richtungen sollen dann die Notwendigkeit des Neuen begründen. Aber das sind nur erschlichene Argumente.

Wer die neue deutsche Ideologiekritik kennt, weiß nur zu gut, daß der Richtungswechsel in der Geistesgeschichte gerade immer wieder durch die radikale emotionale Reaktion auf eine Zeitnot heraufgeführt wird, der ein erstarrter Wissenschaftsbetrieb nicht abhelfen konnte; aber das gehört zur Geschichte der Häresien und Ismen, der geistigen Revolutionen, nicht der großen Reformen. Koeppen will gewiß nicht als Revolutionär in der Theologiegeschichte auftreten und nur ein bescheidener Wissenschaftsreformer sein. Vielleicht ist seine Sendung, als zahmer katholischer Vorläufer des kommenden, jedenfalls schon als Reaktion auf Karl Barth fälligen radikalen gnostischen Revolutionärs im Geistigen uns vorzubereiten auf die neue Geisthybris, die der Verachtung und Verspottung des Geistes auf dem Fuße folgen wird, wenn die besonnene Reform der Philosophie und Theologie nicht rechtzeitig gelingt.

Hermann Fichtner.

JAKOB BURCKHARDTS VERHÄLTNIS ZUM CHRISTENTUM

Die Briefe Jakob Burckhardts¹, dieses nachgeborenen Basler Humanisten (1818—1897), werfen auch manche Schlaglichter auf seine religiöse Entwicklung. Als Sohn des reformierten Basler Münsterpfarrers mit dem gleichen Taufnamen schien er für den geistlichen Beruf

¹ Jakob Burckhardt, Briefe. Mit einer biographischen Einleitung. Herausgegeben von Fritz Kaphahn. kl. 8^o (774 S.) Mit 12 Abbildungen. Leipzig 1938, Dieterich. In Leinen geb. M 6.— Daß ein so starker Band, auch wenn man den erstaunlich billigen Preis in Anschlag bringt, in drei Jahren eine dritte Auflage erleben