

„kategorischen Imperativ“. Das Religiöse ist sein eindeutiges Soll.

Das Gegenbild ist dann das Religiöse bei Nietzsche, dem hassenden Gegenpol Kants. Ursula Steiff macht es, gegenüber Alfred Bäumler (der alles in den „Willen zur Macht“ legt), an und für sich sehr einleuchtend, daß das Absolute für Nietzsche die „Triebheit“ sei, während der „Wille zur Macht“ und das „Dionysische“ ihre zwei Seiten seien (6). Aber unwillkürlich transponiert sich für die Verfasserin das von ihr gewollte rein „Physiologische“ in das, was sie in der mittleren Untersuchung selber „Heiliges Leben“ nennt (16 ff.), so daß zwar nicht der „Wille zur Macht“ als das Stärkere erscheint, aber das Dionysische. Und so ist es in der Tat bei Nietzsche. Die dunkeln, aber „heiligen“ Mächte des „Werdens aus der Tiefe“ haben bei ihm den Akzent. Zwischen Kant und Nietzsche hat sich das griechisch antik Religiöse aufgeteilt: seine Spannung zwischen dem ideal Olympischen und dem unterirdisch Dionysischen. So ist Kants Religiöses das „heilige Soll“ und Nietzsches Religiöses in diesem Sinn der „heilige Trieb“. — Das tritt deutlich aus den Basler Anfängen Nietzsches heraus, wie sie der vorzüglich redigierte dritte Briefband der Historisch-kritischen Gesamtausgabe enthält. Es ist die Zeit, wo Nietzsche mit aller Vergangenheit des gezeigten Philologen (bis zur geplanten Aufgabe seiner Professur) bricht, um sich ganz Wagner zur Verfügung zu stellen (der für ihn schlechthin „wie ein gutes Gewissen“ ist; 304), — aber in der entscheidenden Entdeckung des Dionysischen (260 ff.). Und dieses Dionysische wird so sehr für ihn das Absolute bleiben, daß auch Wagner vor ihm versinkt. Denn schon in diesen Briefen ist nicht eigentlich Wagner das Beherrschende, sondern der Rhythmus dieses Dionysischen selbst: in der „dynamischen Spannung“ zwischen „schöpferischer Entwicklung“ und „Verfall der Kräfte“, wie Ursula Steiff es als Form des „Heiligen Lebens“ zeichnet (16 ff.). — Dasselbe entwickelt sich aus den philologischen Arbeiten Nietzsches aus derselben Zeit: im fünften Band der Werke. Der „Schlag des rhythmischen Pulses“ ist das eigentliche Wesen der Kunst (206): eine „verzauberte Welt“, die „durch die Macht der Melodie und Rhythmik“ erklingt (ebd.). Das ist Symbol für das Leben überhaupt: „die dunkle Macht ungeheurer Instinkte, unbewußten Wollens“ (195). So findet sich denn auch in diesen rein philologischen Untersuchungen die tiefste Formel für das Dionysische: „Der Name Dionysos ist Zeus nychios, nächtlicher Zeus“ (404). Das Dionysisch-Apollinische ist also eigentlich Dionysos-Zeus als Doppelgesicht des Zeus selbst: olympischer Tag und dithonische Nacht als innere Antithetik des Göttlichen. So hat Nietzsche recht, wenn er schreibt, daß man „mit vierundzwanzig Jahren das Wichtigste seines Lebens hinter sich“ habe, und alles andere nur noch ein „zu Tage bringen“ sei (252). Das Leben als „dionysisch“ ist bereits im Nietzsche der Basler Anfänge geboren.

Die „Lebendigkeit“ als Grundbegriff bei Dilthey gehört dann dazu. Denn, wie Heider zutreffend es darstellt, sagt das „Leben“ bei Dilthey zuletzt und eigentlich die „Transzendenz“: als „im Innern des Menschen erscheinendes Absolute“ (67). So erscheinen von selbst die Farben des Religiösen im „Leben“: als „Selbsthingabe und Aufopferung des Ich“ in „aufrufender Be-

sinnung“ (68 ff.). Ja das Attribut der göttlichen Unberechenbarkeit selbst wird Qualität des Menschen: „der Mensch ist das Unvorhersehbare“ (89).

Dieser restlosen Verweltlichung und Vermenschlichung gegenüber ist es verständlich, daß das „Heilige“, wie Rudolf Otto, der jüngst verstorbene Religionswissenschaftler, es darstellt, selber zu einer „Fascination“ für alle, auch und grad katholische, Kreise wurde (vgl. unsere „Religionsbegründung“, Freiburg i. Br. 1923, 113 ff., sowie mehrfach in dieser Zeitschrift). Das Religiöse erscheint bei ihm als ein Objektives: als „Wertqualität“ des tremendum und fascinosum: das absolut Erschreckende und Bezaubernde. Und so ist es zum Verwechseln ähnlich mit dem Offenbarungsgott des „Zornes“ und der „Liebe“, dem Furcht und Liebe als eine, wenngleich gegensätzlich geeinte, Antwort entsprechen. Aber das „Heilige“ Ottos ist in Wirklichkeit nur ein „objektiver Modernismus“: wie das Unendlichkeitsgefühl Schleiermachers den „subjektiven Modernismus“ grundlegte. An Stelle des „Gefühls“ ist der „Wert“ getreten, — aber als eine Objektivität innerhalb des Subjektiven. Darum bleibt Otto, wie gerade sein Buch über das „Reich Gottes usw.“ zeigt, der alles rationalistisch zersetzende Religionswissenschaftler alter liberaler Schule, nur daß alles „relativ“ gesetzt wird zur „Wertqualität“ des „Heiligen“. Das eigentlich Absolute ist die Korrelation zwischen einem subjektiven „charismatischen“ Leben (in Nachfolge zu Holl) und der „Wertqualität“ des Heiligen als seiner objektiven Form (in Ausbau der Religionsphilosophie von Fries). Die innere Gegensätzlichkeit des Lebens und Erlebens zwischen erschreckender Abgründigkeit und Höhe der Verzückung (wie es im Grunde die Art des Dionysischen Nietzsches ist) hat sich im „Heiligen“ Ottos objektiv gesetzt: zur „Kontrastharmonie“ zwischen „tremendum“ und „fascinosum“.

So muß man es Haecker wohl danken, daß er in der neuen Auswahl von Predigten Newmans das wahre Religiöse diesen Fehlgängen gegenüber lebendig deutlich macht: als Haltung zur objektiven „Religion...“, wie sie ist“ (57). Religiöses Leben ist, wie Newman es in diesen Predigten meisterlich veranschaulicht, offenes Auge und offenes Ohr und offenes Herz für die Geheimnisse Gottes, wie sie klar real an sich sind. Die Predigten stammen alle aus der anglikanischen Zeit Newmans (Haecker gibt leider keine Quellen an. Die Quellen sind die „Parochial and Plain Sermons“: Bd. VI nr. 24, ebd. nr. 5, ebd. nr. 6, Bd. III nr. 12, Bd. II nr. 13, Bd. IV nr. 16, ebd. nr. 18, Bd. II nr. 19, Bd. IV nr. 11, ebd. nr. 19, Bd. VI nr. 7). In der Grundfassung des Religiösen geben sie den Newman, der in Folgerichtigkeit katholisch wurde. Doch die Predigt über die „Gemeinschaft der Heiligen“ enthält noch den Standpunkt des Anglikaners, mit dem er sich gegen das Katholischwerden gerade zuletzt noch wehrte: den Primat der unsichtbaren gegenüber der sichtbaren Kirche. Man kann sie geschichtlich als Zeugnis des Kampfes nehmen, aber nicht übergeschichtlich als objektive Lehre.

E. Przywara S. J.

Die Stufenfolge des mystischen Erlebnisses bei William Law (1686—1761). Von Konrad Minkner. 80 (163 S.) München 1939, Reinhardt. M. 4.80

William Law wird hier zum ersten Mal in einer deutschen Einzeldarstellung vorgeführt. Er war ein

Geistlicher der englischen Staatskirche und verlor seine Stelle, weil er als Jakobist Georg I. den Eid verweigert hatte. Er lebte dann für sich in seinem Geburtsort King's Cliffe und entfaltete eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit, die ganz im Dienst der Frömmigkeit stand. Nachhaltenden Einfluß übte er namentlich durch seine Frühwerke „A Practical Treatise upon Christian Perfection“ (1726) und „A Serious Call to a Devout and Holy Life“ (1729) aus, während seine späteren Werke bald vergessen wurden. Er trat besonders für die Bildung von Gesellschaften zur Pflege der Selbsterbauung und ersten Heiligungsstrebens ein und hat dadurch dem Methodismus den Boden bereitet, wie es John Wesley selber bekennt. Persönlich neigte W. Law entschieden zur Mystik und steht in seiner Frühperiode unter dem Einfluß von Malebranche, Dionysius Areopagita, Ruysbroek, Tauler, Suso, Fénelon, Madame Guyon, Johannes vom Kreuz u. a. Es ist eine Streitfrage, ob W. Law schon in seiner Frühperiode als Mystiker anzusprechen ist. Minkner bejaht es. Eine starke Wandlung ging jedenfalls in ihm vor, als er später unter den Einfluß des deutschen Theosophen Jakob Böhme geriet, der durch ihn erst in England recht bekannt wurde.

Minkner, dessen eigene Richtung durch die Namen Heiler, Evelyn Underhill, Bremond gekennzeichnet ist, verfolgt den mystischen Entwicklungsgang nach den fünf Stufen, die E. Underhill in ihrem Werk „Mystik“ (Dtsch. Ausg. E. Reinhardt, München 1928) aufgestellt hat. Die überragende Bedeutung dieses Werkes steht außer Frage, doch bemängelt David Knowles O. S. B. in seiner Schrift *The English Mystics* (London, Burns Oates & Washbourne LTD) mit Recht ihren zu weit gespannten Begriff der Mystik, der sich ja auch in der besprochenen Arbeit geltend macht. Das hindert nicht, Minkners Arbeit als eine bedeutende Leistung zu werten, die nicht bloß einen guten Einblick in die geistige Entwicklung des bedeutendsten englischen Mystikers des 18. Jahrhunderts und damit in die damalige englische Mystik überhaupt bietet, sondern auch die Eigenart der Mystik Laws innerhalb der christlichen Mystik zu bestimmen sucht. A. Pummerer S. J.

Mythos und Sage bei den Griechen. Von L. Radermacher. 80 (360 S.) Baden bei Wien 1938, R. M. Rohrer. M. 9,50; geb. 12.—

Da reine Spontanbildungen der menschlichen Geistesentwicklung etwas ganz Seltenes sind, vielmehr stets irgend welche Kontinuität des geistigen Stroms vermutet werden darf, wird man mit Interesse die Geschichte des Streites um den griechischen Mythos (ausgehend von der Auseinandersetzung Kreuzer-Voß) und die vom heutigen erweiterten Blickfeld aus versuchte eigene Begriffsabgrenzung Radermachers lesen. Wir lesen sie in dem Kapitel IV: Mythos, Sage, Märchen. Die Zuordnung gerade dieser Begriffe lehnt sich an ein unlängst erschienenen Buch von E. Bethe an. Empirisch gesehen, liegen diese drei Schöpfungen bei den Griechen fast nie in Reinform vor. Darum bietet die Beschäftigung mit allem, was die Griechen hier hervorgebracht haben, so reizvolle Aufgaben der begriffsgeschichtlichen Analyse, die wiederum, wie Radermacher besonders an den Beispielen der Jason- und Theseuserzählung zeigt, sofort zu Aufgaben der literarhistorischen Untersuchung werden. Aber es ist doch wünschenswert, mit möglichst

reinlich abgegrenzten Begriffen an die Sonderung der Elemente solcher Erzählungsstoffe heranzutreten. Bemerkenswert ist, daß für Radermacher die Sage notwendig an Geschichte anknüpft, während ihm als Mythos nur die Erzählung gilt, „in der Gegenständliches oder Gedachtes, das an die Problematik unseres Daseins rührt, in Form eines leicht faßbaren, menschen-nahen Geschehens begriffen und dargestellt erscheint“ (67; vgl. besonders auch die Ausführungen S. 64, die das Bildhafte des Mythos noch mehr betonen). Demnach wäre doch der alte Kreuzer wesentlich im Recht, wenn er zum Unterschied von Voß eine bewußte Gedanken-tiefe als Wesen des Mythos bestimmte, und es würde wohl auch letztlich allem Mythos ein didaktisches Ziel eigen sein — die „Problematik des Seins“ setzt doch niemand bloß um der eigenen Erbauung willen in bildhafte Gestaltungen um. Mir scheint diese Begriffsbestimmung des Mythos, so wertvoll die damit herausgestellte Beobachtung auch ist, doch in etwa eine künstliche, jedenfalls subjektiv vollzogene Verengung zu bedeuten, was sich auch daran zeigt, daß Radermacher andere Schöpfungen (nicht nur die „Aretalogie“, sondern so vieles „Novellistische“, das aus niederen Sphären auf die Götter übertragen wurde, S. 75) etwas gezwungen vom „echten“ Mythos zu unterscheiden sich genötigt sieht. Wer sich versucht fühlt, Mythos und Mythologom auf das Gebiet der christlichen Glaubenserkenntnis zu übertragen, mag von Radermacher lernen, daß eben das Bild beim Mythos das Entscheidende ist, während es bei allem, was es mit der „fides theologica“ zu tun hat, auf die Sache ankommt. Bei allen Meinungsverschiedenheiten, die es unter Philologen noch über das Wesen des Mythos gibt, wird doch der Gegensatz zu geschichtlicher Wahrheit als dessen Eigentümlichkeit von allen hervorgehoben. K. Prümm S. J.

LITERATUR

Pave und Pero. Roman. Von Paula v. Preradovic. 80 (451 S.) Salzburg-Leipzig 1940, Otto Müller. Geb. 6. 50

Die Kraft und Farbe ihrer Lyrik, in der das leuchtend Malerische, Volle und Reiche ihrer dalmatinischen Heimat lebt, trägt auch dies Prosawerk der Dichterin. Malerisch im eigentlichen Sinn mag dann überhaupt die rechte Kennzeichnung des Buches sein, denn es hat mehr die Offenheit einer Erzählung als die Geschlossenheit eines Romans. In einer beglückenden Art sind die Menschen in die Landschaft hineingefügt: die beiden Liebenden Paula und Peter, ihre Kinder — selten ist Kinderleben mit den Eltern so geschildert worden —, die vielen Menschen, die ihnen gut sind. Schön und gütig ist das Buch, und man muß es doch auch traurig nennen. Unaufhaltsam, aber überzeugend und von Innen her erfüllt sich das Schicksal Paves, einer Liebenden, die zu zart ist oder einer Liebenden, die zuviel liebt, dem geliebten Mann das Leid ersparen möchte, es ihm nicht zutraut und gerade darin doch zu wenig liebt, zu wenig vertraut, einsam bleibt und Mann und Kindern das größte Leid antut. Paves Schwäche wird das Schicksal ihrer Familie, weil sie von Jugend an nie in der Kraft eines echt in Gott gegründeten religiösen Lebens stand. Paula v. Preradovic hat uns ein sprachlich sehr schönes und menschlich reiches Buch geschenkt.

H. Kreutz S. J.