

lichkeit einschätzen, ohne sie deshalb zu entwerten oder die Weltarbeit nicht in vollem Verantwortungsernst der ihm übertragenen Aufgabe und mitgegebenen Kräfte zu übernehmen. Im Gegenteil, sie sind ihr tiefer verpflichtet und sehen sie nur größer: als Gleichnis der noch sakramental verborgenen Herrlichkeit des kommenden Christus. Die in Christus geschehene ‚consecratio mundi‘ und die kommende Herrlichkeit bei der Wiederkunft Christi bestimmen die Gegenwart in der Sinnbildwirklichkeit der Sakramente, vor allem in dem eucharistischen Herzpunkt des kirchlichen Lebens. So kommt in diesem grundlegenden Teil der Eschatologie kompendiös die Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie, die Lehre von den Sakramenten und die der Seins- und Tugendgnade zum Aufriß.

Die Frage des Zeitpunktes der zweiten Ankunft Christi führt über einen offenbarungsgeschichtlichen Durchblick über die Ankündigung des ‚Tages Jahves‘ zur Erörterung der Aussagen Christi und des Glaubens der Jünger. Die scheinbaren Widersprüche in den einschlägigen Herrenworten werden gegenüber Mißdeutungen einer Lösung entgegengeführt, die im wesentlichen die herkömmliche der katholischen Exegese ist. Das gleiche gilt von der Interpretation der ‚synoptischen Apokalypse‘. Das menschliche Nichtwissen Christi über den Tag des Gerichtes wird nach Feuling (der aber hierin doch wohl nur eine in der Tradition der Theologie meist vertretene Ansicht ausspricht) dahin verstanden, daß „Jesu menschlicher Erkenntniswille die eingegossene Erkenntnis, die er davon besaß, nicht zum begrifflich-vorstellungsmäßigen Bewußtsein aufrief“ (146). Die paulinische Parusieerwartung wird in ihrer Entwicklung aufgezeigt und dargetan, daß Paulus ungeachtet seiner gewandelten Naherwartung dennoch nie die Lehre vertreten habe, daß die Wiederkunft des Herrn nahe bevorstehe. Daß das Weltende auch dann noch als freie Setzung Gottes gewahrt sei, wenn er die Herbeiführung des Endes der von ihm geschaffenen und geleiteten kosmischen Entwicklung oder auch dem Willküringriff der Menschen, etwa im Mißbrauch entfesselter Atomkräfte, überließe, wird eigens dargetan.

Sehr eingehend werden die Vorzeichen der zweiten Ankunft Christi exegetisch durchgesprochen und unter den perspektivischen Blick unserer Zeit gerückt, die vielleicht immer noch erst die Kirche im Verlassen ihres Kindesalters kennt. Während die Drangsale der Kirche und der große Abfall bis zum Gipfelpunkt in der Zeit des Antichrist noch zu den Vorzeichen rechnen, setzt mit der Vernichtung der widerchristlichen Mächte der Anbruch der Wiederkunft Christi ein. Es werden nicht nur die alten und die neuesten chiliastischen Vorstellungen — einschließlich des vom S. Officium im Jahre 1944 verurteilten gemäßigten Millenarismus — zurückgewiesen, sondern alle zeitquantitativen Interpretationen von Offb 20, 1-10 abgelehnt. In der neueren Theologie wird ja gewöhnlich die augustinische Auffassung des Millenniums als einer Qualitätsbestimmung vertreten und folgerichtig näher dahin bestimmt, daß die Fesselung Satans (nicht ein paradiesisches Friedensreich!) nur den Gläubigen gegenüber gilt, also den Weltgläubigen gegenüber sehr wohl mit einer Entfesselung einhergehen kann, die trotz ihrer vielleicht sehr langen Dauer dennoch als klein zu gelten hat, wenn man sie qualitativ als Rangbestimmung gegenüber der messianischen Segensfülle versteht. Immerhin bleiben auch für die Glaubens-treuen im Millennium — bei Wegfall eigentlich dämonischer Anfechtung — dennoch menschliche Anfechtungen, Drangsal und Leid. Und was ‚die Atem-pause‘ selber betrifft, so wäre es nicht undenkbar — wie der Verf. mit Ketter annimmt —, daß wir sie schon hinter uns haben (vgl. 218).

J. Ternus S. J.

v. Kologriwof, *I. Von Hellas zum Mönchtum, Leben und Denken Konstantin Leontjew (1831—1891)*. gr. 8^o (300 S.) Regensburg 1948, Pustet. DM 9.—

K. Leontjew war einer der eigenständigsten russischen Denker des 19. Jahrhunderts, ein origineller Schriftsteller (Verfasser von Erzählungen, Romanen und politischen Abhandlungen) und Kulturphilosoph. Aus altem Adels-geschlecht stammend, übte er zuerst den Beruf eines Arztes aus, war dann

(in der damals noch sehr ausgedehnten Türkei) im diplomatischen Dienst tätig und wurde später Journalist und amtlicher Zensor. Nach einem ungläubigen, leichtsinnigen und ausschweifenden Leben kehrte er zum Glauben seiner Kindheit zurück. Fast ein Jahr weilte er auf dem heiligen Berge Athos und verbrachte den Rest seines Lebens im Kloster (erst in Optina, dann im berühmten Dreifaltigkeitskloster, wo er als Mönch starb).

Leontjew blieb während seines Lebens und auch nach seinem Tode ziemlich unbekannt. Eine Studie über ihn verdanken wir der Feder N. Berdjajews; sie ist jedoch nur ins Französische und Englische, nicht ins Deutsche übersetzt worden. Die vorliegende Biographie unterscheidet sich beträchtlich von ihr. K. bietet eine auf viel breiterer Grundlage errichtete, lebensvollere, nicht so stilisierte, gleichfalls mit voller Sympathie verfaßte und doch objektivere, dazu von einem verschiedenen, nicht gnostischen, sondern christlich-überlieferungstreuen Standpunkt gesehene Lebensbeschreibung, obschon natürlich beide Verfasser in manchen wesentlichen Punkten das gleiche Urteil über Leontjew fällen.

Ganz allgemein gewährt das Studium Leontjews und seines Lebens einen vielfachen Nutzen. Wenn man nämlich ausschließlich — wie das nicht selten geschieht — am Himmel des russischen Gedankens die Sterne erster Größe (Dostojewskij, Solowjew, Tolstoj u. a.) betrachtet, so entsteht ein einseitiges Bild; wendet man aber seine Aufmerksamkeit auch den Sternen zweiter und dritter Größe zu, so vertieft und erweitert man den Gesichtskreis (wobei übrigens sogar die Möglichkeit besteht, daß Leontjew einen weit bedeutenderen Platz in der russischen Literatur einnehmen würde, wenn ihn das Schicksal nicht im Verborgenen gelassen hätte). Leontjew war ohne Zweifel derart im russischen Geistesleben des vergangenen Jahrhunderts verwurzelt und durch Freundschaft oder Bekanntschaft den bedeutendsten Russen seiner Zeit verbunden (neben den genannten Iwan Akssakof, Turgenjew, Rosanof und anderen), daß sein Leben und Denken einen tiefen Einblick in die russische Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts gewährt.

Aber auch als Charakter und Persönlichkeit bietet Leontjew reiche Anregung für das Studium der menschlichen, religiösen und insbesondere der russischen religiösen Psychologie (seine früheste Kindheit und Jugend, der Verlust des Glaubens, der theoretische Rechtfertigungsversuch seines zügellosen Lebens, seine Ehe, seine Bekehrung, und überhaupt seine Stellung zu Gott, Kirche, Staat und Umwelt).

Wohl am aufschlußreichsten für Leontjews Denken ist sein Verhältnis zu den großen politischen, nationalen und religiösen Fragen, die zwischen Slawophilen und Westlern erörtert und ausgetragen wurden (russische Überlieferung oder westliche Kultur, Byzanz oder Rom oder Moskau, Slawophilismus oder Panslawismus). Wichtig ist auch seine Auffassung vom wahren Christentum im Gegensatz zum Christentum Dostojewskijs und Tolstois (er nannte dies in scharfer Kritik ein „Rosenwasserchristentum“) und im Gegensatz zum christlichen Ideal Solowjews. Gerade die anlässlich eines Vortrags geäußerten Ideen seines Freundes Solowjew — der wohl unter allen den größten Einfluß auf ihn ausgeübt hat — schienen ihm nicht kirchlich genug und verbitterten ihm die Sterbestunde. Zu den interessantesten Fragen, die im Buche von K. ausführlich behandelt werden, gehört die der Stellung Leontjews zu den katholischen Ideen Solowjews und überhaupt zum Katholizismus und der abendländischen Kultur. Einerseits fühlte Leontjew im guten Glauben sich nicht dazu berufen, seinem Freunde auf dem Wege zur katholischen Kirche zu folgen, aus Furcht, gegen sein Gewissen zu handeln und sein Seelenheil zu gefährden; andererseits zog ihn mancherlei zum Katholizismus hin: seine ästhetische Weltanschauung wie seine Vorliebe für ein autoritäres Christentum, eine Vorliebe, die ihn gerade zu den älteren Slawophilen, besonders Chomjakof, in Gegensatz brachte. Selbstverständlich wäre es leicht zu zeigen, daß Leontjews Vorstellung von der katholischen Kirche stets unvollkommen und einseitig gewesen ist.

Die auffallendsten Züge Leontjews sind sein Aristokratismus, seine soeben erwähnte ästhetische Weltanschauung, d. h. seine Vorliebe für das Schöne, Starke und Despotische. Aus dieser Grundanschauung bildete sich dann nach seiner Bekehrung die Vorliebe für ein autoritäres, auf der Gottesfurcht und dem geistlichen Gehorsam begründetes Christentum. Die ästhetische Weltanschauung bildete sich bei ihm bereits in frühester Kindheit und beeinflusste in der Folge seine philosophischen, politischen und religiösen Ideen. Aus ihr erklärt sich seine Abneigung gegen einen ausgleichenden, gleichmacherischen Liberalismus, seine Ablehnung eines bürgerlichen Demokratismus. Aus ihr entsprang vor seiner Bekehrung sein „ästhetischer Amoralismus“ (das ästhetische Schöne sei letzte Richtschnur), und nach seiner Bekehrung das ständige Bemühen, die Religion ästhetisch zu begründen und den Widerstreit zwischen Religion und Ästhetik zu überbrücken. Doch blieb dieser Versuch für ihn, mehr noch in der Praxis des persönlichen Lebens als in der Theorie, stets vergebliches Bemühen; noch als Mönch am Ende seiner Tage stand er ganz im Banne der ästhetischen Schönheit und suchte sich ihr durch Gottesfurcht und Flucht, bangend um sein Seelenheil, zu entziehen. Nie fand er — so bemerkt K. (127) — das richtige Verhältnis zu Welt und Menschen. Bezeichnend sind dafür die Gespräche, die er mit dem vom Protestantismus zur Orthodoxie übergetretenen Vater Klemens Söderholm führte.

Auf der ästhetischen Weltanschauung ruht auch Leontjews kulturphilosophische Theorie von der „sekundären vermischenden Vereinfachung“ (151 ff.); sie war das, was er selbst am eigenen Gedanken schätzte. Dieser Theorie zufolge ähneln Staaten und Weltkulturen organischen Wesen und sind wie diese demselben Aufgangs- und Niedergangsprozeß unterworfen. Sie durchlaufen drei Stadien oder Perioden: 1. primäre Einfachheit, 2. blühende Kompliziertheit und 3. sekundäre Vermischung, wobei Vereinfachung, Vermischung für Leontjew das gleiche ist wie Niedergang (154). Von diesem Standpunkt aus beurteilt Leontjew dann die Anschauungen des Demokratismus, Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus. Über das künftige Schicksal Rußlands und die weitere Entwicklung des Sozialismus und Kommunismus hat er sehr beachtenswerte Gedanken geäußert und manches vorausgeahnt, so daß nicht wenige seiner diesbezüglichen Aussprüche wie Prophezeiungen klingen (vgl. 266 ff.). Er sieht Rußlands Zukunft in dichtestes Dunkel gehüllt, ja er hält es für möglich, daß aus Rußlands Schoß einmal der Antichrist hervorgehen könne. Und mag auch sein Glaube an eine besondere kulturelle Berufung Rußlands zusammenbrechen, als Wunschbild steht doch immer vor ihm ein Rußland, das, begeistert für die Idee des Byzantinismus, im östlichen orthodoxen Staatenbund die kulturelle Führung übernimmt.

Zur Beurteilung: Die vorliegende Studie ist nicht nur ein psychologisches Essai oder eine Lebensbeschreibung, sondern zugleich eine ausführliche und kritische Darstellung der Ideen Leontjews. Einen nicht geringen Vorzug der Darstellung bildet die persönliche Note; dazu kommt die konkrete und anschauliche Art der Erzählung. (Selbstverständlich stellen die mehr theoretischen Ausführungen über Leontjews Philosophie und Gedankenwelt höhere Anforderungen an den Leser.) So sehr der Verf. allenthalben durchblicken läßt, daß Leontjew ihm sympathisch ist, so wenig läßt er sich dadurch hindern, an gegebener Stelle sein Leben und seine Lehre einer sachlichen, stellenweise sogar strengen Kritik zu unterwerfen.

Leontjew selbst kommt reichlich zu Wort. Besonders lesenswert erscheinen uns unter manchem anderen seine Ausführungen über die Ehe (61) und das Mönchsleben (Rechtfertigung des Klosterlebens) (97 ff.) wie das Starzentum (110 ff.). (In diesem Zusammenhang finden sich ausgezeichnete Gedanken Leontjews über das Gebet, über Liebe und Furcht und Gottes Gebote, ganz im Gegensatz zu einer sentimentalischen Auffassung der christlichen Frömmigkeit.) Schön ist die Beschreibung der Osterfeier auf Athos (118 ff.); lehrreich der Hinweis auf die Bedeutung der Stände im Staatswesen (156 ff.).

Der Verf. betont im allgemeinen mehr das, was Leontjew von den Slawophilen unterscheidet und ihn als keiner bestimmten Schule oder Richtung

angehörig charakterisiert (10f.). Doch verband ihn mit den Slawophilen (er selbst nannte sich ihren „jüngsten Bruder“) (11) der Glaube an die kulturelle Einzigartigkeit Rußlands (59-60), wenn er auch die kommende russische Kultur — im Gegensatz zu ihnen — nicht als endgültige Vollendung aller vorausgegangenen Kulturen betrachtet (vgl. 81f.) Übrigens ist selbst für die älteren Slawophilen die „Geringschätzung der großartigen abendländischen Kultur“ (82) nicht in vollem Umfang charakteristisch. Uns scheint es daher auch recht schwer feststellbar zu sein, ob sich bei Leontjew manche „unrussische Züge“ fanden, zumal wenn solche Züge in seiner Begeisterung für die europäische Kultur oder in seiner ästhetischen Lebensauffassung gesehen werden. Waren etwa die Westler keine echten Russen und nur ihre Gegner, die Slawophilen, mit echt russischen Zügen begabt? S. 30 wird „überzeugter Aristokrat sein“ als unrussisch, „bemitleiden“ als russisch bezeichnet. Könnte man nicht mit ähnlichem Rechte behaupten, „ein Auge haben für die soziale Not“ sei typisch russisch? Doch wo ist bei Leontjew — trotz seiner übrigens gerade durch seinen Ästhetismus begrenzten Fähigkeit zu bemitleiden — das tiefere Verständnis für die soziale Frage? Mit scheinbarer oder wirklicher Härte geht er über das soziale Massenelend hinweg. Aus der an sich richtigen Tatsache, daß Wohlergehen und absolute Gerechtigkeit nicht Ziel der Menschheit auf Erden sind, zieht er den Schluß, daß es sich der Mühe lohne, Millionen russischer Menschen den Kulturwerten einiger bedeutender literarischer Werke oder großer nationaler Siege zum Opfer zu bringen (180-181). Ähnlich wird auf S. 214 der mehr oder weniger allgemein menschliche Zug „ständiger Unzufriedenheit“ als russisch hingestellt. Vielleicht ließe sich klarer bestimmen, was russisch oder unrussisch ist, wenn man nicht nur gelegentlich den einen oder anderen Zug oder sein Fehlen geltend machte, sondern das Vorhandensein oder Fehlen mehrerer Züge zugleich betonte.

Auf den ersten Blick erscheint es befremdlich, wenn zu einer Zeit, da Leontjew, ins Laster verstrickt, einer „verfeinerten Ausschweifung“ (74) ergeben war, von seinem „erstaunlich reinen Herzen“ (76) oder seinem „lauteren Herzen“ (86) die Rede ist; gemeint ist nicht die Herzensreinheit, sondern die Aufrichtigkeit. Ebenso bedarf die Charakteristik Leontjews als „eines der freiesten russischen Geister“, als eines „außerordentlich freien, durch nichts gebundenen und ganz unabhängigen Geistes“ (150) einer bestimmten Einschränkung. Wie stark war Leontjew allein durch seine ästhetische Grundanschauung gebunden und nach seiner Bekehrung durch die beständige Furcht um sein Seelenheil! Gewiß, zur Zeit seines „amoralischen Ästhetismus“ war Leontjew frei vom Gesetze Gottes, aber gerade deshalb Sklave seiner Leidenschaften.

Von den Urteilen über östliche Frömmigkeit (100 ff.) scheinen uns einige bestreitbar zu sein. Hat wirklich „die östliche Frömmigkeit die Heiligkeit stets weniger als ethische Vollkommenheit denn als mystische Gemeinschaft“ mit Gott (101) angesehen, angefangen von den Vätern in der Wüste? Oder aber ist dieser Zug jeder christlichen Frömmigkeit, im Gegensatz z. B. zu einer pelagianischen oder heidnischen, eigentümlich? — Nicht ganz klar wird der (102) betonte Gegensatz von kirchlichem Gebet (Teilnahme am Gottesdienst, Lesen und Singen — sie bildeten zwar eine wichtige, aber nur eine untere Stufe des geistlichen Lebens und besäßen an sich keine Kraft, zum geistigen Tun zu erheben. Gilt das etwa auch vom Anhören des hl. Meßopfers?) und innerem Gebet (gemeint ist vor allem das „Jesusgebet“), denn der Mönch müsse u. a. mystisch, frei von jeder sinnlichen Vorstellung beten. Lehren nicht die mystischen Theologen, daß in der höchsten Stufe der menschlichen Vereinigung mit Gott (der mystischen Vermählung) der vollen Menschennatur entsprechend die Sinnestätigkeit (im Gegensatz zur Ekstase) wiederhergestellt ist? Auch sieht man nicht recht, wie das „Jesusgebet“ rein geistig verrichtet werden könnte, und wenn dies möglich wäre, warum ein rein geistiges Gebet für den wesensmäßig aus Leib und Seele bestehenden Menschen das Ideal darstellen sollte.

Da Leontjew in seinen kulturphilosophischen Ideen mehr von Danilewskij, dessen Werk „Rußland und Europa“ ihm zum Handbuch wurde, als von den älteren Slawophilen abhängt (82; vgl. 134), wäre es dem Leser nützlich gewesen, etwas von der Kontroverse zwischen Danilewskij und Solowjew zu erfahren. Solowjew hat nämlich überzeugend nachgewiesen, daß Danilewskijs Lehre vom Wechsel der kulturgeschichtlichen Typen weder originell (da dem Breslauer Professor H. Rückert entlehnt) noch auch wissenschaftlich, vom philosophischen und christlichen Standpunkt aus haltbar ist. Denn die Theorie leugnet „jegliche allgemein menschliche Aufgabe“ (82). Da ferner Leontjews Weltanschauung betont ästhetisch ist, und Tschernyschewskij trotz seiner politisch-utilitaristischen Tendenz (62; vgl. 55) schon auf den jungen Leontjew beträchtlichen Eindruck machte (55), könnte der Leser mit Recht Aufschluß über Leontjews Stellung zu den ästhetischen Ideen dieses russischen Nihilisten erwarten; seine Ideen weisen nämlich wie E. Radlof in seiner „Geschichte der russischen Philosophie“ Kap. Vd feststellt, eine auffallende Ähnlichkeit mit denen Leontjews auf. Beide geben z. B. entschieden der Schönheit des Lebens und der Wirklichkeit den Vorzug vor der Schönheit der Kunst.

Schließlich könnte man einwenden, daß des Verf. Urteil über Solowjew doch etwas negativ ausgefallen ist. Zunächst ist nicht ganz klar, wie Solowjew einerseits „unbestreitbar ein Mystiker“ war (223), wenn man doch andererseits „in seinen mystischen Erlebnissen nicht selten gleichsam einen erotisch-sinnlichen Hauch spürt, verbunden mit einem starken krankhaft-okkulten Belgeschmack“ (ebd.). Der Gegensatz läßt sich durch die von Berdjajew angewandte Unterscheidung von natürlicher Intuitionsmystik und wahrer übernatürlicher Mystik in etwa beheben. Stimmt es sodann, daß Solowjew im Kampfe gegen die Slawophilen „unschöne Kniffe“ (233) anwandte? Worin sollen diese bestanden haben? Vielleicht stellt sich auch der Verf. im Streit zwischen Leontjew und Solowjew zu nahe auf die Seite Leontjews, der seinem bisherigen Freunde „Vermischung des Christentums mit demokratischem Fortschritt“ (286) vorwarf und deshalb den „Satan Solowjew“ unschädlich machen wollte (ebd.). Es läßt sich bezweifeln, ob Solowjew wirklich in so weitem Umfang einem falschen liberal-demokratischen Ideal gehuldigt habe (vgl. das Zugeständnis des Verf. auf S. 258, wo er mit gutem Grund Dostojewskijs und Solowjews christlichem Glauben an den Menschen gegen Leontjew Recht gibt). Denn einerseits war Solowjews Idee vom Fortschritt stets solide religiös-christlich unterbaut, andererseits aber ist Leontjew sicher in seiner Bekämpfung eines christlich-demokratischen Fortschritts — vornehmlich aus ästhetischen Gründen — zu weit gegangen. U. a. scheint uns Solowjews Glaube an den auch natürlichen Fortschritt als Folge der Union der getrennten Christen (vgl. 232) durchaus mit dem Christentum vereinbar zu sein, ja durch die Geschichte eine Bestätigung zu finden. Daraus, daß ein ganz allgemein-menschlicher Fortschritt niemals eintreten wird, folgt doch nicht — wie Leontjew anzunehmen scheint —, daß er nicht angestrebt werden dürfe, noch auch, daß er, gerade insofern er religiös unterbaut ist, sich nicht weit verbreiten könne. Ferner scheint uns (vgl. 226), daß sich Solowjew weder in seinen „Drei Gesprächen“ von der „Sophia-Lehre“ noch auch in seinem letzten Artikel von der „Utopie des Fortschritts im Sinne der Erhöhung des allgemeinen Wohlstandes“ losgesagt hat. Einer solchen säkularisierten Utopie hat er nie gehuldigt, auch nicht in jenem Vortrag, der dem sterbenden Leontjew soviel zu schaffen machte.

B. Schultze S. J.

de Ghellinck, J., S. J., *Le Mouvement théologique du XII^e siècle. Sa préparation lointaine. Avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents.* 2. ed. considérablement augmentée (Museum Lessianum. Sect. hist. 10). gr. 8^o (XVI u. 592 S.) Brüssel 1948, Edition universelle. — Landgraf, A. M., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühcholastik*