

allem Geistigen“ vorschwebt. Wer aber an den ephemeren äußeren „Ereignissen“ hängenbleibt und von tendenziösen „Absichten“ sich leiten läßt, wer die Kraft als solche verherrlicht, gleichgültig, ob sie einer guten Sache dient oder einer schlechten, der bringt sich wie die, welche er unterweist, um den Gewinn, den die Befassung mit der Geschichte eintragen kann.

Dieser Gewinn erwächst nur dem, der an die Geschichte herantritt mit reinem Wahrheitsstreben und mit einem klaren Bewußtsein vom Rang und der Ordnung der Werte. Vor der Geschichte der Macht muß die Geschichte der Freiheit stehen. Soll aber die Freiheit nicht zur Willkür entarten, so muß sie ihrerseits den objektiven und absoluten Werten dienen, zunächst den religiösen und sittlichen. Die Würde des Menschen, die in der Religion gegründet ist und in der Vernunft⁵, ist nur gewahrt, wenn diese beiden Welten da stehen bleiben, wo sie zu stehen haben, nämlich über der Geschichte.

⁵ In der Front gegen den Rechtspositivismus, der nur die Macht der „vollendeten Tatsachen“ gelten läßt, steht auch die Aufklärung, mit ihrem Glauben an eine objektive, allgemeingültige Wahrheit und Gerechtigkeit. Eine anders klingende Bemerkung Anton Mayers (S. 17) ist wohl nur ein Versehen.

Zur deutschen Geistesgeschichte

Buchkritik von HUBERT BECHER S. J.

In dem Werk „Wege deutschen Geistes“¹ unternimmt Johanna Graefe den Versuch, die wichtigsten Stufen der deutschen Geistesgeschichte — Scholastik und Mystik des Mittelalters, Renaissance und Humanismus, Reformation, Barock, Aufklärung, Klassik, Romantik — darzustellen. Es kommt ihr darauf an, die innere Sinnmitte zu erarbeiten, die jeweils zu einer besonderen Prägung geführt hat und aus der die Einzelercheinungen der Zeit verständlich werden. Bei einer solchen Zielsetzung hängt alles vom eigenen Standpunkt ab; nicht nur die Wertung der einzelnen Epochen wird dadurch beeinflusst, es wird auch das Auge des Betrachters nur dann die Gegebenheiten ohne Verzerrung aufnehmen, wenn es offen für alle Wahrheit ist.

Graefe faßt die Reformation als die wahre Ich-Du-Begegnung des freien Einzelmenschen mit Gott und bejaht sie. Das bedeutet aber, daß sie den Menschen in seinem religiösen Kern wesentlich als in sich geschlossene freie Persönlichkeit und die Gemeinschaftsbeziehungen als zufällig, wenigstens als zweitrangig ansieht. Wir hingegen sehen den Menschen gleichwesentlich als Einzel- und Gemeinschaftswesen. Auch Gott gegenüber wird der ganze Mensch dieser Natur entsprechend zugleich für sich wie mit andern gebunden. Nach Luther ist Gott der Ganz-Andere. Diese der Ockhamschen Philosophie entstammende Überhöhung Gottes ist in Wirklichkeit eine Vermenschlichung. Denn wenn man den Seinsbegriff, insofern er auf die geschöpflichen Dinge angewendet wird, als in sich geschlossen auffaßt, erhebt man den Anspruch,

¹ Berlin 1946, F. A. Herbig, 270 S.

die Dinge in sich abschließend und für sich betrachten zu können. Dann wird auch das göttliche Sein trotz des Ganz-Anderen nach diesen irdischen Kategorien bestimmt. Nur eine gewisse Offenheit, die dem allgemeinen Seinsbegriff eine teilweise verschiedene Bedeutung zubilligt, die in dem vollkommen in sich selbst stehenden, absoluten Sein und dem innerlich abhängigen und bezogenen Sein wesenhaft anders verwirklicht wird, vermag für Gott und das Geschöpf gültige Aussagen zu machen. Ganz entsprechend liegt auch in der Auffassung des Menschen als eines zugleich für sich wie für die Gemeinschaft seienden Wesens diese Offenheit, die in dem einen Menschen trotz seiner Einheit und Ganzheit wesenhafte Beziehungen anerkennt. Ein anderes Beispiel für einen solchen Aufbau eines einheitlichen Wesens ist die Bestimmung des Menschen als eines aus Seele und Körper bestehenden Seins. Indem Graefe diesen Ansatz, der nicht nur von einem Katholiken anerkannt werden muß, verfehlt, kommt sie auch bei den übrigen Kapiteln zu einer Verzeichnung. Am meisten wird man ihr beipflichten, wenn sie Geistesgestaltungen zeichnet, die wesentlich auf dem Individualismus aufbauen, wie Renaissance, Aufklärung, Klassik. Dagegen vermag sie dem Mittelalter, dem Barock und der Romantik nicht ganz gerecht zu werden. Obwohl sie vieles, wenn auch zuweilen allzu wortreich, geistvoll darstellt und zusammenschaut, ergeben sich aus ihrem Standpunkt notwendig Irrtümer. Am wenigsten vermag sie mit dem Barock anzufangen, dessen zur Aufklärung führende rationalistische Komponente wohl erkannt, aber nicht genügend herausgearbeitet wird. Das Gemeinschaftsgefühl, das sowohl aus dem im Zeitalter der Glaubensspaltung mächtig aufsteigenden Erlebnis von Sünde und Irrtum wie aus der Triumphstimmung neugewonnener Glaubenskraft erwächst, gewinnt im Barock eine Höhe, die der Verfasserin unbegreiflich bleibt.

Aus ihrem Gottesbegriff muß Graefe natürlich folgern, daß Mystik Auflösung des menschlichen Ichs bedeutet. Wenn auch eine Deutung Eckharts diesem Urteil entspricht, so besteht doch die Möglichkeit, auch bei ihm das Wesen der mystischen Vereinigung im Sinne der Seinsanalogie zu deuten, was bei den übrigen Mystikern keine Frage ist. Bei der Scholastik ist die rechte Bestimmung des Gemeinschaftswesens Mensch unerläßlich, um ihren Sinn recht darzustellen. Vollends übersieht Graefe bei der Romantik, daß diese bei der Sprengung der klassischen Gestalt schließlich doch auf das absolute Objekt stößt, dadurch den Subjektivismus überwindet, bindet und eine organische Verbindung Gottes mit dem Einzelmenschen, der Menschheit und der ganzen Schöpfung folgert. Hierin liegt die Annäherung der Romantiker an die katholische Kirche begründet, der auch das Denken eines Novalis (nicht bloß in seinem Aufsatz „Christenheit oder Europa“) zustrebt.

Wir verzichten darauf zu zeigen, wie auch in der Beurteilung der Renaissance, der Aufklärung und der Klassik der Ausgangspunkt der Verfasserin ihre Stellungnahme im einzelnen bestimmt. So kommt es auch hier zu beträchtlichen Verzeichnungen im Sinne einer zu hohen Wertung, wenn man über viele Dinge auch verschiedener Meinung sein kann. Eine andere Folge

der allzusehr abgeschlossenen Begriffe der Verfasserin, wie wir sie bezüglich des Seinsbegriffs beispielsweise festgestellt haben, ist diese: Wenn es auch ein Recht der Schriftstellerin ist, die einzelnen Haltepunkte des Weges deutschen Geistes immer für sich zu betrachten, so müßte doch erkennbar sein, wie die einzelnen Wege tatsächlich einander ablösen. Man erwartet, die Möglichkeiten, vielleicht auch die Notwendigkeiten entwickelt zu sehen, die in ihrer Wirkung das Neue schaffen. Da in der Geschichte das Sein immer nur im Werden erfaßt wird, muß auch eine geistesgeschichtliche Studie immer davon Zeugnis geben. Das vorliegende Buch entbehrt nicht ganz dieser Bezugslinien, sieht sie aber nicht scharf genug. Eine Kette von Monaden ist noch keine Geschichte.

Gerade weil das Buch so eindringlich ist, wird in ihm anschaulich, wie sehr die Reformation tatsächlich ein entscheidendes Ereignis der deutschen Geistesgeschichte ist, das bis zum heutigen Tage nachwirkt und auch im Bereich der Kunstbetrachtung eine Verschiedenheit der Urteile schafft, deren innere Begründung wir oben angegeben zu haben glauben.

Umschau

TAKT ODER RHYTHMUS?

Ein junger Mensch spielt ein Musikstück. Er spielt es recht und schlecht, wie er es gelernt hat. Die Metronomschläge vermag der Kenner noch herauszuhören. Das Spiel ist „getaktet“, es fehlt ihm das Leben, jene eigenartig-schwingende Bewegung, die wir Rhythmus nennen. Der reife Künstler hingegen beseelt den Takt durch den Rhythmus. Die Verlebendigung geht so weit, daß der Takt nur mehr in schwachen Andeutungen durchschimmert oder das taktische Gefüge oft wie ausgelöscht erscheint. Die Lebendigkeit löst das stereotype Gleichmaß, die Regelmäßigkeit einer Abfolge, auf infolge eines unmittelbaren Gefühlsausdruckes, der gelegentlich auch einem Gefühlsausbruch gleichkommen mag.

Der Unterschied von Takt und Rhythmus wird leicht faßbar im Vergleich des Gregorianischen Chorals mit einem Kunstlied. Während im Choral der Sprachrhythmus grundlegend ist, das eigenartig fließende, Schwebende der Unmittelbarkeit des Ausdrucks, wird der Sprache im Kunstlied durch den Takt irgendwie Gewalt angetan; sie wird im Ablauf gehemmt und kann dadurch — vom unmittelbaren Erlebnis aus gesehen — unnatürlich werden.

Der Takt galt von jeher als Ausdruck des Geistes, hier gemeint als Verstand, als „ratio“, während dem Rhythmus das Leben, die

Lebensäußerungen zugehören. Alles Lebendige vollzieht sein Dasein in rhythmischen Bewegungen, in rhythmischen Schlägen und Schüben. Dem Takt entspricht die Verregelung, die der menschliche Geist, der Verstand, vornimmt, um zu ordnen, Übersicht zu gewinnen und dann bewußt und zielbestimmt zu handeln. Überall, wo wir Regelmäßigkeit vorfinden, vermuten wir mit Recht das Tun und Planen des Menschen. Denn mag der erste Eindruck bei Naturgebilden Regelmäßigkeit, Takt erkennen lassen, so täuschen sie beides nur vor; ein eingehendes Betrachten wird immer die kleinen und großen Schwankungen, die feinen Unterschiede herausheben können.

Pflanze und Tier sind allein vom Rhythmus bestimmt, dadurch ist ihnen eine Harmonie, eine Geschlossenheit gegeben, die der Mensch nicht kennt; denn in ihm widerstreiten einander Geist und Leben. Für den Menschen besteht immer die Gefahr, den feindseligen Widerstreit der beiden Prinzipien, die er in sich trägt — Geist und Trieb —, als einen absoluten zu erklären. Nun aber zeigt die philosophische Besinnung, daß der Gegensatz keineswegs solcher Art sein kann. Denn der Geist ist eine, und zwar die höhere Form des Lebens, die deshalb in Analogie zu den anderen Seinsstufen die Fähigkeit besitzen muß, sich mit der niedrigeren Form zu einer Einheit zu verbinden und sie an