

Zeugnis des guten Gewissens, Glück, das allen Sinnengenuß weit überragt, Paradies der Seele, etwas, das leichter zu empfinden als zu beschreiben sei. Es ist ihm offenbar etwas, das im Rahmen der normalen Entfaltung des geistlichen Lebens liegt, etwas, das alle anstreben dürfen und sollen, etwas, das nichts Wunderbares an sich hat, wenn es auch schwer zu erklären ist. Er weiß auch um direkt Wunderbares, um Visionen und Einsprechungen; doch nur einmal erwähnt er diese kurz mit der Mahnung, davon dem Seelenführer Kenntnis zu geben und sich seinen Anweisungen zu fügen (Opera, 120).

Wenn man bedenkt, daß diese Anweisungen für Frauen bestimmt waren, die den höchsten Kreisen der Florentiner Gesellschaft angehörten, und daß diese Frauen auch wirklich mit der Durchführung Ernst machten, dann kann man nur staunen, daß inmitten des schönggeistigen Treibens des Humanismus immer noch wahres, echtes religiöses Leben herrschte und wie neben dem rücksichtslosen politischen Streben der Männer edle Weiblichkeit sich mühte um das Ideal der christlichen Vollkommenheit. A. aber war nicht bloß der kluge Berater jener Männer, die im Interesse des Staates bis an die äußersten Grenzen des Erlaubten gehen zu müssen glaubten, sondern auch der geeignete Führer dieser heroischen Seelen, die Gott allein mit ganzer Seele suchten. Seine Anweisungen sind auch heute noch für Ascese und Mystik beachtenswert.

GOTT UND WELT. Bemerkungen zu E. Przywara's „Theologie der Exerzitien“¹

Von Hochschulprofessor Dr. Josef Engert, Regensburg

Die Monumenta Ignatiana (IV 1, 516) bringen die Notiz: Ignatius hatte in seinem verborgeneren Gemach gewöhnlich auf dem Tisch keine anderen Bücher liegen als das Neue Testament und Thomas v. Kempen. Geht man dem tieferen Gehalte dieser Beobachtung nach, so liegt darin wohl eine merkwürdige Wendung verborgen: das Neue Testament ist und bleibt das Grundbuch für alles Christentum; aber Thomas v. Kempen ist bereits eine besondere Ausprägung in Richtung auf eine reine Innerlichkeit des Christentums, mit bestimmtem Absehen von der Welt.

I.

Zur Geschichte des Problems

Thomas v. Aquin hatte in Anlehnung an das Feudalsystem des Mittelalters, wenn auch in freier Gestaltung, Göttliches und Weltliches in ein großes Ordnungssystem eingespannt, im besonderen den weltlichen Ständen und Aufgaben ihre eigenrechtliche Bedeutung zuerkannt; wie ja seine gewaltige Summe theologica als Zusammenschau aller weltlichen und geistlich-religiösen Erkenntnis gedacht war, und wie im Schatten der

¹ E. Przywara: Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. 1. Bd.: Anima Christi. Annotationen. Fundament. Erste Woche. 256 S., RM. 4.20. 2. Bd.: Zweite Woche. 355 S., RM. 5.80. 3. Bd.: Dritte und vierte Woche. Liebe. Nachwort: Gott in allen Dingen. 442 S., RM. 8.20. Freiburg, Herder 1938—40, gr. 8°.

großen Dome die Häuser der Menschen sich bargen. Aber wie die Dome, so blieb seine Summe unvollendet, und sein kunstvolles System der weltlich-geistlichen Ordnung wurde nie verwirklicht. Noch Meister Eckhart († 1327) hatte auf Grund der innigen Johanneischen Verbindung von Theologie und Kosmologie (Joh 1, 1 ff) alles Weltliche von der Wiedergeburt Gottes im begnadeten Menschen her gesehen, mit dieser Wiedergeburt die Schöpfung seinsmäßig, daher auch selbständig in das göttliche Gnadental gestellt. Aber schon zu seiner Zeit erfüllte sich das Schicksal des mittelalterlichen Feudalismus. Das Bürgertum der Städte kam empor erst in Italien, dann unter dem ersten Bürgerkönig Ludwig dem Bayern in Deutschland. Es folgte mit dem Avignoner Schisma die erste Besinnung auf das selbständige Wesen des Staates und dessen Kultur: im älteren Okkhamistenkreis entstanden die ersten staatstheoretischen, volkswirtschaftlichen und finanztheoretischen Schriften (Heinrich von Hainbuch um 1350 bis Gabriel Biel † 1495). Das waren Zeichen der beginnenden Verweltlichung. Ihr gegenüber bedeutet die in den Niederlanden ursprüngliche *Devotio moderna* mit ihrer schönsten Blüte, eben der „Nachfolge Christi“ des Thomas v. Kempen, eine starke Rückbesinnung auf das Wesentliche des geistig-religiösen Lebens, ein Abstecken dieses Lebenskreises, den Aufriß einer spezifischen religiösen Erfahrung mit reiner Pflege dieser Innerlichkeit.

Auch Luther gehört von hier aus gesehen in diese Zeitströmung. Denn sein Denken bedeutet an sich die Geltendmachung eines stärksten innerlichen Erlebens, auch aktiver Art, die das Geistliche auf sich selbst stellt, sogar mit fühlbarster Zurückdrängung des Sinnfälligen und Äußerlichen. Damit verbindet sich gleichwohl eine ungewöhnlich zarte und feine Naturliebe. Das Christentum selbst wird im Maße der inneren Erfahrung Luthers energisch vereinfacht: im wesentlichen bedeutet es den die absolute Sündhaftigkeit des Menschen sühnenden Kreuztod Christi, der durch den Glauben von uns angeeignet wird; und dieser Glaube ist ausschließlich Werk Gottes in uns. Das natürliche Licht der Vernunft und alles Vertrauen auf die natürliche Kraft des Menschen wird gründlich verneint, zugunsten der freudig begrüßten gnädigen Annahme durch Gott. Daher ist die Welt selbst und deren Vernunft des Teufels; zu ihrer Ordnung hat Gott die weltlichen Obrigkeiten eingesetzt; so stehen sie bei Luther ohne jede religiöse Begründung. Die Brücke vom Religiös-Innerlichen her zur Welt ist abgebrochen — die theologische Durchführung überläßt die Gewissen dem Buchstaben der Bibel, die kirchenrechtliche Ordnung der weltlichen Obrigkeit. Die geschichtliche Entwicklung zog freilich mehr und mehr das Geistliche ins Weltliche hinein; nachdem Religion und Kultur grundsätzlich getrennt waren, wurde die Religion je länger je mehr von der Kultur verschlungen. Anderer Art, und doch vom selben Grundgedanken, Geistliches und Weltliches zu vereinigen, ist Calvin. Für ihn steht der Reich-Gottesgedanke im Mittelpunkt: alle Kraft, auch die weltliche, muß dem Aufbau des Reiches Gottes auf Erden dienen; alles was daneben liegt, wäre ja ein Raub am Göttlichen. Diese stark jüdisch orientierte Auffassung gibt dem Christentum Calvins seine große Geschlossenheit als der wirklichen Gegenkirche gegen Rom, bis zum Aufbau eines theokratischen Staatssystems in Genf; sie gibt ihm andererseits das Kämpferische, das sich an den alttestamentlichen Streitern für das Reich Gottes im Lande der Verheißung entzündet. Es brauchte hier nur, wie im englischen Puritanismus, der eigentlich religiöse Gehalt auszufließen und durch einen politisch-materiellen ersetzt zu werden; dann erscheint der unverhüllte Machtstandpunkt des im religiösen „cant“ erstarrten kapitalistischen Ausbeutertums (Ad. Weber), der in den Vereinigten Staaten von Amerika „Gottes eigenes Land“ sieht².

Mitten in diesen Bewegungen steht, obwohl keinerlei Abhängigkeit nachzuweisen ist außer der Gemeinsamkeit der zeitgenössischen Gedankenströme, Ignatius v. Loyola († 1556). Wenn auch Thomas v. Kempen das 2. Buch seines Lebens war, so will uns doch die Ignatianische Weise, über Gott und Welt zu denken, ganz anders scheinen: Wohl ist für den Vater der „Geistlichen Übungen“ die „Nachfolge Christi“ das Eins und Alles;

² Vgl. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 13. Aufl. 1919, S. 269 ff.

aber alles Weltliche wird von Ignatius in seinem ganzen Bereich bejagt, gleichwohl in seiner vollen Breite und Tiefe in das Geistliche gezogen und, was noch mehr ist, mit unerhörter Kraft diszipliniert. So steht Ignatius mit vollem Bewußtsein vor dem Problem seiner Zeit: Gott und Welt, Geistliches und Weltliches zusammenzunehmen. Während jedoch Luther mit der lächelnden Gelassenheit des Gotteskinds die Natur sieht und die Welt gewähren läßt; während Calvin in finsterner Enge das Weltliche in das Geistliche hineinschmilzt, so daß dieses seine Selbständigkeit verliert — nimmt Ignatius das Weltliche in seinem vollen Ernst, in seiner vollen Eigenart und sieht Gott in allen Dingen derart, daß diese Dinge gerade in ihrer Sonderweise und eigenen Ursächlichkeit das Göttliche künden. Denn (das ist ein weiterer Unterschied) die Dinge sind ihrem natürlichen Wesen nach Gottes Geschöpf und Eigentum, insbesondere die Menschenseelen. Es gibt für Ignatius wohl eine durch die Sünde verderbte, nicht aber eine wurzelhaft teuflische Natur. Weil auch diese aus Gottes Hand hervorgegangen ist, ist sie im Grunde gut und leuchtet selbst nach der Sünde noch im eigenen Licht. Wiedermum verbindet den Spanier mit dem Deutschen und Franzosen seiner Zeit die ungeheure Schätzung des Teufels und seiner Macht, der Sünde. Die erste Woche des Exerzitienbüchleins³ ist mit Vorzug dem Teufel und der Sünde gewidmet; Satan und Hölle werden in den dunkelsten Farben geschildert, zugleich die Sündhaftigkeit des Menschen überhaupt und des Einzelnen im besonderen.

Für Ignatius wie für Luther steht das sühnende Kreuz im Mittelpunkt des Christenlebens, das Kreuz mit seinem qualvollen Leid, das als entsetzlicher Widerspruch die herrliche Welt durchschneidet. Und wie bei Luther ist es die in Glauben, Vertrauen und Liebe anzeigende Gottesgesinnung, der im Evangelium und in Christi Liebe zu den Menschen sühnend und vergebend sich neigende Liebeswille Gottes, der den Menschen begnadet. Jedoch ist es nicht (wie bei Luther) die Schrift allein, sondern die aus Schrift und Tradition lebende, hierarchisch geordnete und innerlich von Christi Geist durchblutete Kirche, die diese Begnadung vermittelt, wie ein Mutterschoß den einzelnen Christen zeugt. Die Kirche als Gesamtheit ist die Fülle alles Glaubens und Liebens in Christus; als dessen geheimnisvoller Leib faßt sie alle Gläubigen zu einer Einheit zusammen und verbindet so das Äußerliche mit dem Innerlichen, führt den Einzelnen wie die Gesamtheit der innerlich Christus Zugehörigen durch die Zeiten, nicht ohne selbst die Passion Christi, die Zeichen des allzu Menschlichen und Erdhaften an sich zu erleiden. Von daher kann auch eine neue Schau des Irdischen und Weltlichen in Christi Geist erfolgen: nicht indem sich die Kirche irdisch-weltliche Aufgaben zueignet, sondern indem sie den Geist neu schafft, der aus natürlicher, von Gott gewollter Kraft heraus kulturschöpferisch tätig ist.

Daraus folgte ein neuer christlicher Humanismus, der in der Studienordnung der Gesellschaft Jesu einen vielbewunderten, bis in die Neuzeit mächtigen Studententyp erzeugte: den natürlichen Menschen unverkümmert in das übernatürliche hineinzunehmen, die natürlichen Kräfte des Menschen zu entfalten, um desto sicherer die Gnade wirken zu lassen. Es folgte mit dem geistigen Aufschwung vor allem der romanischen Mächte ein wirklich neuer Kulturstil — heute sehen wir, daß er von überschäumender Kraft war, die Barockkultur. Sie ist vollkommene Bewegtheit, Auflösung aller Geraden und scheinbare Verwerfung aller bis dahin giltigen Architektur- und Malformen, Himmel stürmend und Himmel eröffnend, wie ihre künstlichen, nach oben gezogenen und den Himmel erschließenden Perspektiven zeigen; anscheinend maßlos in der Anspannung aller Verhältnisse, ist sie doch entschieden christlich und baute mit Vorliebe Kirchen als

³ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder SJ. Ausgabe A: Text des Exerzitienbüchleins. 7. u. 8. Aufl., 184 S., RM. 1.20. Ausgabe B: Text des Exerzitienbüchleins mit den Beigaben: Die Methode der Exerzitien und Exerzitienbibliographie. 9. verb. Aufl., 184 u. 88* S., RM. 3.40. Hrsg. von E. Raity v. Frentz S. J., Freiburg, Herder 1940, kl. 8°.

die Prunkräume Gottes auf Erden, und Schlösser für die weltlichen und weltlich gesinnten Herren mit unerhörter Pracht. Ebenso maßlos ist sie in ihren Ekstasen gottrunkener Frömmigkeit und aufopfernder Nächstenliebe. So stark war dieser christliche Einfluß, daß kein Denker der Neuzeit bis in das 19. Jahrhundert hinein sich vom Christentum völlig lossagte, vielmehr fast alle wenigstens auf ihre Art Christen sein wollten bei aller Ablehnung kirchlicher Bindung: Descartes und Leibniz, Locke und Rousseau, Lessing und Goethe, Kant, Fichte, Schelling und Hegel (Eucken 288).

Dem steht nicht entgegen, daß etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts sich ein neuer Lebensstyp geltend machte, der in allen entscheidenden Gedanken mehr und mehr aus dem christlichen Bereich ausschied, ja sich ihm entgegensezte. Wie Eucken (287) bemerkt: „Ein starkes Lebensgefühl treibt das Sinnen und Schaffen des Menschen immer abschließlicher in die Welt hinein, über die das Christentum ihn erhob; in dieser Welt wird eine Vernunft aufgesucht oder durch menschliche Arbeit möglichst bereitet; ins Unermeßliche regen sich Kräfte, und das Wachstum der Kraft wird dem Leben zum höchsten und vollgenügenden Ziel.“

Wir verzeichnen hier nur die wesentlichen Richtungen. Die erste hat philosophisch-geschichtlich den Namen *Deismus* erhalten. Erieß zur Zeit seiner Blüte *Naturalismus* und war in seinem Grunde *metaphysischer Humanismus*⁴. Wie die einzelnen Bezeichnungen auch zu rechtfertigen sind, das Grundlegende ist einmal die Stellung Gottes der Welt gegenüber. Wohl ist Gott immer noch als Schöpfer und Erhalter der Welt erkannt und anerkannt. Aber der Akzent in der Frage Gott und Welt fällt so sehr auf die in ihrer eigenen Vernunft ruhende und gemäß ihren ewigen ehernen Gesetzen sich auswirkende Welt, daß Gott höchstens die Rolle des geschickten Uhrmachers oder Maschinenbauers zusteht. Es ist das Zeitalter der klassischen Mechanik, des „Newtonianismus“ (Kant), wo schließlich Laplace glaubte, in einem gewaltigen System von Differentialgleichungen den genauen Ablauf der Weltgeschehnisse von dem Jetzt aus nach rückwärts und vorwärts berechnen zu können; so sehr schien die Welt rational aufgebaut und in den mathematisch-physikalischen Gesetzen ihren sich selbst genügenden und begründenden Ausdruck zu finden. In diesem durchaus einlinigen Denken des mathematischen Physikalismus glaubte Spinoza sogar den schaffenden Gott entbehren zu können.

Das andere Kennzeichen dieses Deismus ist die Negation aller Offenbarung. Aus der absoluten Vernünftigkeit der Welt, aus der daraus für den Menschen erwachsenen siegreichen Stellung folgte für diese Denkweise die Überflüssigkeit, ja Vernunftwidrigkeit einer Offenbarung, die ja sinngemäß wesentlich Wunder und Weissagung ist. Was sollte eine Weissagung, wenn die rationale Durchdringung der Welt und des Menschen schon genügend Erkenntnis bot, Welt und Mensch zu erklären; ihm auch genügend Aufgaben schuf, das Leben zu erfüllen? Was sollte das Wunder, das doch definitionsgemäß eine Durchbrechung der Naturgesetze war, also doch ein Widerspruch gegen die von Gott selbst gesetzte Naturordnung? Und die Welt war doch schon die beste aller möglichen Welten, weil Gott seinem Wesen gemäß nur Bestes schaffen kann. So vollendete sich dieser Deismus im Rationalismus der Aufklärung mit seiner geheimnislosen Welt, die sich in ihrer unbedingten Vernünftigkeit selbst erklärte und auf sich selbst stand.

Wir haben vorhin Spinoza genannt. Seltsam wie dieser Deismus in seinen Grundgedanken dem jüdischen Denken entspricht — das Judentum feierte damals seine politische Emanzipation, seine Weisheit ihre Auferstehung. Dem weltfernen *Deus otiosus* des Deismus entspricht der starre Monotheismus des Judentums, weil dessen Gott in unnahbarer Höhe thront; dem Verbot der Offenbarung die jüdische Bindung Gottes an sein Gesetz, die Thora, gegen welche der die Thora offenbarende Gott nichts mehr unternehmen durfte.

⁴ Vgl. meinen „Deismus des H. S. Reimarus“. Wien 1916 und den Artikel „Deismus“ im Lexikon für Theologie und Kirche.

Hegel hat diesen Rationalismus der Aufklärung überwunden mit seiner geistvollen tiefen Form des deutschen Idealismus. An der Wurzel der Welt steht als die drängende treibende Kraft der (zunächst unbewußte) Geist, der in immer reicherer Fülle Gestalten aus sich entläßt (These), diese wieder in sich zurücknimmt (Antithese), um wieder reichere Synthesen zu schaffen. Diese Synthese wird wieder These, und so geht im gewaltigen Fortschreiten die Entwicklung unabsehbar weiter und zeugt sich im denkenden Menschen oder in Staat und Volk konkreten Ausdruck als das Bewußtsein seiner selbst, ohne sich doch auch hier zu erschöpfen. Das gab seinem Zeitalter den unbegrenzten Glauben an den mit dem menschlichen Geiste gesetzten Fortschritt in der freien, aller Fesselung entledigten Entwicklung der Kräfte, bis der Weltkrieg diesen frommen Glauben in einem Meer von Blut und Tränen erstickte. Darnach schuf Heidegger seine Existentialphilosophie: der Mensch ist wie aufgehängt zwischen Nichtsein und Sein, in der steten Geworfenheit in die Zeit; damit dem Nichts überantwortet, so daß er sich in der Zeit nur durch Prometheischen Trotz behaupten kann, im Trotzdem des Wirkens. Jaspers läßt wenigstens noch die Zuflucht in den rettenden Gott als eine Art des Selbstseins gelten, um das Wirken des Menschen zu retten. In jedem Fall steht das Leben des Menschen unter der ungeheuren unentrinnbaren Tragik des Untergangs, am schärfsten in dem knapp hinter uns liegenden Historizismus ausgedrückt: Jede Menschheitsepoche hat ihren Wert nur in sich; oder was dasselbe ist: sie kommt nur, um wieder unterzugehen (Spengler, Untergang des Abendlandes).

Daher glaube ich, daß Nietzsche mit seinem Mythos das Tiefste gesehen hat, wie allezeit der Mythos als die Schau der Seher das Letzte der Menschheit kündigt. Jeder Mythos hat seinen Gott; der neue Gott, oder vielmehr der wiedererweckte Nietzsche ist Dionysos, der Gott und die Kraft (oder das Symbol) der ewig drängenden, zeugenden, unwiderstehlich und stürmend das Leben erfüllenden Erde; heute neu geboren, da die Menschen aus der innersten Leere des Daseins nach der Ewigkeit gerade dieser Kraft sich sehnen. Sein Geheimnis sagt unser Nächstes aus: Zeugung, Geburt und Tod in jeder Erscheinungsform, der körperlichsten wie der geistigsten. Er ist der Gott der Entfesselung, erfüllt mit allen Schauern des Grenzenlosen und des unvergänglichsten Lebens, der nicht das Blut dürrer Greise und verdorrter Frauen will, sondern den Samen der wildesten Jugend, das Angesicht der Schönheit und den Springquell der Kraft; erst muß der Tod gesättigt werden, wenn das Leben im neuen Anbeginn erblühen soll. Er gleicht der Nacht, die das Gestirn des Tages verschlingt. Er ist der leidende Gott, als den ihn vor Jahrtausenden die Mysterien erkannten. Er ist der geräderte Gott, eingespannt in die kreisenden Speichen der Umarmung und der Zerfleischung. Er ist das Erdreich der Völker, und ein wirkliches Wachstum ist ihnen ohne die Kraft seiner Hingabe so wenig möglich, wie ein wirklicher Flug des Geistes ohne die Schauer des Blutes. Er ist der ewige Leib und das Blut des Menschen und damit der Antrieb unserer schöpferischen Kraft. Wer ihn anbetet als Erlöser, den wird er zu Asche brennen; wer sich ihm versagt, versagt sich nicht nur dem Leibe, sondern entwurzelt auch den Geist⁵. Sein Stigma ist die Ewige Wiederkehr des Gleichen, weil nur aus der Katastrophe neues Leben folgen kann. Wir lesen es aus dem tiefen Gedichte Nietzsches „Ich schlief, ich schlief. Aus tiefem Traum bin ich erwacht...“ Nur daß auch diesen Dionysos der Spruch der Götter übertrag, das fatum. —

II.

Gott und Welt

Das ist in der Tat das Kernproblem des modernen Menschen. Es geht bis in die Tiefen des Seins, es umfaßt dessen ganze Breiten und Höhen.

⁵ Man sehe die feine Deutung bei Kiechler, Dionysos Prometheus Christos, Krailing vor München, Wewel, 1939, S. 37 ff.

a) Welt — das bedeutet hier zunächst das ganze Hantieren des Menschen mit dem „Zuhandenen“, mit der Notdurft und dem Alltag des Lebens so gut wie mit Wissenschaft, Technik und Kunst; alles was das Denken und Trachten des Menschen natürlicherweise als dessen Außerliches, Sichtbares erfüllt. Es bedeutet aber auch den Sinn und den Zweck dieses Hantierens, also den zugehörigen Geist, den des Menschen, und den, der im Außerlichen, Sichtbaren sich offenbart; damit das Gesamt des Gegebenen oder das Universum, und zwar als Aufgegebenes, als Aufgabe, mit seinem wenigstens für uns vorhandenen Mittelpunkt, dem Menschen. Denn mag das Universum sonst aussehen wie es will, sonst einen Mittelpunkt haben, den wir nicht kennen, mag man sich fragen: wenn schon der Mensch sich selbst Mittelpunkt ist, warum im ganzen Kosmos? — für unser Erfahren und Denken von der Welt ist der Mensch Mittelpunkt, und wir haben eben keine andere Erfahrung als die des Menschen, als die unsrige.

Diese Welt, weil und sofern sie die des Menschen ist, muß ganz ernst genommen werden: das ist das Wesen im Problem Gott und Welt, wie es die Neuzeit und wir mit ihr empfinden. Denn die Beschäftigung mit ihr erfüllt unser ganzes Dasein nach all seinen Dimensionen, sie entscheidet über seinen Inhalt, mag diese Beschäftigung denkend und technisch oder Werte erfüllend und sie verwirklichend sein. Es darf also die Welt nicht verkleinlicht oder beiseite geschoben werden mit der Weise des spielenden Kindes (Luther). Es darf auch kein einzelnes Ding seiner (natürlichen) Sonderbedeutung oder seines Sonderzieles beraubt werden wie bei Calvin. Es darf jedoch insbesondere der Mensch als Persönlichkeit nicht annulliert oder seiner zentralen Stellung entfremdet werden, weder im Ganzen (Deismus) noch im Einzelnen (Pantheismus oder Panlogismus Hegels). Er darf auch nicht wie bei Nietzsche derart im Regiment stehen wollen, als ob er das einzige Sein in der Welt mit Sinn und Ziel wäre: als ob die Welt bestimmt wäre, bloß Geburtsstätte des Übermenschen zu sein.

Die Welt ernst nehmen, heißt also: jedem einzelnen Sein, insbesondere dem Menschen in ihr, und wieder vor allem der einzelnen für sich bestehenden Persönlichkeit ihren Selbststand, ihren eigenen Sinn und ihre Wirkkraft belassen im Rahmen und in der Ordnung des Ganzen.

b) Das ist nun gerade der Kerngedanke der „Geistlichen Übungen“ des hl. Ignatius⁶: das volle, klare und entschiedene Ernstnehmen der Welt im ganzen wie in der vollen Konkretheit jedes einzelnen Dinges. Und zwar, daß jedes geschaffen ist, dem Menschen Hilfe zum ewigen Heil zu sein, je nach Bestimmung und Anlage des Dinges und des einzelnen Menschen. Dem kann im Menschen nur eine einzige Grundhaltung entsprechen, die dem allumfassenden, objektiven und sachlichen Geordnetsein der Dinge gemäß ist, gemäß der in den Dingen selbst gesetzten, von Gott verordneten Bestimmung (Prz. I 117 ff.). Diese Grundhaltung ist Demut, völlige subjektive Indifferenz, nicht des Sich-Treiben- oder Gehenlassens, sondern aktiv in der Abseitshaltung der eigenen Wünsche, in der reinen Sachlichkeit den Dingen gegenüber, aus Liebe zu Gott, der die einzelnen Dinge, so wie sie sind, zu unserm Heile geschaffen hat. In dieser für das Verhalten des Menschen maßgeblichen Bestimmung behalten die Dinge ihr Sein und ihre Selbständigkeit: der göttliche Wille ist das Innen der Dinge (III 337 ff.); nicht das Nein, sondern das Ja, das Gott ist, ist das Innerste der Schöpfung (I 227). Das Sein des Menschen selbst empfängt damit eine unendliche Bewegtheit (II 23): Irdische Ebene ist das Auf und Nieder im Sturm (III 245). Jeder menschliche Stand ist je nach seiner Sonderbestimmung von Gott

⁶ Wir folgen von jetzt ab in der Wiedergabe der Gedanken des Heiligen der gewaltigen „Theologie der Exerzitien“ von Przywara. Das Werk ist nicht Kommentar, sondern Herausstellung der theologisch-philosophischen Grundlagen des unsterblichen Büchleins, nicht systematisiert, sondern im Fortgang der einzelnen (vier) Wochen, Tage und Übungen aufgebaut; erlebt und erschaut mit den Augen eines Mannes, der von der Problematik der Neuzeit und zugleich von dem Geiste des großen Ordensstifters ausgewählt ist bis in die Tiefen.

zu der ihm zugehörigen Tätigkeit aufgerufen, so daß daraus die Gliederung der Menschheit entspringt zu einem Leibe, gemäß den jedem Einzelnen gesetzten Zielen und Aufgaben (II 97/99). Der Mensch wird mit der ganzen Schöpfung als ständiges Wirken Nachbild Gottes des Schöpfers, der selbst Actus Purus, reines Wirken, nicht nur Wirklichkeit, sondern vielmehr reines Wirken als Kreislauf (circulatio) innergöttlichen Lebens ist, d. h. Unendliches Leben des Unendlichen Gottes als *Nu des Je-Jetzt*: da nicht zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist als Gestalten ein Von-Zu als Beziehung waltet, sondern eben die Beziehungen in Gott die Personen sind (Prz. II 167 nach Thomas von Aquin, Summa theol. I q. 40 a. 1). Im innerzeitlichen Ausgesendetsein des Sohnes vom Vater zum Wieder-einkehren in der Aussendung des Hl. Geistes (Jo 16, 7), in der „Heils-Trinität“ stellt sich dar die „Seins-Trinität“ des Ausganges des Sohnes vom Vater und des Wiedereinganges in Ihn im Hl. Geist (II 166). Der Mensch wird mit der Schöpfung „Imago Trinitatis“ in mehrfacher Form (III 406).

Damit ergibt sich als Sinnziel der Exerzitien einmal das *halla Dios en todas las cosas*, Gott in allen Dingen finden (II 129); dann der „heile Mensch“ als der gelöste, huldigende und rüstige Mensch; als der gläubige, hoffende und liebende; der beruhigte, sachliche und gefügige Mensch; als der Mensch der „Azese“ (= Übung), der Disposition und des Je-immer-mehr (I 109 ff.).

Mit dem allem ist nun eine bestimmte Metaphysik gegeben, ein bestimmtes Menschbild, Bild der Welt und Gottes.

1. Es ist die erste Aufgabe der Exerzitien, da nun einmal der Mensch im Mittelpunkt der für ihn gegebenen Welt steht, das richtige Mensch-Bild zu zeichnen (im „Fundament“ I 50 ff.). Der Mensch ist Geistwerdung des Leibes und Leibwerdung des Geistes; er ist Mann-Frau in der Einheit schöpferischer Empfänglichkeit (als Frau) und empfänglichen Schöpferiums (als Mann); er ist Gemeinwesen als Glied und Grund der Gemeinschaft, die durch ihn besteht; er ist Mitte und Kreuzung alles Gegebenen. Aber durch das alles geht ein Riß, weil jede einzelne Bestimmtheit nur eine labile Ordnung hat, etwas „Aufgegebenes“ ist. Und der Mensch ist nicht Sinn und Ziel des Vorhandenen, sondern nur leere Mitte. Gerade so begründet sich die Grundhaltung der Demut als Wahrhaftigkeit und Freiheit für (d. h. er ist ein nach oben offenes, in stetem Aufbau begriffenes Wertverwirklichungssystem), immer „Dazu-hin“, jeden Wert in sich zu erfassen, ihn nach seinem Maße in sich aufzunehmen und zu verwirklichen; jedem Ding gerecht zu werden. In dieser Grundbestimmung des Menschen liegt ein Wesentliches beschlossen: die Möglichkeit der Sünde als Hochmut, Gott sein wollen, um Dämon zu werden (I 200); Ungehorsam als Auflehnung gegen die göttliche Ordnung (II 206); Tat jedes Einzelnen, insofern er die Verlorenheit vor Gott nicht anerkennt (II 210). Aber das Fundament oder die letzte metaphysische Voraussetzung ist dieses: der reine Geist, und insofern der Mensch Geist ist; auch er ist in seinem Sich-gegenwärtig, Sich-einsichtig, Sich-eins nicht nur ein solcher Selbstbesitz, ja vielmehr Selbst-Grund und Selbst-Ursache (*sui causa* nach Thom. de ver. q. 24 a. 1 q.) und wirkliche Ursache. Darin ist gerade seine innerste Gottverwandtschaft und Gottnähe eingeschlossen, bis zur Möglichkeit freiwilliger Abwendung von Gott (I 198).

2. Die Stellung der Dinge oder das Weltbild ist dieses: die Dinge haben ihr eigenes Sein, ihre jedem einzelnen ganz eigene Wirkweise als echte Realitäten auf gleicher Seinsstufe und Wirkweise mit dem Menschen. Sie sind also die „anderen Dinge“ in völliger Absetzung vom Menschen her, selbständiger Ausgangspunkt und Mittelpunkt ihres eigenen Wesens, in einer dem Menschen gegenüber vollkommen selbständigen „sachlichen“ Ordnung, die vom Menschen anerkannt werden muß, um von ihm zu seinem „Heile“ benötigt zu werden. Der Mensch als „Mitte“ der Dinge erklärt sich dahin, daß er Anlage zu den Dingen hin ist, durch die sie seinem Streben Gegenstand und Erfüllung werden können. Nur insofern ist er *quodammodo omnia* (Aristoteles). Andererseits vollenden sich die Dinge in ihrem Sein und Wirken erst durch diese Aufgabe für den Menschen,

daß sie in ihm in Lob, Ehrfurcht und Dienst des Menschen zu Gott sich runden, da sie zum Menschen hin sind, dieser aber „zu Gott hin“ (I 119). Das gerade ist das Sachliche des Menschen zur Welt: weil und soweit die Dinge objektiv helfen oder hindern, hat er sie zu gebrauchen oder zu lassen (d. h. ihre Ordnung mitzuvollziehen); so aber, daß kein Ding aus sich heraus schlecht oder gar sündhaft ist, sondern nur dann, wenn sie aus ihrer Ordnung herausgelöst werden; grundsätzlicher Abstand des Menschen zur Welt. Und damit bedingen sie die durchgehende Bewegtheit des Menschen zur Welt: diese Ordnung ist stets neu zu vollziehen (I 133 f.).

Aber auch hier ist letztes metaphysisches Fundament die in der Geschöpflichkeit der Dinge beschlossene Tatsache: das Geschöpf ist ähnlich wie der Mensch Wirkdrang, das es als Zweit-Ursache mithelfen und mitvollziehen kann (I 99); wirkliche, aus wachsender eigener Selbstbestimmtheit und in geregelter Kraft wirkende Ursache im Aufstieg vom Niederen bis zum Menschen hin. Das Je-Näher-zu-Gott schenkt deshalb die je mehr freie Selbstbewegung und Herrschaft über sich (III 422 nach Thomas de ver. q. 22 a. 4 corp.). So ist die eine Wirklichkeit eine hierarchische Ordnung von Himmel und Erde im „Einbegriffen von allem in Christus als Haupt, dem in den Himmeln und auf der Erde“ (Eph. 1, 10), wie sie in den beiden „Hierarchien“ Dionysius des Areopagiten lebt und in Thomas von Aquins „Ordnung des All“ als „Einer Hierarchie“ (S. th. I, q. 108, a. 1 corp.; Prz. III 425).

3. Was wir bisher gesehen haben, sind unmittelbar zu erlebende und erfahrbare Tatsachen. Sie bedeuten aber in ihrer Gesamtheit: Natur und Welt und Mensch hängen in ihrem ganzen Umfang in Gott, sie sind Schöpfung. Dann ist ihre Geschöpflichkeit nicht nur die Beziehung Urbild-Abbild (causalitas exemplaris wie im Pantheismus Hegels); sondern causalitas causae efficientis: Alles ist geschaffen, weil und sofern es in allem und immer von Gott her besteht (I 70). Es folgt: Die Natur als Schöpfung sagt ihr Entstehen in dem Gleichnis dessen, was im Geschöpflichen das höchste Tun bezeichnet: im persönlichen Geistesleben als schöpferischer Tat. Es zeigt mithin nicht auf das Es einer ersten Ur-Sache und eines ersten Ur-Grundes (Aristoteles und der Deismus) oder eines alles bestimmenden letzten Sinn-Zieles (Pantheismus); sondern auf das Ich eines persönlichen Gottes (I 79 f.). Die Dinge und der Mensch existieren und bestehen nur in Gott, soweit sie in dessen Wissen und Wollen verstanden sind (I 81): ihr Sein ist immer nur ein Ruf Gottes (I 82). Darum ist ein solches Bestehen auch nur und allein möglich in der Freiheit eines schöpferischen Geistes, der in sich selbst vollkommen genügendes Leben, gut im eminentesten Sinne ist: bonum = diffusivum sui. Wiederum führt der Gedanke zur Trinität zurück, dem Kreislauf der Liebe in der Dreiheit der Personen (III 387 ff.). Gott als Dreipersonlichkeit kann relativ selbständige Geschöpfe schaffen bis zur Freiheit der Sünde, d. h. des Abirrens und Weggehens aus Gottgebundenheit; hat sie aber darauf angelegt, in Sinngehalt, Maß und Ordnung, sowie in ihrer relativ schöpferischen Kraft Abbild und Hinweis auf Gott zu sein. Gott ist Deus semper maior, der absolut Welt-Jenseitige.

c) Nun aber hat unsere geschichtliche Betrachtung ergeben, daß die Abwendung vom Christentum der Neuzeit gerade aus dem starken Lebensgefühl von der Welt her erfolgte. Der Kernpunkt unserer kritischen Untersuchung kann daher nur die Frage sein: Ist die Welt in ihrem ganzen Dasein, in der Breite und Fülle ihres Bestandes immer genügend ernst genommen worden?

I. Im Deismus ist die Welt Gott gegenüber derart verselbständigt, daß sie in ihrem eigenen Lichte, der ratio sui, glänzt, und — charakteristisch genug, weil das Wirken und Wertsein gar nicht mit der ratio notwendig verbunden ist — auch auf ihren eigenen Kräften steht, die allerdings in den physikalischen Gesetzen der Mechanik (auch der Mechanik der Leidenschaften) sich erschöpfen. Es wird sogar der Mensch Herz- und Sinn-Mitte der Welt, so daß alles auf ihn bezogen erscheint. Es ist das Zeitalter, in dem Schiller das edle Distichon schuf: „Welches Lob verdient der Weltenschöpfer, der gnädig als

er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand“. Aller Dinge Maß ist der Mensch. Und Gott ist ein Deus otiosus, dem nichts mehr zu tun bleibt, nachdem er die Welt so vollkommen wie möglich erschaffen hat. Von hier aus ist keine Offenbarung als „Neuschöpfung“ (Gal 6, 15) mehr möglich; sie kann höchstens (wie bei Lessing) als „Erziehung des Menschengeschlechts“ in die natürliche Ordnung hineingebaut und als rein geschichtliches Moment der Menschheitsentwicklung aufgefaßt werden.

Dem Weltbild des Deismus fehlt freilich die harte, unabänderliche Tatsache: das Leid. Die Welt ist einmal erfahrungsmäßig nicht restlose Ordnung der ratio, nicht stabil. Vergebens sucht der kosmologische Optimismus die vielen Zweckwidrigkeiten in der Welt als den Schatten der Harmonie, als Folge der Endlichkeit der Welt zu erklären. Wie kann Gott, wenn er notwendig schaffen muß, überhaupt Endliches schaffen und Unvollendetes? Warum empfindet der Mensch allein, wenigstens am schmerzlichsten, das Leid? Kant hatte leichtes Spiel, als er die Welterschöpfung in deistischer Auffassung für eine unwissenschaftliche Ausflucht erklärte, die Teleologie als objektive Tatsache aus der Welt verbannte: im Gottesbegriff des Deismus war für beides kein Platz. Und der Pessimismus eines Schopenhauer konnte mit demselben Recht die Welt als die schlechteste aller Welten, eben vom Menschen her, bezeichnen, die Welt als „Wille und Vorstellung“ eines blinden Triebes und Dranges.

Dem Menschbild hat der Deismus zuviel und zuwenig eingezeichnet. Zuviel: die Vernunft des Menschen ist nicht voller Inhalte, sondern wesentlich leer. Sie ist Anlage, eine bestimmte logische Struktur der Welt in sich abzuzeichnen; auch ihre Kräfteordnung teilweise umzusetzen, um sie in eigener Regie sich dienstbar zu machen. Wenn der Mensch so für einen bestimmten Ausschnitt der Welt Mitte ist, so doch nicht ihr Sinn und ihr Herz; denn die Welt kann wohl „Mittel zum Heile“ sein; aber sie hat ihren Sinn, ihre Wesenheit und ihr Ursachesein in sich und für sich selbst. Sonst könnte sie auch nichts für den Menschen sein. Das Zuwenig ist die schreckliche Tatsächlichkeit der Sünde im Menschen. Sie ist der grausame Widerspruch gegen alles rationale Denken, die eigentliche Verneinung desselben. Darum versuchte der Deismus sie auch wegzuerklären als „Unvollkommenheit“ auf dem Wege zur Vollkommenheit. Aber der einzelne Mensch geht daran zugrunde, weil er sich nicht von ihr erlösen kann: was hilft ihm die Vollkommenheit des Ganzen — außer man nimmt dem einzelnen Menschenleben seinen Ernst, weil er nur Weg, nicht Selbstziel ist, für das er sich verantwortlich weiß.

Das Gottesbild vollends ist von medusenhafter Starre. Schiller gab dem ergreifenden Ausdruck: „Freundlos war der große Weltenmeister, / fühlte Mangel, darum schuf er Geister, / Sel'ge Zeugen seiner Seligkeit! / Fand das höchste Wesen schon kein gleiches, / aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches / schäumt ihm die Unendlichkeit.“ Dieses „Seelenreich“ selber bleibt ihm fremd, weil es ganz sich selbst leben muß, weil jede einzelne Seele auf sich selber steht. Und das Kräftespiel im Naturreiche selbst vollzieht sich von selbst; wir aber müssen „nach ewigen ehernen Gesetzen unseres Daseins Kreise vollenden“. „Uns hebt die Welle, verschlingt die Welle, und wir versinken“ (Goethe). So fehlt schon der ganze große Ernst der unmittelbaren Spannung des Menschen zu Gott hin, weil er Gott nicht verpflichtet ist; wenn schon im deistischen Gott die eigentliche innere Dynamik in der Spannungsbeziehung der Personalität mangelt, so ist die Spannung des Menschen zu Gott hin unmöglich, und Gott kann nichts für den Menschen sein. Damit fällt aber auch die Ernsthaftigkeit von Welt und Menschheit dahin. Das Weltgeschehen vollzieht sich von selbst, ohne ein wahrhaftes Eingreifen des Menschen zu verstatten, der ja in der gleichen Naturbindung steht. Es gibt nicht mehr den fürchterlichen Ernst der Spannung zwischen Gut und Böse, zwischen aufgegebenem Wert und Wertverwirklichung beim Menschen. Das Leben wird leer — aber die Sehnsucht nach Erfüllung treibt zur Entladung.

Da fiel in diese geruhssame Zeit das Erdbeben von Lissabon 1755 und wirkte wie ein geistiges Erdbeben, erschütternd und zermalmend. Es sprengte die große französische

Revolution alle Bande der Ordnung, und im Namen der Göttin Vernunft erstickte sie die Kultur in den Hekatomben der Wollust und des Blutes. Das geschah mit der Devise Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

2. Es ist gerade die dem Geist an sich immanente Dynamik, von der Hegels Panlogismus ausgeht. Wenn er den Geist als den unentfalteten an den Grund seines Weltverständnisses setzt — das wir hier paradigmatisch für den Pantheismus nehmen —, so ist es der Geist, der sich äußern muß, und nicht in der Nacht des Absoluten zu bleiben. Auch der Dreischritt der Entwicklung ist gut gesehen. Denn jeder Gedanke behauptet eine Zeit lang sein relatives Recht, bis die in ihm zusammengefaßten Begriffsmomente auseinandertreten und sich bekämpfen in antithetischem Streit. Darauf „hebt“ die dritte Stufe in doppeltem Sinn die voraufgehenden „auf“, indem sie einerseits negiert, andererseits bewahrt und so ein neues Gebilde in neuer Anordnung schafft⁷. Damit kommt auch eine unendliche Bewegtheit in das Weltbild, das hier entscheidend Geschichtsbild ist: Jeder Gedanke steht mit sich in innerer, mit den anderen in äußerer Spannung, die zu Überwindung und neuer Entwicklung treibt. Endlich erscheint jede einzelne Stufe der Entwicklung und jedes einzelne Sein geisterfüllt und geistgetragen — das Ganze aber als die Fülle des Göttlichen, das Sinn und Ziel des ganzen Prozesses wird. Hier scheint wirklich die Welt und der Mensch in ihr völlig ernst genommen zu sein in der Breite und Tiefe.

Gleichwohl dürfte die kritische Prüfung bei näherem Zusehen zeigen: Gerade die Auflösung alles und jedes Seins einschließlich des Göttlichen in die reine Dynamik des Fortschreitens nimmt dem ganzen Prozesse seinen Ernst und macht ihn zum undankbaren Abklatsch seines juristischen Vorbildes, des Streitprozesses an sich. Sie nimmt vor allem dem menschlichen Sein den ganzen Ernst. Denn dieser besteht gerade in der Spannung von Sollen und Sein, wenn der Mensch als Verantwortung tragende Persönlichkeit ringt und kämpft, um die höchsten und unvergänglichen Werte der Sittlichkeit und Heiligkeit aus der Vernichtung zu retten, in diesem Kampf selbst unverlierbar wertvoll und unsterblich zu werden. Die einzelne menschliche Persönlichkeit ist, wie schon Aristoteles sah, die einzig erfahrbare Realität — alles andere, zumal die Idee, ist immer ein werdendes, nie Wirklichkeit. Und Hegel ist sich konsequent genug, daß er die Persönlichkeit als einen Baustein, nur als Material für die Idee betrachtet. So verliert auch das Geschichtsbild — die Natur scheidet für Hegel aus, sie ist nur Schauplatz — seine spannungsreiche Höhe: jede Zeit und jede Stufe ist schwanger der Zukunft und verwirklicht sich selbst; aller Kampf ist nur Begleiterscheinung, nie Wesen. Schließlich entbehrt ein „werdender“ Gott jeder Kraft der Verpflichtung und des spendenden Heiles. In der Zusammenschau betrachtet, wird alles Geschehen zum leeren Spiel, das Geistesleben selbst ein gespenstischer Schatten, der über das Wogenmeer des Naturgeschehens gleitet, ohne Sinn und Ziel, im einfachen Kommen und Verschwinden.

Der tiefste Mangel liegt freilich im Gottesbegriff. Hegel hat zwar richtig gesehen: Geist ist Leben, Gott ist Leben, und das in höchster Intensität und Fülle. Aber die notwendige und wesenhafte Lebensäußerung Gottes muß sich stets in der Unendlichkeit des innergöttlichen Wirkens vollziehen, weil Unendliches nur Unendliches zeugen kann. Gott kann sich aus sich nie verendlichen. Wenn er also Endliches aus sich entläßt, so kann dies nur gedacht werden nach dem Muster der erfahrbaren höchsten schöpferischen Wirklichkeit, also im Tun des freien Geistes. Baeumler nannte das Hegelsche Denken in feiner Wendung die „Euthanasie des 18. Jahrhunderts“. Und es scheint wahr: In Hegel hat sich der Rationalismus der Aufklärung zu Ende gedacht. Hegel wollte das geschichtliche Denken erklären und begründen. Da sprach Ranke, der ein wirklicher Historiker war, das Urteil: Jede Zeit und jedes Volk ist unmittelbar zu Gott, d. h. sie empfangen von dem welt- und geschichtsjenseitigen Gott Auftrag und Ziel, damit auch Kraft.

⁷ Vgl. bei Hegel die Entwicklung der ägyptischen, griechischen und römischen Religion.

Hier nützt auch die Achsendrehung nichts vom idealen zum existentiellen Sein, wie sie Heidegger und Jaspers vollziehen; denn der Trotz und das Selbstsein, das hier den Ernst des Lebens ausmacht, können nicht darüber wegtäuschen, daß alles Sein nur ein Sein zum Tode ist, eine Rückkehr in das Nichts: warum es also ernstnehmen?

3. Wir können den Mythos nicht bedeutsam genug erleben. Gerade weil er die Schau der Seher ist in die Tiefen des Seins und der Zeit, weil in ihm das Ahnen der Vielen seine Gestalt und Form gewonnen, ist er kein Torso (wie all die vorgenannten Konstruktionen des philosophischen Denkens). Er ist Wahrheit, weil er auch seine Ausgänge kennt, das Ende und seine Vollendung, und von hier aus will er verstanden werden.

Nietzsche schuf uralte Menschenweisheit neu, den Mythos von Dionysos, und war es selber. Aus brennendem Ungenügen an seiner Zeit — wir folgen wieder Kiechler (25 f.; 37 f.) — aus Scham und Zorn über die Verflüchtigung der bisher geltenden Werte zerschlug er die alten Tafeln. Einen Sünden des Herzens ersahnend, in dem Leib wieder Leib sei und Blut wieder Blut, in Kraft und Unschuld der Sinne, wurde er zum scheinbaren Verächter des Geistes. Als Leiche erschien ihm das Christentum und als Chimäre der Gott seiner Kirchen. Ein neues Schöpfertum des Menschen ersahnend, imstande, Zeit in Ewigkeit zu wandeln, verwarf er den Geist und entwarf den Übermensch; wagte er das Niegewagte: zu verkünden, daß der Mensch sein eigener Gesetzgeber, Erlöser und Neugestalter sein müsse, sein eigener Gott. Das eben war Dionysos, das drängende flutende Leben, das ihn erfüllte. Es war die Sünde, die zu versuchen sich lohnte. Es waren die Grausamkeiten des Lebens, die ihn riefen — bis zur Passion.

Man kann nicht sagen, daß hier der Welt und dem Menschen in ihr irgend ein Ernst des tragischen Daseins genommen wäre. Diesem Bild fehlt nicht die Spannung des fürchterlichsten Kampfes, denn auf dem Einzelnen liegt die Last, die schreckliche Einsamkeit des Wagnisses, die Nietzsche durchlitt, auch wenn er nur Durchgang zum Übermensch ist; fehlt nicht der Logos; denn dieser ist da als der Sinn der Entwicklung zum Übermensch, bis zum notwendigen Abschluß, der Wiederkehr des Gleichen; fehlt nicht die ungeheure Dynamik: diese ist Dionysos, der Schauer im Blut auch für den Geist, und das Erdreich der Völker. Es fehlt nicht einmal die Sünde: Der Übermensch, Zarathustra, ist der große Brecher und Verbrecher aller Gesetze, der trotzig zu seiner Sünde steht, weil er sich für größer hält als selbst diese. Und Gott? Auch hier dürfte Kiechler (53, 57) richtig sehen: Dieser Dionysos ist nicht der alte, sondern ein kommander — der Mensch-Gott. Wenn die Welt, angelangt auf der Scheitelhöhe des Wissens und der Erfindungen, ihres eigensten Wesens nicht mehr mächtig ist, weil sie in labyrinthischer Organisation sich selbst teilt und zergliedert bis in die letzten Atome, wird sie nach Brot und Fleisch und Kraft rufen. Und es wird einer kommen aus dem Gluthauch der Einsamkeit und der Wüste: der Mensch-Gott, der da dürstet, das Licht der Glückseligkeit zu entzünden, zu künden von der Allmacht der wahren Gottheit: Mensch und Übermensch.

Wir wollen hier nicht rechten mit den Mitteln der Wissenschaft, der kühlen ratio. Sonst müßten wir sagen: Wie soll der Mensch, auch der Übermensch und Menschgott, derart Herz und Sinn des Kosmos sein, daß sein Denken und Wollen diesen umgestalten soll, daß dieser sich richte nach dem Menschgott, der doch selbst aus dem Fleisch und Blut der Erde geboren ist? Da kommt eine riesige kosmische Katastrophe und fegt den Menschen hinweg mit all seinem Planen und Wünschen — und alles ist gewesen. Und selbst die Wiederkehr des Gleichen angenommen: sinkt da nicht der ganze Ernst des Kampfes dahin, wenn doch kein wirklicher Anstieg kommt, sondern immer nur — das Gleiche? Aber die ratio möchte hier zu kurz sein, sie wäre Oberflächenschau gegen die Tiefe.

Wir müssen in das Letzte des Mythos schauen. Den alten Dionysos zerstückeln die Titanen, den Knaben, der gegen sie anging in Gestalt des Löwen und der Schlange, und er versank im See von Argos. Seine bevorzugte Opferstätte aber, das pythische

Delphi, nahm Apollon ein, der Verkünder der Weisheit und des Lichtes, der Maß und Ziel setzte. Die großen griechischen Tragiker setzten ihm das unvergängliche Denkmal, und in der Spätzeit gab der Philosoph ihrem Geiste die präzise Formung: katharsis ton pathemáton. Das heißt: die von Dionysos entbundenen und entfesselten Leidenschaften der Tiefe werden erlöst und gereinigt, gebändigt im demütigen Gehorsam gegen die unerforschliche Macht der oberen Götter.

Stefan George sprach das tiefe Wort zu Nietzsche: „... Erschufst du Götter nur, um sie zu stürzen / Nie einer Rast und eines Baues froh? / Du hast das Nächste in dir selbst getötet / um neu begehrend dann ihm nachzuzittern / und aufzuschreien im Schmerz der Einsamkeit: / Der kam zu spät, der flehend zu dir sagte: / Dort ist kein Weg mehr über eisige Felsen / und Horste grauer Vögel — nun ist Not / sich bannen in den Kreis, den Liebe schließt . . .“ („Der siebente Ring“).

Doch auch das ist nicht das Letzte. Das schrieb Nietzsche-Dionysos selbst: „Ja! Ich weiß, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / glühe und verzehr' ich mich. Licht wird alles, was ich fasse / Koble alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich!“ (Ecce homo). Und spricht es aus in dem vielleicht Ergreifendsten, was er schrieb: „... So liege ich / biege mich, winde mich, gequält / von allen ewigen Martern, / getroffen / von dir, grausamster Jäger, / du unbekannter — Gott! Nein! / Komm zurück! / Mit all deinen Martern! / All meine Tränen laufen / zu dir den Lauf / und meine letzte Herzensflamme / dir glüht sie auf! / O komm zurück, / mein unbekannter Gott! Mein Schmerz! mein letztes Glück! . . .“ (Klage der Ariadne). — Und er erscheint: Dionysos!

Und wenn Nietzsche seine letzten Wahnzettel an seine Freunde unterzeichnete: Dionysos, oder „Der Gekreuzigte“ — so war das nicht Wahn, sondern das wahrhaft Letzte. Ob hier nicht Nietzsche in seltsam paradoxaler Gleichform mit Christus, den er zerstört, seine tiefste Erkenntnis formt: Gekreuzigt — nicht wie Christus an das freigewählte Schmachholz der Welt, sondern wie Dionysos an sich selbst, der Mensch an die Dämonen, die er entfesselt? Die wie er der Erde entstammen, um als Söhne der Erde ihr den Tribut zu zollen: gekreuzigt an das Leid, nur ohne Sübne. Das heißt: Nietzsche-Dionysos ist ein Entbinder und Entfesseler gewaltigster Mächte, der stärkste Auftrieb naturhafter Kraft. Aber er kann sich selbst nicht erlösen und nicht den Menschen, von dem er Gestalt nimmt. Der Mensch-Gott geht an sich selbst zugrunde — und so tötet die entsetzliche Ernsthaftigkeit des Mythos dessen Ernst selbst, in unerbittlicher Wahrhaftigkeit, in der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Warum denn Wiederkehr?

III.

Gott am Kreuz

Man kann Ignatius, den Feuergeist, als anderen Thomas v. Kempen deuten mit dessen Absage an die Welt: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet?“ (Matth 16, 26). Man kann seinem Welt- und Menschbild das Aufrührerische nehmen und ihn einschließen in die bürgerliche Gelassenheit der retraite oder der Einkehrtage. Aber diese Deutung entspricht weder dem Kämpferischen des alten Soldaten in dem Heiligen, noch dem Wünschen und Wollen unserer Zeit.

a) Ob Kiechler nicht recht hat mit seiner Beobachtung: Es sind eben jetzt zwei Bewegungen festzustellen, die auf ein Gefühl gegenwärtiger Gemeinsamkeit unter den Menschen zielen? Die eine ist die fast unter allen Völkern sich vollziehende Abkehr von den bisher geltenden Werten; die andere eine erneute Hinwendung zum Absoluten. Nur daß dieses Absolute nicht mehr unter der gleichen Gestalt vor die Menschen treten kann, unter der es vorher kam. Wenn heute ein Volk sich zu Dionysos (dem ungehemmten Lebenswillen) bekennt, oder zu Prometheus (der fessellosen Technik und Weltbeherrschung), so will es nicht die Heroen eines vergangenen Zeitalters heraufbeschwören, sondern den kommenden Dionysos oder Prometheus. Und wenn heute ein Volk wieder den Christus will, dann wäre dieses Bekenntnis unfruchtbar, wenn es nur das Historische

des vergangenen Christus darunter verstände. Denn es wäre die Zeit, da Christus zum anderen Male verraten, im Leib der Kirche seine Passion erleidet und wie ein Begrabener erscheint. So könnte das Volk mit einem solchen Bekenntnis nur zu einem lebendigen Christus Ja sagen, der für unsere Zeit der Kommende, der Osterliche, der Christus der Wiederkunft ist (50/52). Das wären die beiden Fähnlein des Exerzitienbüchleins Prz. II, 105—125); denn sie enthalten in Luzifer und Christus die beiden Absoluten in scharfer Antithese, im Soldatenstil des ehemaligen Offiziers.

Aber um Christus zu finden, müßte es sein wie bei Dostojewskij, der in die Tiefen des Lebens hinabstieg wie Nietzsche als ein abgründiger Realist⁸ und erbarmungslos dessen Hintergründe bis zur völligen Nacktheit aufdeckte; der die Differenziertheit der Charaktere und die unendliche Variation menschlicher Möglichkeiten erkannte. In Einem wußte er mehr als Nietzsche: Sünde ist nicht die einsame Tat des Einzelnen, für die er trotzig eintreten kann. Sie ist auch nicht nur jenes Irrationale im Menschen und die eigentliche Sinnlosigkeit der Welt, das Kennzeichen des einzelnen, von Gott abgewendeten Menschen, der doch unweigerlich an Gott, den absolut Guten gebunden ist. Sondern Sünde ist Gemeinschaftstat, wenngleich der Einzelne sie verantwortlich begeht; sie ist Zerstörung eines Seinsollenden, des großen Gesetzes der Gerechtigkeit und Liebe, auf welchem die Gemeinschaft ruht. Und so wußte Dostojewskij um die unentrinnbare Verflechtung von Mensch zu Mensch, von Schuld und Sühne, von Sünde und Gnade. Aber das ist nicht wie ein Knoten, der von selbst sich löst. Vielmehr ist für Dostojewskij der Kosmos der Schauplatz eines immerwährenden Dramas, und die Handelnden in diesem Drama sind nicht nur die Menschen in ihren Leidenschaften, sondern alle Wesen aus Geist und Willen. Ja die Erde selbst nimmt als Erleidende an dessen Vollzug teil, in immer neuer Befleckung und Entsühnung. Der aber allein den Knoten lösen, das Drama erlösen kann, ist Christus, in der Kraft seiner unendlichen göttlichen Liebe.

Und doch glaube ich, hat Luther mehr gesehen als der Russe. In dieser Welt bleibt nach Luthers Vorstellung der Teufel mächtig und führt einen unablässigen Kampf gegen Gott, namentlich um die menschliche Seele. Da kann es nicht anders sein, als daß auch viel Leid über den Menschen kommt; die Eröffnung des neuen Lebens aus Gott läßt es nur noch stärker empfinden. „Wo Gottes Wort gepredigt, aufgenommen und geglaubt wird und Frucht schafft, da soll das liebe heilige Kreuz nicht draußen bleiben.“ „Gott hat uns in die Welt geworfen unter des Teufels Herrschaft, so daß wir kein Paradies haben, sondern alles Unglücks sollen gewarten, alle Stunde an Leib, Weib, Gut und Ehren“ (nach Eucken 271). Das heißt also: der Teufel ist annoch mächtiger, und das Kreuz lebendiger, als es Dostojewskij sah; als er meinte, daß durch die alles verstehende Liebe des Starez Sossima und des Mönches Aljoscha das Reich Gottes Wirklichkeit werde in der Liebe Christi, ohne die äußere Gemeinschaft und ohne das Kreuz, das gerade die Mitsühnenden täglich auf sich nehmen.

Wir haben also jetzt als die Grundbestimmungen der von uns erlebten Wirklichkeit: 1. Die dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, dies „Jenseits von Gut und Böse“, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, den Willen zur Macht (Nietzsche); 2. die in den metaphysischen Tiefen des Menschen wurzelnde, je und je im Einzelnen, d. h. geschichtlich aufbrechende Sündhaftigkeit (Dostojewskij); 3. das Kreuz inmitten des Friedens mit Gott, realistisch und ganz schmerzlich empfunden (Luther). Daher bleiben die beiden Absoluten als der Sinngehalt der Welt: Christus oder Dionysos.

Ich weiß nun nicht, ja ich glaube es gar nicht, daß unsere Zeit, wie wir es historisch an der Martyrerkirche oder im Hochmittelalter zu sehen meinen, noch einmal die Scheidung jener beiden Absoluten in der furchtbar klaren Erkenntnis eines Nietzsches auf der einen, eines Dostojewskij auf der anderen Seite erlebt. Ich glaube vielmehr — und

⁸ Kiechler, S. 26 ff.; Kampmann, Licht aus dem Osten? Breslau 1931, S. 223.

rechne das zu dem Kreuze, an das sich Gott als Gottmensch angenagelt hat, unter dem auch seine Kirche steht — an verschwimmende Grenzsituationen, bei aller grundsätzlichen Klarheit in den Gegensätzen der beiden Fähnlein Luzifers und Christi (Prz. II 107). Ein jeder wird persönlich angerufen werden, die entscheidende Richtung einzunehmen, d. h. das Wahre in Gott und das echte wahre Leben zu erkennen an dem frei gnadenhaften Werben Gottes um die Seele, ihm ähnlich zu werden in derselben Freigebigkeit des Schenkens (II 117) bis zur unerhörten Armut, ja bis zur Schmach des Kreuzes.

b) An diesem Punkte: Gott am Kreuze, und der Christ berufen für das Kreuz, setzt Przywaras Verständnis der Ignatianischen Exerzitien ein, und wenn er sie so deutet, dann rechtfertigt gerade der historische Hintergrund der Entstehungszeit, aber auch die geistige Lage der Gegenwart dieses Verständnis der „Übungen“. Das sind nicht Probleme, die aus der Lage der Welt von selbst sich ergeben würden, oder einfach Gegebenheit wären von der natürlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes her. Sondern sie sind einmalig, geschichtlich. Das erste Problem geht um den geschichtlichen Christus, das Leben Jesu, der Gott ist von Ewigkeit, hochgelobt, aber in der Zeit am Kreuze in der letzten Hoffnungslosigkeit verblutete: kein Mensch mehr, vielmehr ein Wurm, der Leute Spott und der Auswurf des Volkes (Ps 21, 7; Prz. II 115 ff.). Das andere ist das geschichtstheologische Problem des Apostolates oder der Verkündigung des Evangeliums Jesu durch die Zeiten: „Wie mir scheint, hat Gott uns Aposteln den letzten Platz zugewiesen, wie Verbrechern, die zum Tode verurteilt sind“ (1 Kor 4, 9 ff.; Prz. II 117 ff.). Das dritte Problem geht um das Verständnis des Wesens der Kirche, der Gemeinde der Heiligen Gottes, die doch mit aller Menschlichkeit belastet ist; und ehe sie als hl. Jerusalem, neu gerüstet als Braut, geschmückt ihrem Gemahl, aus dem Himmel von Gott her absteigen darf, muß sie ohne die Frucht der Wehen und Geburtsschmerzen in die Wüste fliehen (Apok 21, 2; 12, 1—4; Prz. II 115 f.).

Daraus versteht sich zunächst der Aufbau des ganzen Exerzitienbuches und der „Theologie der Exerzitien“ von Prz. In „Fundament“ und „Erste Woche“ sind die Grundlagen des Welt- und Menschbildes gezeichnet; sie sind aber nicht mehr als der Boden, in den das Kreuz Christi eingesenkt wird (Prz. I). Die „Zweite Woche“ beginnt den eigentlichen Aufbau: das Leben Jesu bis zum Palmtag einschließlich (II). Die 3. und 4. Woche stellen die Leidenswoche vor (III 10—322); schließlich die Kirche als Erscheinung des Geistes Christi, seine erste Wiederkehr (III 337—360), um mit der Liebe im grandiosen Schlußkapitel den Schlüssel des Ganzen zu bringen (III 363—411). Das Nachwort enthält, wie Gott in allen Dingen, in den Mittlern und Personen zu finden ist.

Es zeigt sich: das Kreuz, von der Menschwerdung Christi angefangen bis zur Himmelfahrt, ist als kenosis (Phil 2, 5 ff) der eigentliche Sinn des Lebens Christi, das einzige wirkliche Thema der Frohbotschaft. Das scandalum crucis, das Narrentum des Kreuzes in der Ohnmacht Gottes ist die Kraft und Weisheit Gottes, in der er die Weisheit der Griechen und die Wundersucht der Juden zuschanden machte (1 Kor 1, 18 ff). Das „Übergrausam der Gottheit“ erscheint im Ecce homo und ist die innere Antwort auf die Katastrophe des Menschen und die Katastrophe Gottes, auf die innere Grundverkehrung der Welt, daß sie Gottes Weisheit in seiner Welt verkannte und die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Abbildern von vergänglichen Menschen und Tieren vertauschte (Röm 1, 18 ff; Prz. II 100—110); auf die Grundverkehrung der Juden, die Zeichen fordern anstelle des „Seid heilig, weil ich heilig bin“ (3 Mos 11, 44); auf die je größere Darstellung der Glorie der göttlichen Majestät; denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab (Jo 3, 16).

Gerade darin erscheint ferner die unverwechselbare Eindeutigkeit des Aufrufs Christi gegenüber allen noch so verkleideten Aufrufen Luzifers, daß das Apostolat der Jünger Christi, also auch seiner Kirche, „Weg-sendung“ ist, „Weg-gestelltsein vom König und der Glorie Christi“ (II 266—269), daß die Apostel verstreut, ja verschwendet werden in die ganze Welt und durch alle Stände und Umstände der Personen, wie der Same des

Gotteswortes auf Weg und Felsgestein, in Dornen und gutes Erdreich zum Wachsen von selbst. Daß sie gleichwohl Gnade um Gnade empfangen und selber Fülle werden des „alles in allem Erfüllenden“ (Eph 1, 23). Und so sehr ist diese überflutende Verschwendung bis zur Kenose das Zeichen Gottes in Christo, daß nunmehr in Ihm umgekehrt die Sünde mitten in der Sünde überwunden wird (Der verlorene Sohn). — Es ist nicht schwer, darin Schicksal und Wirkweise aller Jünger Christi vorbedeutet, also von der göttlichen Liebe gewollt zu sehen bis zum Ende der Zeiten.

Es eröffnet sich schließlich das geschichtstheologische Problem der Kirche und dessen Lösung in der Weissagung. Sie ist Gemeinde der Heiligen, die das Zeichen des Weibes trägt, mit der Sonne umgürtet und den Mond zu Füßen; sie ist aber auch Magdalena gerens personam Ecclesiae (Leo d. Gr.), immerdar der Gottentfremdung und der Sünde ausgesetzt, weil in ihr auch Samaria und Sodom berufen sind, die ecclesia gentium (II 115; III 181). Es erfüllt sich das Gesicht Christi als des Menschensohnes in das Gesicht der Kirche als seines Leibes und seiner Fülle und Glorie, da Christus im Leibe seiner Kirche wiederkehrt auf Erden. Und wie Christus das Amt des Trösters übt, so erscheint die Kirche im Geiste der Liebe und Wahrheit, getauft und überkommen vom Hl. Geiste (III 327). Und doch ist sie nicht bloß Liebeskirche (Dostojewskij), sondern im Vorrang des Petrus Rechtskirche, da Petrus die offizielle Untersuchung des leeren Grabes vornimmt, um die Auferstehung sicherzustellen (III 206, 211). Doch so, daß Petrus zum Hirten der Schäflein ernannt wird im Zeichen der Liebe (Jo 21, 15 ff; III 253). Das heißt nun sentire cum ecclesia: Treffen des Lichtes in allem und Treffen ins Ziel in allem in der Geistigkeit der rechten Tradition der Kirche (III 353).

Es bleibt die letzte Forderung: Dienst der Teilnahme an der Menschwerdung Gottes im Leibe der Kirche, in jedem Stande und unter allen Umständen. Aszese ist allein richtig als Übung in der „heeresdienstenden“ Kirche. Mystik ist allein richtig als Dienst des Werkzeuges in dem einen Mysterium Christus und Kirche. — Das echt und unterscheidend Christliche und das unterscheidend echt Religiöse überhaupt liegt hier gegenüber der sonst genannten mystischen Stufenfolge Läuterung, Erleuchtung, Einigung; gegenüber der Aszese des JUDAISMUS, der mit Werken Gottes sich bemächtigen will, gegenüber der Mystik des Paganismus und Hellenismus, die in der Vergeistigung Gott werden will (III 365).

c) Was Ignatius hier vollzieht (und Przywara mit ihm) das ist Entbindung der gewaltigen Aktivität im Ernstnehmen der Welt und des Menschen, vor allem aber Ernstnehmen des Kreuzes als des Geheimnisses der Offenbarung oder Übernatur.

Hier ist Luther überwunden, der Natur und Weltlauf nur sieht wie das lächelnde Gotteskind, oder als das Werk, in dem der Teufel mächtig ist, den Menschen zu quälen. Er ist auch überwunden in seinem bloßen FIDUZIAL- und BIBELGLAUBEN, der das Kreuz hinnimmt als das geschichtliche Zeichen des geschichtlichen Christus aus Heilsangst, um den gnädigen Gott zu gewinnen, aber im Aufstand der Gerechtigkeit blind ist gegen das Geheimnis der Liebe in Gott und gar erst gegen das Geheimnis der in der Kirche fürbittenden Liebe (1. Menschengruppe Prz. II 129). Überwunden ist Luther im Geiste des Tridentinums, das den FIDUZIAL- und BIBELGLAUBEN gerade unter der Führung der spanischen Theologen aufnahm und aus der Gebundenheit erlöste, indem es den Christen wieder in den vollen Lebensstrom der göttlichen Liebe stellte und in die Tradition der Kirche eingliederte. Das ist freilich nicht nur Gabe, sondern vor allem Aufgabe, den Sinn des Lebens Christi im geschichtlichen Ringen des Einzelnen und der Kirche zu verklichenen.

Hier ist Nietzsche überwunden oder vielmehr zielvoll und sinnvoll geworden, und mit ihm das Kämpferische und Heldische der modernen Geisteshaltung. Diese hat sich einen Gott geschaffen, wie sie ihn will; hat in aktivem Trotz gegen Gott ihn zwingen wollen, dorthin zu kommen, wo sie hin will (2. Menschengruppe; Prz II 130). Sie hat sich verkrampft im grundsätzlichen Kampf um des Kampfes willen bis zum letzten: Ewige

Wiederkehr des Gleichen, wie Nietzsche selber sagt: Ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises selbst ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selbst guten Willen hat (Wille zur Macht, Schluß). Aber das ist letztlich Passion um der Passion willen, Selbstvernichtung. Bei Ignatius — Przywara ist die Welt das allumfassende Feld des Kampfes, um sie so einzurichten, wie Gott sie will; ist die Seele der höchsten Spannung, wenn sie im Geheimnis der Schande und Blöße und Leere Christi, im Kreuz, das „Über-hinaus-Geworfen-sein“ der unendlich unbegreiflichen Breite und Länge und Höhe und Tiefe der Liebe Gottes sieht, um erfüllt zu werden in allem von der Fülle Gottes (II 131).

Hier ist Dostojewskij vollendet mit seiner bis ins letzte vorstoßenden Realistik vom Menschen wie er ist; mit seiner gewaltigen Dramatik des Lebenskampfes bis zur Erlösung in Christus, in der vollen Hingabe an den Geist der alles überwindenden Liebe (3. Menschengruppe; Prz. II 132 ff.). Aber Ignatius rettet die Liebeskirche vor dem Zerfließen durch den Bau der Rechtskirche, die doch — und damit verliert Dostojewskijs Großinquisitor sich selber auch in den Kuß der Liebe von Christus — ihrerseits wieder auf der Liebe aufgebaut ist. So wird er auch dem Staat und aller weltlichen Gemeinschaft gerecht mit deren eigenen Grundlagen, Aufgaben und Zielen, für die der Slave kein Verständnis hat. Der Staat ist Rechts- und Kulturwalter nach den Gesetzen der Erde, die ihm obliegen; die Kirche ist Lieben und Dienen, Einwohnen, Mühen und Absteigen im Geiste Christi (Prz. III 369 ff.).

Und wieder muß ich schließen mit dem metaphysischen Unterbau dieses ganzen grandiosen Welt- und Mensch-Verständnisses im Gottesbegriff: Gott ist die Liebe. Es ist der „Ewige Kreis“ der „Göttlichen Liebe“ (III 419), im bonum diffusivum sui. Zuerst in der Trinität selbst, wo die Selbständigkeit der drei göttlichen Personen gerade in den Relationen begründet ist, in denen sie zueinander stehen. Dann aber auch in der Weise, wie Thomas v. Aquin im Kreislauf zwischen Ausgang der Geschöpfe aus Gott und ausgleichender Rückkehr zu Gott die Eine hl. Hierarchie bezeichnet, nicht nur aller Engel, sondern auch des Gesamt der vernunftbegabten Kreatur und aller Kreatur überhaupt (I q. 108 a. 1 c.); die Einheit des Alls in der Verschiedenheit der Geschöpfe und im rhythmisch geordneten Hindurch von einem Außersten zum Anderen durch das Mittlere (II 419)⁹.

In einem zweiten seltsamen Paradox muß ja wieder Nietzsche mit seiner „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ im Kreislauf dieselbe formale Notwendigkeit anerkennen. Denselben Gedanken meint Platons „Einheit im rhythmischen Maß“ und des Aristoteles „Vollkommener Kreislauf“ (Prz. III 419).

Aber es gibt keine Selbständigkeit der Geschöpfe mit relativ eigenem Sein, relativ eigenem Wirken; damit kein Ernstnehmen der Welt, außer im Gottesbegriff der freien Geist-Persönlichkeit, welche im freien Entschluß aus mitteilender Güte heraus der Welt und allem, was in ihr ist, in stufenweiser Erhöhung eigenes Sein und Wirken mitgeteilt hat. Und die ganze furchtbare Ernsthaftigkeit der gegenwärtigen Welt kann nur richtig gesehen werden vom Kreuze her, weil auch diese letzte Entleerung des Göttlichen nichts anderes predigt als das Eine: „Gott ist die Liebe“¹⁰.

Es ist nicht so, daß aus der rationalen Geschlossenheit der Welt ihr Sinn oder gar ihr Ursprung herzuleiten wäre. Beides muß in einem absolut Welt- und Mensch-Jenseitigen gesucht werden, um die relative Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Welt zu begreifen, um sie wahrhaft ernst zu nehmen. Es ist noch viel weniger so, daß das Leben Christi mit seiner „Torheit des Kreuzes“, d. h. die Offenbarung, aus dem Ungenügen der Welt wie eine Notwendigkeit zu folgern wäre, sondern dies ist noch viel mehr freie, rein geschichtliche Tat Gottes, aus überschwenglicher Liebe geboren.

⁹ Vgl. die vielfache „imago Trinitatis“, das Geheimnis des innersten Lebens des Verfassers der Exerzitien, 404 ff.

¹⁰ Vgl. meine biblischen Osterpredigten „Neues Leben“, S. 35, 85. München, Kösel-Pustet 1927.

Man hat in jüngster Zeit aus den Kreisen der Theologen und Laien nach einer „Verkündigungstheologie“ gerufen, im Überdruß an der Abstraktheit der „wissenschaftlichen Theologie“: ich wüßte keine, die so ungesucht „Verkündigung“ wäre wie diese von Przywara. Ich bewundere die unerhörte Realistik in der Aufnahme des überkommenen Schriftwortes, im Ausdeuten seiner Geheimnisse. Es ist ein wundervolles Abtasten der Geheimnisse in Schrift und Welt zugleich. So stark ist die Frohbotschaft Christi in ihrem zentralen Gedanken erlebt, daß mir scheinen will: es müßte von da eine neue Theologie ihren Ausgang nehmen.

BESPRECHUNGEN

Kuhaupt, Hermann: *Die Formalursache der Gotteskindschaft*. Münster, Regensberg'sche Verlagsbuchhandlung 1940, 130, gr. 8°, RM. 3.20.

Vorliegende Dissertation knüpft an die Kontroverse Scheebens und Granderaths über die Formalursache der Gotteskindschaft an und versucht diese zu entscheiden (1). Der Verfasser behandelt im ersten Teile die übernatürliche Gnadenwirklichkeit, um dann im zweiten Teile den formellen Gesichtspunkt der Gotteskindschaft zu betrachten. In seinen Ausführungen beruft er sich auf die hervorragendsten Theologen, wie Thomas, Scheeben, Schell, de Régnon u. a., und wagt mit ihnen anregende Auseinandersetzungen. Auch ist Kuhaupt bestrebt, die Gnade in ihrem engen Zusammenhang mit der gesamten christlichen Heilsordnung: mit der Christugemeinschaft der Kirche (75 ff) und mit den Sakramenten (die er alle — wenn auch auf verschiedene Art — als eine Gleichgestaltung mit dem Tode Christi betrachtet (74)!) darzustellen. Leider aber kann uns nicht recht klar werden, wie die Ausführungen über Gnade und Liebe, Vergeistigung und Verinnerlichung, Sein und Leben, Glaube und Liebe (9—17) „logisch“ in das Kapitel der geschaffenen Gnade passen.

Um die Frage nach der „Formalursache“ der Gotteskindschaft zu lösen, legt der Verfasser zuerst den Begriff der Kindschaft fest. „Kindsein heißt gezeugt sein. Die Zeugung aber ist nach ... der gebräuchlichen Definition: *Origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturae*“ (88) ... „Ein Doppeltes müssen wir also für die Zeugung wesentlich festhalten: sie übermittelt dem Kinde erstens eine Ähnlichkeit mit der Natur des Vaters und zweitens einen substantiellen Zusammenhang mit ihm“ (89). Nach Behandlung der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade gelangt Kuhaupt zur Feststellung: „Einzig Formalursache unserer Gotteskindschaft ist die geschaffene Gnade, und zwar 1. hinsichtlich der Ähnlichkeit mit Gott, sofern sie eine bestimmte Seinsbeschaffenheit ist, 2. hinsichtlich der substantiellen Gemeinschaft mit Gott, sofern sie „aus Gott gezeugt“ (?) und also mit der unerschaffenen Gnade notwendig verbunden ist“ (104). Die unerschaffene Gnade dagegen kann nur im analogen Sinne Formalursache genannt werden, da die unerschaffene Gnade mit dem Menschen kein „physisches Sein“ bildet (101—102). Der Verfasser legt somit der geschaffenen Gnade unserer Ansicht nach allzu große Bedeutung bei. Auch scheint uns die Behauptung gewagt, die geschaffene Gnade sei „Selbstmitteilung Gottes und also Zeugung“ (93). Dies kann nur durchaus analog verstanden werden; und da ferner die geschaffene Gnade uns nur „eine Ähnlichkeit mit der einen göttlichen Natur als solcher“ (93) und nicht mit dem Logos, dem natürlichen Gottessohne, verleiht, glauben wir gerade die geschaffene Gnade nur in ganz analogem Sinne Formalursache der Gotteskindschaft nennen zu dürfen. Obschon Kuhaupt das enge Verhältnis zwischen geschaffener und ungeschaffener Gnade anerkennt (43—45), führt er ihre wesenhafte Beziehung zueinander noch zu wenig durch. Er betrachtet die geschaffene Gnade, wenigstens praktisch, noch zu sehr als ein selbständiges „Etwas“, die ungeschaffene Gnade dagegen noch zu wenig (also auf S. 102—103 dargelegt) als die „quasi forma“ unserer Vergöttlichung. Die ungeschaffene Gnade als solche ist eben nicht Beziehung (104), nicht „Gottverbundenheit“ (43), nicht „substantieller Zusammenhang mit Gott“ (106). „Ungeschaffen“ ist nur Gott. Also kann auch die ungeschaffene Gnade unserer Ansicht nach nichts anderes sein als Gott selbst, und zwar Gott nicht nur als „Relationsziel“ der geschaffenen Gnade (23, 44), nicht nur als deren „Wirkursache“ (43), — so kämen wir über die Geschöpflichkeit nicht hinaus — sondern, wie Kuhaupt selbst sagt, als „Gott selbst, sofern er sich uns zu eigen schenkt“ (21). Wie aber schenkt er sich uns?