

immer mehr östlicher Erstarrung anheimfallenden Kulturen des Byzantinismus, des Islam und Rußlands bereits ausgeschieden sind. Das eigentliche Abendland kennzeichnet sich als Bund des antiken Geistes, der staatenbildenden Kraft neuer Völker und des christlichen Erbes, das aber in augustinisher Prägung erscheint, so daß die Religion nicht im Kollektiv untergeht, sondern im sakramentalen und moralischen Ringen um Glaube und Gnade die höchste Initiative der Persönlichkeit weckt und der Kultur zur Verfügung stellt. Seit 1500 wird die abendländische Kultur welterobernd. Zugleich aber geht ihr Höchstes, die Transzendenz, einem unaufhörlichen Verfall entgegen, so daß W. im J. 1934 — in dem die 1. Auflage seines Werkes erschien — vom drohenden Ende der Zeit des Dritten Menschen spricht.

So entwirft denn W. in dem neu beigefügten Schlußkapitel das furchtbare Bild eines möglichen *Vierten Menschen*. Es ist dies der *gespaltene Mensch*, der durch den Totalitarismus der Technik und der Politik zur Hälfte leblose Maschine geworden ist, während der Geist getrennt davon ein Heim suchen muß, wenn er nicht, wie gewöhnlich, verkümmert. Das Ergebnis ist der geistlose *Massenmensch*, der die restliche Elite verschlingen und das Niveau der Kultur zu den primitiven Anfängen herabgleiten lassen wird. Wir werden wieder wie Anaximander vor dem Apeiron, dem Chaos, stehen. W. fühlt die Gefahr um so lebendiger, je mehr er selbst die transzendente Welt des Dritten Menschen — ohne Grund — durch die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft und durch den Bergson'schen Irrationalismus für erschüttert hält. Er meint wie Jaspers, nur erlebnismäßig könnten wir etwas von der transzendenten Welt ahnen, ohne eine Antwort auf unsere tiefsten Fragen erwarten zu dürfen. Von einer Geschichtsphilosophie und -theologie, nach der wir oben fragten, scheint dann allerdings wenig übrig bleiben zu können.

In diesem Zusammenhange möchten wir hinweisen auf S. 281 des Werkes, auf der W. den Universalienstreit des Mittelalters berührt. Diese Seite dürfte die entscheidende des Werkes sein. Es handelt sich im *Universalienstreit* letztlich um jene zugleich die rational unterbaute Transzendenz und die Immanenz umschließende Spannung der menschlichen *Essenz und Existenz*, der W. die Blüte der abendländischen Kultur zuschreibt. Während er — unbewußt den nur existenziellen Individualismus der Nominalisten fortführend — nur mehr ein „empirisches Wesen“ anerkennen zu können glaubt, das uns zu Sklaven der Erfahrung machen würde, kann nur die *Essenzphilosophie* unwandelbarer, ewiger Wesenheiten die wunderbaren Aufbaugesetze der Dinge erklären und kraft dieser Gesetzmäßigkeiten unsern Geist zum Urlichte, zu Gott emporführen. Alle uferlosen Erfahrungsergebnisse könnten uns nie vor dem zerspaltenen, zerrissenen Vierten Menschen bewahren. Die Rettung liegt allein im ewigen Wesen des Menschen, in dem Menschenbild, das W. auf seinem weiten Weg in der Blütezeit des abendländischen Menschen entdeckt und auf der genannten Seite meisterhaft gezeichnet hat: „Derart also wird diese Zeit (um 1200) geprägt, in ihrer Prägung so undurchsichtig verflochten wie die Ranken ihrer Ornamente. Aber sie hielt mit ihren Spannungen den Menschen für alles, auch das Alltägliche, auf einer Höhe, die er im Abendland kaum je wieder erreicht hat. Und sie öffnete ihm Abgründe, deren Überbrückung ihm Aufgaben für eine anscheinend endlose Zukunft stellte.“

J. Gemmel S. J.

Berdiajew, N., *Das Neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas*. 8° (140 S.) Pfullingen o. J., G. Neske. DM 6.—. — Ders., *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschen-geschickes*. 8° (333 S.) Ebd. o. J. DM 9.—.

Im Jahre 1922 verließ B. Rußland. Er wurde von der Sowjetregierung als Reaktionär ausgewiesen, weil er ein revolutionärer Feuerkopf war, ein unbequemer Aufbegehrer, der immer zu seiner Umwelt quer stand. Er löste sich in dem Augenblick vom Marxismus, als dieser anfang, in Rußland Erfolg zu haben. Und er kehrte in einer Zeit zu Christentum und orthodoxer Kirche zurück, da ihm dieser Schritt nur ein Pfeifkonzert der Intelligenz eintragen

konnte. Als er die innere mit der äußeren Emigration vertauschen mußte, erfüllte sich an ihm ein Schicksal, das seinem Temperament scharf widersprach, er wurde ein Gescheiterter, ein „gewesener Mensch“. Aber nicht nur er selbst, seine ganze Generation war zum Scheitern verurteilt. Dieses unaußbare Unglück drängte zu geistiger Auseinandersetzung, aus der die beiden vorliegenden Bücher entstanden. Sie behandeln beide dasselbe Thema: der Sinn des Menschengeschicks in der Tragik. „Das Neue Mittelalter“ bringt die Überzeugung zum Ausdruck, daß eine große historische Epoche zu Ende geht. Die Neuzeit ist tot, da ihre aus Renaissance und Humanismus stammenden Prinzipien die Kraft verloren haben. Der Glaube an den autonomen Menschen und seine unbegrenzten Möglichkeiten ist verloren gegangen. Wir haben die Fragwürdigkeit dieses Menschen erlebt, seinen inneren Zerfall, das Versiegen seiner schöpferischen Kraft. B. sieht diesen Verfall für unaufhaltsam und endgültig an. Eine Erneuerung aus den geschichtlichen Kräften des Humanismus ist unmöglich, da das „mittlere Reich“ des reinen Menschen sich als folgenschwere Illusion erwiesen hat. Aber dieser historische Irrweg war notwendig zur Entfesselung des Menschen, zur Offenbarung seiner schöpferischen Freiheit. Dieser Ewigkeitswert der versinkenden Neuzeit bleibt erhalten. Die nun heraufziehende Epoche nennt B. „Mittelalter“, da sich in ihr eine neue Wendung des Menschen nach innen abzeichnet, eine neue Bindung, eine religio. Der Mensch kann nicht in sich stehen. Er ist entweder der mit der Übernatur verbundene „Gottmensch“ (durch die gnadenhafte Erhebung zur Gotteskindschaft) oder der mit der Unternatur, mit dem Teufel verbundene „Menschgott“ (der verabsolutierte Mensch). Was in Rußland geschaffen wird, ist letzten Endes eine „Satanokratie“. Ihr kann man nicht eine humanistische Demokratie oder Monarchie entgegensetzen, sondern nur eine echte Theokratie. Sie zu schaffen, ist Aufgabe des „neuen Mittelalters“. Das neue Mittelalter wird sich vom alten dadurch unterscheiden, daß in ihm die Bindungen bewußt und frei vollzogen werden. Zum freien Vollzug war der aus heidnischer Unfreiheit kommende Mensch nicht fähig. Das kann aber der Mensch, der aus der Schule des Humanismus kommt. Die neue Epoche wird nicht ein friedliches Gottesreich auf Erden sein, sondern eine Zeit schärfster Auseinandersetzungen zwischen Christus und Antichrist, eine neue Barbarei, in der ein zeitweiliger Sieg des Bösen möglich und wahrscheinlich ist. Diese Periode tragischer Erschütterungen wird ihre Rechtfertigung erst vom Ende her erfahren.

Die Gegenwart ist Übergang. In ihr verbinden sich die Kräfte der alten und der neuen Zeit zu einem schwer entwirrbaren Durcheinander. In der formalen Demokratie sieht B. eine typische Kraft der Vergangenheit: die Selbstbehauptung des autonomen Menschen. Im Sozialismus, den B. dem Kommunismus gleichsetzt, herrscht einerseits der alte Geist des kapitalistischen Mammonismus und Rationalismus, andererseits ein neuer pseudoreligiöser Messianismus. Das neue auserwählte Volk ist das von der Sünde der Ausbeutung freie Proletariat. Ihm gehört das weltweite Reich der Zukunft. Dieser Zukunft hat der Mensch zu dienen. Nicht das empirische Proletariat der Gegenwart mit seinen kleinbürgerlichen Wünschen und Bedürfnissen interessiert den genuinen Marxismus, sondern die Idee des klassenbewußten Proletariates der Zukunft. Nur der bewußte Träger dieser Idee zählt. So verwirklicht sich im Sozialismus die „böseste aller Heteronomien“. Den Verirrungen des alten autonomen und des neuen heteronomen Menschen muß der wahre *theonome* Mensch gegenübergestellt werden.

Im Buch „Der Sinn der Geschichte“ sucht B. nach einer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Rechtfertigung dieser Ideen. Seiner Meinung nach ist echte Geschichtskennntnis aus den historischen Denkmälern allein unmöglich, so wichtig auch die historische Forschung sein mag. Nur durch eine Wendung in das Innere, in den Geist des erkennenden Subjektes können wir zu echtem Verständnis der Geschichte gelangen. Im subjektiven Mikrokosmos finden sich alle Schichtungen des objektiven historischen Makrokosmos. Diese Schichtungen an das Licht des Bewußtseins zu heben, heißt in die Tiefe des historischen Geschehens eindringen in innerem erlebnismäßigem Nachvollzug.

Diese Anamnese (im Sinne Platos) ist echte historische Erkenntnis, der die äußere Geschichtsforschung zugeordnet ist. Eine ähnliche Bedeutung hat das Eindringen in die *Mythologie*. Der Mythos ist nichts anderes als das Fortleben einer Geschichtsperiode im Inneren der Volksseele. Er hat uns Bedeutsames über das Wesen einer Geschichtsperiode zu sagen, auch wenn er geschichtskritisch unhaltbar ist. Diese Wendung nach Innen ist aber zugleich eine Wendung zur *transzendentalen* Realität, von der alles Raum-Zeitliche nur ein Symbol ist. Das historische Geschehen hat seine Korrelate in der „himmlischen Geschichte“. Die Verbindung beider nennt B. „Symbol“ (συμβόλιον) Alles Zeitliche wurzelt im Ewigen und hat nur in ihm und von ihm her gesehen einen Sinn. In sich betrachtet ist die Geschichte ein trostloser Unsinn. Sie ist eben kein rein diesseitiger, sondern ein gott-menschlicher Prozeß: „die Geburt Gottes im Menschen und des Menschen in Gott“. Diese Wechselwirkung muß frei sein, da nur in der Freiheit ein persönlich-sittlicher Wert liegt. Es gibt eine Geschichte, weil Gott von Anbeginn die Freiheit wollte. Im Mittelpunkt der Weltgeschichte steht Christus. Nur von ihm her ist die Geschichte sinnvoll. In Christus vereinigt sich die „himmlische“ mit der irdischen Geschichte, wird das Metaphysische geschichtlich und das Geschichtliche metaphysisch. Das tragische Verhältnis zwischen natürlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit wird nur durch die göttliche Gnade gelöst. Diese Lösung ist Verklärung, nicht Aufhebung der Tragik. „In der Geschichte gibt es keinen auf gerader Linie sich vollziehenden Fortschritt des Guten . . . , es gibt nur eine tragische, immer tiefer reichende Erschließung der inneren Prinzipien, lichter wie dunkler, göttlicher wie teuflischer, Prinzipien des Guten wie auch des Bösen. In der Erschließung dieser Widersprüche und ihrer Äußerung besteht auch der höchste innere Sinn des historischen Menschheitsgeschickes“ (284). In diesem dialektischen Prozeß muß die Geschichte immer mißlingen, und gerade durch dieses Mißlingen ihren Sinn verwirklichen, über sich hinaus zu weisen, zu zeigen, „daß der höhere Beruf des Menschen und der Menschheit übergeschichtlich ist“ (270).

Diese beiden Werke, mit denen B. zuerst vor sein westliches Publikum trat, lösten bereits bei ihrem Erscheinen nach dem ersten Weltkrieg Beachtung und Bewunderung aus. Heute, nach dem zweiten Weltkrieg, haben sie noch an Interesse gewonnen, da inzwischen der Existentialismus die Fragestellung bezogen hat, die B. schon 1923 darlegte. B.s außerordentliche geistige Dynamik hat aufrüttelnde Wirkung. Sein Denken ist antinomisch, er kennt nur das scharfe Ja oder Nein, nicht aber die Distinktion und Synthese. Am Ende stehen immer Paradoxa, innerlich unvereinbare Widersprüche. In diesem Resultat sieht B. nicht einen Mißerfolg, sondern die Bestätigung für die Richtigkeit seiner Philosophie, da das Sein in sich widersprüchlich ist. Bei allen Fehlurteilen in Einzelheiten ist die Spannweite seines Denkens, die Eigenart und Kraft seiner historischen und metahistorischen Intuitionen eindrucksvoll. Darin besteht zum guten Teil seine Wirksamkeit. Hierin liegt aber auch eine Gefahr. Sein geistiger Elan fasziniert auch dort, wo seine Aussagen nicht mehr überzeugen. Schon in diesen frühen Werken zeigen sich unverkennbar die Prinzipien, an denen B. später als christlicher Philosoph gescheitert ist. Sein geschichtsphilosophisches Denken bewegt sich in den Bahnen des russischen Eschatologismus, der letztlich im typisch russischen Unvermögen wurzelt, relative Werte als solche anzuerkennen, ohne sie entweder zu verwerfen oder zu verabsolutieren. Erkenntnistheoretisch kündigt sich der entschiedene Irrationalismus und Voluntarismus an, sowie sein mit jeder Objektivität unversöhnlicher Subjektivismus. Jede methodische Scheidung einzelner philosophischer Bereiche sowie der Philosophie von der Theologie lehnt er ab zugunsten einer ganzheitlichen Erkenntnis. Metaphysik, religiöse Transzendenz und subjektive Immanenz werden gleichgesetzt. Letztes Seinsprinzip ist nicht der eine unveränderliche Schöpfergott, sondern ein dunkles voluntaristisches Prinzip, der Böhmesche „Ungrund“. Er ist die Quelle des Seins, der Freiheit, der Tragik, in die auch Gott einbezogen ist. Dieser Pantragismus B.s wirkt sich aus in dem von ihm angenommenen theogonischen Prozeß, im innertrinitarischen Leben, in Schöpfung, Erlösung und Geschichte. Gott kann

nicht *actus purus* sein, denn Schöpfertum erfordert Potenzialität in Gott. Gott braucht den Menschen als sein Du.

Von diesen Voraussetzungen ist B. bis an sein Ende nicht abgegangen. Er geriet in Gegensatz nicht nur zum Katholizismus, sondern auch zur Orthodoxie und quälte sich unausgesetzt in immer neuen Ansätzen um philosophisch wie theologisch unmögliche Lösungen ab, bis ihm der Tod buchstäblich die Feder aus der Hand nahm. Er wird jedoch weiter leben als einer der scharfsinnigsten Kritiker der Beschränktheiten und Irrungen des menschlichen Geistes, als ein bedeutender Anreger und Problematiker, der, wie er einmal von sich selber sagte, „Fragen stellte in Form von Behauptungen“.

J. Groetschel S. J.

Durrwell, F. X., *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut. Étude Biblique.* 8° (397 S.) Le Puy-Paris 1950, Mappus. Fr. 650.—; geb. Fr. 900.—.

Ein gedankenreiches und sehr anregendes Buch. Der Verf. will an Hand des AT u. NT die Bedeutung der Auferstehung Christi im Heilswerk aufzeigen, die in der heutigen Theologie allzusehr an die Peripherie gedrängt werde (7). Dabei begnügt er sich nicht mit einer systematischen Zusammenstellung und Erklärung von Schrifttexten im Sinne einer rein historischen Theologie, sondern sucht in einer Zusammenschau der Texte den zugrunde liegenden Lehrgehalt zu erfassen (8f.), wie es ja die eigentliche Aufgabe einer biblischen Theologie ist. In einem einleitenden Kap. zeigt er an Hand der Gegebenheiten des AT u. NT, daß die Auferstehung Christi wirklich ein Geheimnis des Heiles ist (11—46). Im 2. Kap. untersucht er die Beziehungen zwischen Menschwerdung, Tod und Auferstehung und geht dabei ausführlich auf die Stellung von Tod und Auferstehung im Rahmen des Opfers ein, wie es vor allem im Hebr. beschrieben wird (47—90). Das 3. Kap. handelt von der Beziehung der Auferstehung Christi zum Heiligen Geist, durch den Christus nach Paulus auferweckt und verherrlicht wurde, so daß der auferweckte Christus für uns die Quelle des Heiligen Geistes ist (91—123). Im 4. Kap. ist die Rede von den Wirkungen der Auferstehung für Christus selbst. Durch sie ist er „Christus, der Herr“, der „Sohn des allmächtigen Gottes“, der „ewige Priester“ geworden, insofern er seitdem die dieser dreifachen Würde entsprechende und in der Menschwerdung begründete Stellung einnimmt (125 bis 172). Kap. 5—8 zeigen die Auferstehung Christi in ihrer Beziehung zur Kirche, und zwar als Geburtsstunde der Kirche (173—224), das Leben der Kirche im Auferstandenen (225—270), den Fortschritt und die Vollendung des Ostergeheimnisses, und zwar 1. als Organe des Auferstandenen: die Apostel und die Sakramente der Taufe und der Eucharistie, 2. von Seiten der Menschen: der Glaube, das christliche Leben und das christliche Leiden und Sterben (319—368). Das Schlußkapitel zeigt das Ostergeheimnis in seiner himmlischen Vollendung nach der Parusie (369—380). Für das Verständnis des Buches ist zu beachten, daß der Verf. die Erlösung nicht nur in einer Sühneleistung, sondern in der Behebung eines Abstandes (Versöhnung) sieht, wenn er schreibt: „L'expiation consistait donc moins dans une dette à payer, que dans une distance à supprimer, dans l'abandon douloureux d'un état de vie profane (im Leiden und Sterben am Kreuze) en vue de l'union à Dieu“ (durch die Auferstehung und Verherrlichung) (84f.). Er findet also die schon von Irenäus vertretene ontische Erlösungstheorie in der Schrift begründet. Während bei den Synoptikern die Auferstehung und Verherrlichung neben dem Tode nur einen Teil der Sendung Christi bildet, ohne daß ihre Heilsbedeutung hervorgehoben wird (20), wird diese bei Johannes, vor allem im Hohenpriesterlichen Gebet, neben der Heilsnotwendigkeit der Menschwerdung betont (34). Bei Paulus stehen Tod und Auferstehung in ihrer Heilsbedeutung in einer Linie (35f. 40), und dasselbe gilt vom 1. Petr (45f), während im Hebr. und App. sogar auf die Verherrlichung der größere Nachdruck gelegt wird (45). So kann D. zusammenfassend sagen: „1. Die Erlösung der menschlichen Natur ist ein Drama, das sich in erster Linie in Christus abgespielt hat. Sie stellt sich in ihm dar als eine heiligende Umgestaltung, deren entgegengesetzte Pole