

3. Ein weiterer Gewinn der Ausrichtung nach dem Osten besteht darin, daß wir unsern Blick weiten. Wir erheben uns über uns selbst, gehen heraus aus jener Enge, die nur zu leicht geneigt ist, die Formen und Anschauungen unseres westlichen Denkens als einzig mögliche Verwirklichung des Christentums zu betrachten. Geistesart und Frömmigkeitsübung in Ost und West sind verschieden, weil die Menschen verschieden sind und weil der unendliche Reichtum der göttlichen Offenbarung sich in endlichen Formen nicht erschöpfen kann.

Der Ostchrist liebt das Einsame, Beschauliche, Göttliche, Geheimnisvolle, Endzeitliche, Mystisch-Verbundene; der Westchrist das Gesellschaftliche, Anschauliche, Menschliche, Begrifflich-Klare, Diesseitige, Organisierte. Es handelt sich hier um eine Vorliebe, die aber das Gegenteil nicht aus-, sondern vielmehr einschließt. Ist nicht Christus Gott und Mensch? Der Ostchrist nun malt vom Christuskind mit seiner Mutter eine Ikone, ein wahres Heiligenbild, erhaben und unnahbar; es mutet an wie ein Abglanz der überirdischen, göttlichen Welt; dargestellt wird das göttliche Kind. Der westliche Künstler — des Mittelalters und auch der Neuzeit — malt das Kind mit der Mutter ganz anders: er malt sehr oft ein wahres Menschenkind, ein Kind in greifbarer, natürlicher, nackter Menschlichkeit.

Die Fülle des Christentums ist aber nicht östlich und nicht westlich, sondern beides. Fülle ist die Einheit in der Vielgestaltigkeit wie der Liebe und gemeinsamen Leitung, so der Lehre und Liturgie. Osten und Westen ergänzen einander. Das griechisch-byzantinisch-slawische Christentum ist anderer Prägung als das lateinisch-germanische; nicht Absonderung führt zur Vervollkommenung, sondern nur gegenseitiges Schenken und Empfangen. Die konkreten, nationalen, örtlich und zeitlich verschiedenen Formen des Christentums sind in sich selbst nicht notwendig; doch haben sie im Plan der Vorsehung Gottes ihre Bestimmung. Die Frohbotschaft ist aus dem griechischen Osten durch die heiligen Väter nach dem Westen gekommen; aber der Hort der Einheit findet sich seit den Tagen der Urkirche im Westen. Diese Tatsachen haben ihre einmalige Bedeutung. In

theus? Er legt den Maßstab seines Lehrers Friedrich Heiler an: Norm soll sein die Gedankenwelt des Frühchristentums, genauer genommen des Frühchristentums, wie es sich in der durch Chomiakow bestimmten neuen russischen Theologie eines Von Arseniew, Bulgakow, Florenskij, Berdjajew spiegelt (vgl. S. 65 f.). Heiler muß zugeben, daß sich bei diesen Theologen eine „gewisse Annäherung“ an reformatorische Gedanken bemerkbar macht, „die sich freilich einer tieferen Betrachtung lediglich als eine Rückkehr zur Gedankenwelt des Frühchristentums“ erweise. Nun ist es aber eine Tatsache und nicht bloßer Anschein, daß die grundlegende Lehre dieser modernen russischen Theologen über Lehramt und Hierarchie in der Kirche (Georgi S. 65 f.) mit der Auffassung des Protestantismus übereinstimmt: eine unfehlbare Lehrautorität der Hierarchie wird als „äußere“ Autorität abgelehnt. Und es ist eine andere Tatsache, daß Chomiakows Standpunkt auch heute noch in der Orthodoxie vielerseits abgelehnt wird. Vom katholischen Standpunkt aus ist natürlich Georgis Fragestellung in sich verfehlt, da es in der Orthodoxie kein Glaubensgut aus urkirchlicher Überlieferung im Gegensatz zum Katholizismus geben kann.

diesem Sinne ist die Kirche griechisch-römisch und, richtig verstanden, auch lateinisch, allerdings lateinisch oder griechisch nicht dadurch, daß von der Gesamtkirche rein äußerliche Formen dieser Kulturkreise angenommen werden, sondern dadurch, daß die Gesamtkirche stets demgegenüber aufgeschlossen bleibt, was griechischer und lateinischer Geist im Christentum für die Kirche erarbeitet haben. Denn es gibt nur eine Heilsgeschichte, nur eine Geschichte des Christentums.

Aber auch die Synthese von griechischem Osten und lateinischem Westen macht noch nicht die ganze Fülle des verwirklichten Christentums aus. Noch muß das ferne Ostasien mit seiner jahrtausendealten Kultur, noch der sich stets mehr erhellende dunkle Erdteil seinen Beitrag liefern an „Geist und Gestalt“ zum Christentum der Zukunft. Die Erkenntnis, daß die Kirche Christi die ganze Weite der Welt umspannen muß, ist Gewinn der Beschäftigung mit dem christlichen Osten.

Bernhard Schultze S. J.

ERDE UND GEIST

(1) Als einen „Zustand“, in dem wir „Gott gegenüber ‚nein‘ sagen“ (17), als „Jubel des sich von Gottes Gefangenschaft befreienden Menschen“ (19) und doch als Erfahrung des „Göttlichen, das sich erst in der Situation der Gottentfremdung ... offenbart“ (49), — so sieht der Bulgare Janko Janeff die „Dämonie des Jahrhunderts“¹. Als „einzigartige Eingeeignetheit zwischen Glaubenwollen und Nicht-Glaubenkönnen“ zeichnet Martin Hieronimi² dieselbe Lage (Junger Deutscher vor Gott 75). — Janeff bekennt sich darum zu Nietzsche als der Erfüllung dessen, was in Luther stecken geblieben sei (103 ff.): zur „entheiligten Kainschaft, der Mystik des Protestes und des Untergangs als Möglichkeit des Hinübergehens und der Verwandlung des Gesichts des alten Gottes, durch die alle bisherigen Melodien und Schreie des Empörens, die Reformation und die Romantik des gestaltsuchenden Geistes zu ihrem gleichnishaften Abschluß gelangen“ (175). Im selben unbedingten Ja zu Nietzsche preist Hieronimi die „Frevler“: „Prometheus, Adam und der ‚Frevler‘ von Sais — sie alle sind uns näher als der vermeintliche Gott, der sie verdammt. ... Diese ‚Frevler‘ sind die großen Ahnen alles dessen, was heute an Lebenswerten vorhanden ist. Sie sind der verkörperte ‚tiefere Sinn‘ des Menschen, in ihnen erschöpft sich seine Bestimmung, die nur als tragisch verstanden werden kann und die mit allen Erscheinungsformen ihrer Tragik fröhlich und traurig zugleich bejaht werden muß“ (Zwischen Ende und Beginn 17).

Das aber, wogegen dieses radikale Nein gesagt wird, ist nicht mehr eine einzelne christliche Wahrheit, auch nicht Kirche als solche, auch nicht Christus als solcher, sondern Gott selbst, wie er für die „Frevler“ als Gott des Christentums erscheint. Janeff spricht von der „Kluft zwischen Gott und Mensch“ (73), die die „Verdamnis“ ist, „unter der nicht nur die Welt, sondern

¹ Janko Janeff, *Dämonie des Jahrhunderts*. (360 S.) Leipzig 1939, Helingsche Verlagsanstalt. M 9.—

² Martin Hieronimi, *Junger Deutscher vor Gott* (Frankfurt a. M. 1937) (vgl. diese Zeitschrift Sept. 1937, S. 389). Ders., *Zwischen Ende und Beginn* (ebd. 1940).

auch Gott selbst steht“ (77): „in allen Zeiten ruft Hiob, aber Gott hört ihn nicht. Die abendländische Geschichte ist ein Nachhall dieses Rufes, ein Versuch, die gähnende Kluft zu schließen. Doch wird der Mensch ewig allein bleiben, und Gott wird ebenso ewig allein bleiben“ (78). Hieronimi sieht, in derselben Richtung, den „religiösen Menschen“ als den Feind: „der sein ganzes Tun und Lassen von seinem Glauben her bestimmt werden läßt, und jegliche Forderung der natürlichen Ordnung mit souveräner Überlegenheit als ‚untergeordnete‘ behandelt“ (Zwischen Ende und Beginn 9).

Das aber soll keinen Atheismus im Sinn der früheren Jahrhunderte bedeuten. „Die Stimme des Nichtreligiösen“, wie Hieronimi sagt, ist „schon Vergangenheit“ (Junger Deutscher vor Gott 105), und es geht vielmehr, wie Janeff sich ausdrückt, um das „Heraufkommen des neuen, unbekannten Gottes“ (11). — Es ist einmal, in der Sprache Janeffs, der Gott der „Landschaft des Absoluten“: „die unerfaßliche Ganzheit von Mensch und Natur, von Herz und Kosmos, von Planet und Schicksal“ (28). „Alles Irdische taucht im Unendlichen unter, und alles Unendliche steigt in den Bereich des Irdischen herab“ (29), zur „Vergöttlichung des Seins und ... Verleiblichung des Göttlichen“ (145), aber nicht zu einer gegensatzlosen „Identität“, sondern als „Ganzheitserlebnis“ (147). — Aber diese „Ganzheit“ liegt entscheidend, gemäß Janeff, in der „Existenz“ (22 111 155 222), und diese „Existenz“ ist, gemäß Hieronimi, die „Erde“, das „Ja zur Erde“ als „Ja zu Gott“ (Junger Deutscher 118), in „elementarer Heiligung des Irdischen und des natürlichen Menschseins“ (ebd. 15). — Es ist „Existenz“ und „Erde“ in der Bindung einer „Ordnung“, wie gerade Hieronimi betont (Junger Deutscher 77): das „Erzittern vor Gott ... in (der) innern Bindung an das völkische Schicksal“ (ebd. 111). Aber stärker noch ist es, wie Janeff will, „Wille des tragischen Lebens“: „erdenlos und himmellos“ (53), „bereit ... unterzugehen und an seinem Ja zu zerschellen“ (45). Und auch Hieronimi, bei aller Forderung der „Gebundenheit“, zur „Formung ganzer Menschen“ in „festen Normen“ (Junger Deutscher 25 35 100), will doch den „Mut, ganz und gar aller Hilfe entblößter Mensch zu sein“ (ebd. 27). — Es ist zuletzt wie zuerst die „Philosophie des Gebirges“ Nietzsches, mit der guten Formel Janeffs: „Offenbarung und ... Gleichnis einer neuen kultischen Philosophie des Hochmuts“ (35).

(2) Aber es ist nicht ohne Grund, daß für Janeff wie Hieronimi Luther der Hintergrund ist. — Janeff sieht das Katholische, echt mit Luther, nur in der Verzerrung: den Papst als „in Wahrheit gottlos“ (327), ja als „Tier-Mensch“ und „Mensch-Tier“ (187). Hieronimi anerkennt als einzig konsequente christliche Form nur den „radikalen Calvinismus“ Karl Barths, demgegenüber das Katholische „eine fortschreitende Entwertung des ‚religiösen Menschen‘“ sei (Zwischen Ende und Beginn 11). Anderseits aber ist Luther für Janeff der Durchbruch dessen, was in Nietzsche sich erfüllt: die „Verkündigung des Rechtes des Lebendigen“ (103) als „Befreiung der verschütteten göttlichen Lebenskraft“ (41). — Das Christliche Luthers ist einerseits das Christentum, gegen das der Protest Janeffs und Hieronimis eigentlichst ergeht. Denn die Reformation ist es, die die grundsätzliche Kluft setzt zwischen dem

heiligen Gott und einer unheiligen Welt: so in Gott zu leben, als ob es keine Welt gäbe, und so in der Welt zu leben, als ob es keinen Gott gäbe (wie Luther und Calvin gemeinsam formulieren). Aber das menschlich Vulkanische Luthers ist es umgekehrt, dessen Pathos in eben diesem Protest Janeffs und Hieronimis gegen das Christliche Luthers eigentlich lebt: wie auch die Sprache Nietzsches aus der Sprache Luthers geboren ist. „Seit Luther gibt es keine dämonische Sprachgewalt mehr, die um Gottes wahrhafte Gestaltung ringt“, betont Janeff (17).

Aber eben dieser Ursprung enthüllt auch das eigentlich Gemeinte. Die Leidenschaft Luthers stritt gewiß noch um Christliches. Aber darunter war es vielmehr das Thema, das von ihm her nun die Jahrhunderte beherrschte: Erde oder Geist. Es ist nicht eine rein philosophische Entgegensetzung: Bindung alles Geistigen in den Dienst der Erde oder Freiheit des Geistes; Geist als höchste Form der Erde oder Erde als reines Gleichnis des Geistes; Realismus oder Spiritualismus als Grundeinstellungen. Sondern gerade die Aufrufe Janeffs und Hieronimis machen deutlich, wie es hier um grundlegend Religiöses geht: Erde oder Geist als sakrales Symbol Gottes. Eben dieses Religiöse aber legt sich Grund in Luther. So absolut ist ihm eine unverklärte, nackte Erde, daß er um ihrerwillen einen „sichtbaren Himmel“, wie es Kirche, Kult und Liturgie sein wollen, austilgt. So absolut ist ihm aber auch der reine Geist, daß er um seinerwillen alle Sichtbarkeit Gottes in einem Außen verwirft, um Gott allein im Innern des Menschengestes zu sehen. Das „rein geistige Christentum“ des „Gewissens“ und das Christentum einer „rein weltlichen Welt“, reiner Geist und reine Erde, — in diesem Widerspruch steht der eigentliche Luther. Es ist gewiß noch bei Luther das alte Geheimnis der Menschwerdung: daß sie einerseits uns Gottes teilhaft macht zum Leben Seines „Geistes“, anderseits aber indem Gott Selbst unseres eigenen Lebens teilhaft wird und also teilhaft der „Erde“. Aber da Luther Geist und Erde in den letzten Widerspruch zueinander stellt, fällt das Geheimnis Gottes selbst auseinander in diesen Widerspruch. Das heißt an Stelle Gottes treten eigentlich diese zwei: Geist oder Erde in ihrem unaufhörlichen Kampf miteinander. Von der Aufklärung hinein in den deutschen Idealismus geht die Alleinigkeit des Geistes. In der Romantik stellt sich gegen sie die alleinige Ursprünglichkeit von Leben und Natur und Volk und Erde. Und das 20. Jahrhundert führt den Gegensatz ins Äußerste.

Noch weht vereinzelt ein letzter Traum vom „reinen Geist“ in die Gegenwart: wie in der „Weltanschauung“ Gustav Wynekens³, des einstigen radikalen Anwalts einer freigeistigen Jugenderziehung. Da spricht der reine Idealismus vom „Traumcharakter“ des „Daseins“ (53), und daß es nur „Erwachen ... im Traum“ geben könne, nicht Erwachen „vom“ Traum (59). Und „Selbstbejahung des Geistes“ ist darum die Wirklichkeit hinter allen Symbolen (81 ff.): die „Kirche der Geistigen“ (151). Aber hinter diesem Idealismus bricht doch ein anderer Sinn hervor: der alte, gnostische, daß die Welt ein Engelssturz, ja ein Gottessturz sei: die „erstarrte, zersprungene, in Krämpfen sich neu ballende

³ Gustav Wyneken, Weltanschauung. (399 S.) München 1940, Ernst Reinhardt. M 7.80.

Wolke einst göttlicher Wesenheit“ (113). Der „reine Geist“ erkennt sich als Ersatz für Gott, aber eben darum als Sturz hinab, wenngleich mit dem Traum einer „Rückverwandlung der Welt in ihre ursprüngliche und eigentliche Substanz“ (380).

Aber dieses verspätete Manifest des „reinen Geistes“ verweht nicht nur vor den heutigen leidenschaftlichen Manifesten der „reinen Erde“, sondern hinter diesen hin und her bewegten Vorhängen ist die Philosophie der Neuzeit zu ihrer letzten Konsequenz geschritten. Diese ausgesprochene Konsequenz ist die nun vollendete große Ontologie Nikolai Hartmanns. Er ist an und für sich der letzte große Erbe des Neukantianismus, aber durch ihn hindurch derjenige, der das Erbe Hegels in die Gegenwart hinein verlebendigt, und auch noch durch Hegel hindurch derjenige, in dem die „reine Philosophie“, wie sie in Descartes und Kant aufsprang, zu ihrem letzten Schluß kommt: Gott restlos als Frage auszuschalten, um an Stelle Gottes zu setzen das Zueinander von Geist und Erde. Weit umfassender und gründlicher, als es je Husserl, Scheler und Heidegger taten, greift Hartmann hierfür auf die klassische Tradition zurück und mit besonderem Ausmaß auf die aristotelisch-scholastische: bis zum Anschein, daß in ihm die Synthese zwischen Antike, Scholastik und Neuzeit sich verwirklichte, von der die Jahrzehnte nach dem Weltkrieg träumten. Aber dieser Rückgriff gilt in unheimlich kalter Rücksichtslosigkeit zuletzt der Auswurzelung aller großen Tradition, Antike wie Mittelalter wie klassische Neuzeit (von Descartes zu Hegel): weil in ihnen allen noch die Frage nach Gott irgendwie das Letzte ist. Gott aber, so will Hartmann, ist nicht einmal ein „Mythos“ für das eigentlich Letzte. Das Letzte ist allein, mythenlos, die letztlich unerklärliche, ja überhaupt nicht weiter zu erklärende Schwebelage zwischen Erde und Geist.

Das baut sich langsam auf: in den folgenden Stufen des Gedankens⁴. — Das erste ist die allgemeine Beziehung zwischen Erde und Geist. Nicht das reine Bewußtsein ist eins und alles, sondern umgekehrt ist die „Erkenntnisssphäre“ als „Teilsphäre“ in die „Sphäre des Realen“ einbezogen (Der Aufbau 172). Nicht das Sein des reinen Geistes ist das eigentliche Sein, sondern umgekehrt ist der Geist nur ein „Überbau“ über dem „Niedern“, das das eigentlich „Stärkere, Unabhängige und Fundamentale“ ist (Der Aufbau 523 536). — Nicht ist darum — zweitens — ein Unendliches als Sinn über dem Endlichen, sondern „es gibt durchaus nichts, was ein Endliches über sich hinaus treiben könnte, und es gibt keinen Grund, warum das Unendliche vollkommener sein sollte als das Endliche“ (ebd. 403). Nicht steht darum ein Ewiges über dem Vergänglichen sondern umgekehrt gilt das „Gesetz der Unerschütterlichkeit des Flüchtigen und Ephemereren, der Erhaltung des Unaufhaltbaren, der Unverrückbarkeit des unablässig Abrückenden“ und „der Überzeitlichkeit des Zeitlichen als solchen“ (Möglichkeit 133), und „alle ... Fülle haftet dem Realen an ... Sie haftet am Zeitlichen, Vergänglichen, Ephemereren“ (Grundlegung

317). — Und darum gebietet — drittens — nicht eine Entschiedenheit des Geistes über das Reale, sondern umgekehrt steht der Geist unter der „Entschiedenheit des Realen“ als der „Bestimmtheit und Eindeutigkeit des einen unaufhaltsamen Weltgeschehens“ (Möglichkeit 151). Das Schicksal des Geistes ist das „Gewicht der Realität, dessen Unerbittlichkeit in den verschiedenen Formen des Betroffenseins erfahren wird“ (Grundlegung 182), und unter dieser „Härte des Realen“ (ebd. 181) ist allein die „Welt des Realen“ die wahre Welt des Geistes: als „Sphäre des ontischen Radikalismus“ (Möglichkeit 151). Es ist radikale „Diesseitsstellung“ gegen alle „weltanschaulichen Theorien“ (Grundlegung 84): in der die „Arbeit“ gegen alle „Sorge“ tritt (ebd. 216), und alle „ansuggerierte, selbstgemachte Pein“ einer „Todesangst“ untergeht in die „Gleichgültigkeit“ des Todes für „den, der sich selbst in unverfälscht ontischer Einstellung als geringfügiges Individuum unter Individuen sieht, als Tropfen im Gesamtstrom des Weltgeschehens“ (ebd. 197).

In dieser radikalen Bindung des Geistes in die Erde will Hartmann Gott ausgelöscht wissen in eben diese Erde. Nicht gibt es Gott als das eigentliche „notwendige“ und darum alles „entscheidende“ Sein, sondern die „Realität“ in sich selbst ist Wirklichkeit als Notwendigkeit (Möglichkeit 138) und darum in sich selbst der „Radikalismus absoluter Entschiedenheit“ (ebd. 131), während ein möglicher Gott nur als „das absolut zufällige Wesen“ erscheinen könnte (ebd. 92). So vollendet Hartmann alle Botschaft der „reinen Erde“: zur bisher radikalsten Philosophie einer absolut in sich geschlossenen Welt.

(3) Aug in Aug zu diesem schwebenden Zueinander zwischen Geist und Erde steht aber das Zueinander, in dem das Vierte Laterankonzil Gott und Geschöpf sieht: das Zueinander der „Analogie des Seins“. An seinem geschichtlichen Ort steht die Lehre des Konzils gegen einen „reinen Geist“: gegen den Spiritualismus und Pneumatizismus des Abtes Joachim von Fiori. Eben darum aber wird diese Lehre in der heutigen Gegenwart zur Grundlage einer echten Bindung zwischen Geist und Erde: sowohl gegen einen „reinen Geist“ wie gegen eine „reine Erde“⁵.

Das Sein selber in sich ist „analog“ zwischen Gott und Geschöpf: einerseits zur „je immer größeren Unähnlichkeit“ zwischen ihnen, andererseits aber zu „einem je eigenen Modus“ der „Vollkommenheit“ in Gott und Geschöpf. Und da der Geist als höchste Seinsform erscheint, so erscheint auch und gerade in ihm diese selbe „Analogie“ in höchster Form: einerseits zur Abhebung des Eigentlichsten, was Gott ist, auch und gerade gegenüber dem Geist; andererseits aber zur wahren positiven Eigengeschlossenheit des geschöpflichen Geistes. Gott ist nicht einfach „gotthafter Geist“. Und der geschöpfliche Geist ist nicht Unmittelbarkeit Gottes oder Unmittelbarkeit zu Gott, sondern gehört als Glied in das Ganze der geschöpflichen Welt und so mit Betonung zur Erde hin.

Von dieser „Analogie“ her formt sich das echt katholische „Geist und Erde“. Es liegt in zwei Grund-

⁴ Zur Grundlegung der Ontologie (Berlin 1935) — Möglichkeit und Wirklichkeit (Berlin 1938) — Der Aufbau der realen Welt (Berlin 1940) (vgl. diese Zeitschrift Okt. 1938, S. 58).

⁵ Vgl. unsere Abhandlung über die „Reichweite der Analogie usw.“ in der „Scholastik“ (15 [1940] 339 ff., 508 ff.).

gedanken Thomas von Aquins: in denen die berühmte Formel des Vierten Laterankonzils nur ihre folgerichtige Ausdeutung hat. — Das Konzil betont die „je immer größere Unähnlichkeit“ in aller „noch so großen Ähnlichkeit“ zwischen Gott und Geschöpf, also in allen Inhalten ausnahmslos. Aber diese „Unähnlichkeit“ hat einen positiven Sinn. Sie sagt nicht eine kalte Ferne Gottes oder kalte Distanz zu Gott. Sie sagt auch nicht ein wertloses Nichts des Geschöpfes vor Gott. Sondern sie sagt den Unterschied der „je eigenen Weise“ der „Vollkommenheit“ in Gott und Geschöpf. Daraus entspringt die große Formel Thomas von Aquins: daß Gottes allschaffende und allwirkende und allbestimmende und allfügende Oberhoheit Sich gerade darin als Göttliche Oberhoheit zeigt, daß Er das Geschöpf gegen Sich Selbst möglichst selbstständig, zu eigenem Sein und eigenem Wirken und eigenem Bestimmen, bis dazu, als freies Geschöpf „gleichsam Ursache seiner selbst“ zu sein. — Damit aber — zweitens — wird das Geschöpf in das Ganze der geschöpflichen Welt hineingewiesen, in das „Universum“, so sehr, daß Thomas von Aquin zuletzt nicht Gott und Geschöpf, sondern Gott und „Universum“ einander gegenüberstellt und also Gott und Welt. — Darin also — gipfelt nun folgerichtig der Gedanke —, ist Gott der Herr eigentlichst allumfassender Allschöpfer der Welt, daß Er Welt gegen Sich selbst selbstständig und alle Geschöpfe in die geschlossene Ordnung dieser Welt (in den „ordo universi“) einverweist. — Gerade von dem Gott her, der restlos Sich gegen die Welt unterscheidet, kommt positiv geschlossene Welt. Es ist keine Welt als „materialisierter Geist“: weil sie als Welt des Ordnungs-Zueinander all ihrer Formen eigene „Vollkommenheit“ hat. Es ist auch keine Welt als „profane Welt“ gegenüber dem Sakralen: weil sie gerade als selbständige Welt vom allheiligen Gott gewollt ist. Es ist auch keine Welt als „kalte Welt“ herausgesetzt aus Gottes Nähe und Liebe: weil es das höchste Vertrauen der Liebe Gottes ist, die Welt in ihre eigenen Kräfte und ihre eigene Verantwortung zu stellen.

Diese also echte, heilige und wahrhaft geliebte Welt wird mit besonderem Nachdruck zur „Erde“ gerade in der Menschwerdung Gottes: in der „Gott so sehr die Welt geliebt hat, daß Er Seinen eingeborenen Sohn gab...“ (Joh. 3, 16). Denn in der Menschwerdung wird Gott nicht nur Fleisch und Blut des Menschen, sondern in den Sakramenten der Kirche als Seines „Leibes“ wird die „Gnade“ Seines Göttlichen Lebens ausgeteilt in sichtbaren Zeichen der Erde, im Wasser der Taufe, im Salböl der Firmung, Priesterweihe und Letzten Ölung, und Brot und Wein des Opfers der Messe „sind“ „Mein Fleisch“ und „Mein Blut“. Die gesamte Schöpfung wird unerhört in das Leben Gottes einbezogen, aber das tiefere Geheimnis dieses Einbezuges ist, daß Gott „herabsteigt“ (descendit), d. h. „ganz Mensch“ wird (totus homo) und ganz Erde, um den Gesetzen und Kräften dieser Erde Sich ganz zu überantworten, als „Weizenkorn fallend in die Erde“ (Joh. 12, 24)⁶.

Damit aber wendet sich die Frage um. Das wahrhaft

Religiöse und wahrhaft Göttliche und wahrhaft Christliche ist so wenig „Entwertung der Welt“ und eine „Entheiligung der Erde“, daß umgekehrt alle Botschaft von „Wertung der Welt“ und „Heiligung der Erde“ nur ein schwacher Schatten der Wertung der Welt und Heiligung der Erde ist, die im wahrhaft Religiösen und wahrhaft Göttlichen und wahrhaft Christlichen enthalten ist.

Weltfeindliches Christentum und antichristliche Weltlichkeit, dieser vermeinte Gegensatz, sind vielmehr Brüder gleichen Bluts. Ein weltfeindliches Christentum wehrt sich gegen die Liebe Gottes, darin Er die „Welt liebt“ und darum diejenigen, die Er liebt, zu „Strahlen“ und „Wassern“ dieser Seiner Liebe will. Und eine antichristliche Weltlichkeit wehrt sich dagegen, die Welt von der Liebe Gottes her zu empfangen als „Strahlen“ und „Strömen“ Seiner Liebe. Es ist der eine Widerstand des Alten und Neuen Bundes bis zum Ende der Zeiten (Röm. 9—11): der Widerstand gegen die Liebe, die Gott ist. Dieser Widerstand macht dann auch zuletzt aus dem Gegensatz Gott—Welt den Gegensatz Geist—Erde. Gott wird entgöttlicht zum Geist, wie umgekehrt der Mensch sich übermenschlicht zum selben Geist. Dieser Geist dient nicht mehr als Glied in der Welt, sondern wird zum gotthaften Sinn der Welt: Welt ist Erde, die dem Geist gegenübersteht oder in ihn sich zu verwandeln hat. Aber eben dann wird auch die Erde zum feindlichen Gegenpart des Geistes: ihn aus seiner angemessenen Höhe in die „fruchtbare Tiefe“ hinunterzuholen. Der Widerstand gegen die Liebe, die Gott ist, mündet also in das immer neue Spiel zwischen Spiritualismus und Materialismus oder Biologismus, zwischen „Botschaft vom Geist“ und „Botschaft von der Erde“.

So fällt Licht auf den christlichen Gebrauch des Wortes Welt. Die Schriften des heiligen Johannes, denen dieser Gebrauch hauptsächlich entstammt, sprechen ebenso von der „Welt“, die „Gott geliebt hat“, wie von der „Welt“, die „euch haßt“, und die „ihr fliehen müßt“. Die „Welt“, mit der die Jünger in Kampf geraten, ist aber nur kurzer Ausdruck für das, was dieselben Schriften die „Juden“ nennen. Es ist nicht die Welt schlechthin, es ist auch nicht das Volk des Alten Testaments als solches, sondern es ist der Alte Bund im Widerstand gegen den Herrn. Es ist der Alte Bund, soweit er gegen die Menschwerdung Gottes sich auflehnt, wie sie konkret in Christo erscheint. Die „Welt“ der „Juden“ will nicht den Gott, der so ganz und ununterschieden und machtlos in Seine Welt und Menschheit und Erde hinein Mensch und Fleisch wird, daß Er als Kind erscheint und gewöhnlicher Mensch und Weizenkorn, das in die Erde fällt, und Brot und Wein zu Speise und Trank (wie gerade das Evangelium des heiligen Johannes um diese Geheimnisse kreist). Es ist „Welt“, die sich zunächst in einem Eifer um die Unantastbarkeit Gottes wehrt: die gleichsam Gott gegen Gott schützen will. Aber da eben dies höchste Anmaßung ist, ja wahrhaft satanisches Richten und Urteilen über Gott, so demaskiert der Evangelist mit Recht diesen „Eifer für Gott“ in die Realität von „Hochmut und Begierlichkeit“. Die „Welt“ des scheinbaren „Eifers für Gott“ ist Welt, die sich gegen Gott wehrt. Sie eifert für die Entrücktheit Gottes, weil sie sich rein geschlossen für sich selbst will. So öffnet sich das Geheimnis der „geliebten Welt“ in dem Ausmaß, als

⁶ Vgl. als Durchführung dieser „Theologie der Welt“ vom Verfasser „Deus semper maior“ (Freiburg 1939/40) III 239—428 und „Crucis mysterium“ (Paderborn 1940) 52—84.

anerkannt ist das Geheimnis der „Welt Gottes“. — Das Grundlegende ist, daß Welt und Mensch und Erde sich restlos leben als das, was sie sind: „in Ihm leben wir und regen wir uns und sind wir“, ja „Seines Geschlechts sind wir“ (Apg. 17, 28) und (im vollen Geheimnis der Menschwerdung) „Seines Fleisches und Blutes“ (Hebr. 2, 14). Das Vollendende dann ist, daß Welt und Mensch und Erde zu sich selbst lebendig und schaffend und liebend ja sagen, wie Gott in Schöpfung und Erlösung „so sehr“ ja gesagt hat und sagt zur „Welt“. — Es ist ein wahres „Sterben ins Leben“. Zu sterben hat die

erbsündige Welt, die sich zu Gott macht (als absoluten Geist oder als absolute Erde). Dieses Sterben aber ist bereits das Leben der „geliebten Welt“ als der Welt echten Geistes und echter Erde, wie Gott ward „ein Mensch wie andere Menschen sonst“ und also mit Seinem Leben selber ja sagt zu echt geschöpflicher Geistigkeit und echt geschöpflichem Erdentum. Die Weltlichkeit des Widerstandes gegen die Liebe Gottes ist die Welt, die im Kreuz dieser Liebe Gottes zu sterben hat. Aber dasselbe Kreuz der Liebe Gottes ist die Auferstehung der „geliebten Welt“. Erich Przywara S. J.

BESPRECHUNGEN

MARIOLOGIE

1. *Mariengeheimnisse*. Von Julius Tyciak. 80 (124 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. M 2.30
2. *Über dich freut sich der Erdkreis* Marienhymnen der Byzantinischen Kirche. Von Kilian Kirchhoff. 80 (190 S.) Münster i. W. 1940, Regensburg. Kart. M 4.—
3. *Maria im Gottesgeheimnis der Schöpfung*. Ein Beitrag zum metaphysischen Wesen des Christentums. Von Dr. Rudolf Graber. 80 (122 S.) Regensburg 1940, Pustet. Kart. M 2.—
4. *Lukas*. Das Evangelium des heiligen Lukas in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. Von Josef Dillersberger. Band I: Maria; Band II: Heiliger Anfang; Band III: Das Gnadenjahr des Herrn in Galiläa. 80 (Jeder Band etwa 200 S.) Salzburg 1939/40, Otto Müller. Geb. M 3.40

1. Welche Bereicherung die Beschäftigung mit der östlichen Liturgie auch uns zu geben hat, beweisen die Bücher Tyciaks. Diesesmal geht's um ein — wie der Abendländer oft meint — weniger zentrales Thema: Maria.

Und doch zeigen gerade die Ausführungen Tyciaks, die sich eng an die östlichen Väter anlehnen, wie wesentlich Marienverehrung ist für den, der die Menschwerdung Gottes zu Ende denkt. Tyciak hat auch abgewogene Worte über die Spannung, die zwischen dem Ewig-Zeitlosen und dem Geschichtlichen des Christentums besteht, wie beides ineinander zu schauen ist. Der Abendländer bevorzugt das Geschichtliche, der östliche Mensch das Übergeschichtlich-Zeitlose. Man denke etwa an die Marienbilder der Kölner Schule oder die Stuppacher Maria und andererseits an die Marien-Ikonen des Ostens auf ihrem überzeitlichen Goldgrund, welche das Geschichtlich-Sinnliche fast aufgesogen sein lassen.

2. Und dann noch das andere, was der Osten ist, die wir der Gefahr der Verbegrifflichung ausgesetzt sind, zu geben hat: die farbige Pracht und religiöse Glut des Bildes und des Symbols. Kirchhoff hat schon recht in der Einleitung zu der Übersetzung dieser herrlichen Marienkanons: „Die Sprache der Seele ist das Bild“, und dazu jenes Sehnen, nicht zu erkennen, sondern zu schauen, nicht zu wissen, sondern zu glauben.

3. Nicht unbeeinflusst von östlicher Theologie und doch wieder im Ganzen sehr selbständig und in der zusammenfassenden Schau original geben sich Grabers Darlegungen, die gegenüber einer allzu männlichen, rationalen abendländischen Frömmigkeitshaltung das weithin übersehene weibliche Grundelement (natürlich im metaphysischen Sinn als mehr positive Bereithaltung

und Geöffnetsein für die Gnade) ins Bewußtsein heben wollen.

In dieser Sicht geht Graber von Maria aus und läßt ihr Wesen in siebenfach gebrochenem Licht aufleuchten in den Symbolen Ecclesia, Sophia, Agape, Virgo, Anima, Neues Geschlecht, wobei freilich die Anlehnung an die „heilige“ Zahl sieben, die die Ganzheit des Irdischen darstellen soll, etwas gekünstelt erscheint. Das Ganze ist nicht eine streng wissenschaftliche Darlegung, aber doch gut unterbaut aus Vätern, Theologen und heutigen Denkern.

4. In die Reihe der marianischen Literatur gehört wohl auch diese Darlegung des marianischen Evangeliums des heiligen Lukas. Über Dillersberger wurde ja schon einiges gesagt in dieser Zeitschrift (138[1941]). Dillersberger lehnt es ab, sich auf eine bestimmte Exegese festlegen zu lassen. Sie sei weder „pneumatisch“ noch die „einzig richtige“ noch eine „tiefe und lebendige“. Insbesondere der erste Band in seiner äußerst eingehenden, vielleicht hie und da etwas eigenwilligen Art, nimmt gefangen und gibt zumal in der Gegenüberstellung der Zacharias- und Elisabeth-Perikopen und den Verkündigungsperikopen fraglos neue Einsichten. Mag man sich auch nicht ganz überzeugen lassen von allen Einzelheiten, z. B. davon, wie der Verfasser gerade hier die erste trinitarische Offenbarung sieht — das Ganze ist keine Spielerei, sondern wirklich ein Versuch, ehrfürchtig, wie geöffneter Seele das Evangelium auch in seinen sogenannten „Kleinigkeiten“ wirklich ernst zu nehmen. Für seine Sicht dankt Dillersberger vor allem auch Feckes, Le Fort und Oda Schneider, während die vor einigen Jahren von Donatus Haug vertretene Auffassung über Mariens Willen zur Jungfräulichkeit als eine allzu rein natürliche und der gesamtgläubigen Auffassung nicht entsprechende abgelehnt wird.

Th. Hoffmann S. J.

BILDENDE KUNST

Die Kunst der Völker. Von Heinrich Lützelers gr. 80 (XVI u. 388 S. mit 379 Bildern im Text und 4 farbigen Tafeln.) Freiburg 1940, Herder. M 8.20, geb. M 9.80

Idee, Form, Künstlerindividualität, Volk, soziale oder religiöse Wirkkraft sind die Gesichtspunkte, unter denen Kunst betrachtet werden kann. Lützelers hat in diesem Buch die Kunst als Ausdruck völkischer Bedingtheiten zu fassen versucht, und das ist ihm bestens gelungen. Bei der großen geistigen Spannweite, die ihm eigen ist, fallen überall Schlaglichter auch auf die andern Be-