20.– L

HANS URS

VON BALTHASAR

REINHOLD SCHNEIDER

SEIN WEG UND

SEIN WERK

WALTER NIGG: »MIT EINER GERADE APOSTOLISCHEN BEREDSAMKEIT LÄSST HANS URS VON BALTHASAR IN EINER GROSSARTIGEN SCHAU DAS RELIGIÖSE WELTBILD REINHOLD SCHNEIDERS VOR DEN AUGEN DES LESERS ERSTEHEN UND GESTALTET ES ZUM DURCHBRUCH DES CHRISTLICHEN GEWISSENS IN DER GEGENWART. DAS „IM DIENST AM GEOFFENBARTEN" STEHENDE BUCH KÜNDET MIT SICHERER STIMME VON JENEM EWIGEN LICHT, DESSEN DAS ABENDLAND VOR ALLEM ZU SEINER RETTUNG BEDARF.«

BEI JAKOB HEGNER IN KÖLN & OLTEN

Maria Bromp
15. 3. 1964

VON BALTHASAR · SCHNEIDER

HANS URS

VON BALTHASAR

REINHOLD SCHNEIDER

SEIN WEG UND SEIN WERK

BEI JAKOB HEGNER IN KÖLN & OLTEN

MIT KIRCHLICHER DRUCKERLAUBNIS

BY JAKOB HEGNER IN KÖLN UND OLTEN

INHALT

INHALT

SIE MÜSSEN ES *dulden, tief verehrter und lieber Freund, daß dieses Buch zu Ihrem fünfzigsten Geburtstag erscheint, als ein Zeichen nicht allein des Dankes, den ich als Einer der von Ihnen Beschenkten vorbringen darf, sondern ebensosehr des Dienstes an dem von Ihnen verwalteten Auftrag, der hier eine zusammengeraffte Darstellung und Deutung erfahren soll. Nie ging es Ihnen um die eigene Person, überhaupt nicht um die Person, sofern sie sich zu einem eigenen Sinn emanzipieren wollte aus dem Dienste des Auftrags, der nicht sie ist, der sie richtet und formt und verzehrt, der ihrem vergänglichen Treiben Blüten und Früchte für die Ewigkeit gibt. Vielmehr waren Sie von Anfang an der unerschrockene Künder und Darsteller dieser Auftragswahrheit, dem das Bewußtsein des eigenen Versagens unter der anvertrauten Last der selbstverständliche Ausgangspunkt seines Zeugnisses war, der nicht aus sich, sondern aus der Luft des Gebetes, in die hinein Ihr Werk wuchs, alles Licht, alle Nahrung zog. Und Sie haben durch Ihr Wesen und Ihr Werk dem gebetentwöhnten Geist der Zeit Ihr Eigenstes mitzuteilen versucht, so wie man mit einem Erstickten Atemübungen macht, bis Herz und Lungen wieder in den Rhythmus des Lebens einfallen. Die Wahrheit, die Sie verkünden, hat Geltung nur für den, der sie im Gebet hört; er muß, um sie zu verstehen, erst wieder beten lernen. Gibt es überhaupt eine Wahrheit außerhalb des Gebetes? Sind nicht alle Probleme, die der einsam räsonnierende Geist sich stellt, tote Fische am Ufersand des Gebetsstroms? Der »kontemplative Blick« allein genügt nicht, um die Welt und die Aktionen ihrer Geschichte zu deuten. Es braucht jenes Geheimnis der Liebe, das in sich selbst Dialog ist, ein fließendes Leben, in dessen Mitte alle Dinge ihre Wahrheit erhalten.*

Man hat an Ihrem Zeugnis zumeist vorbeigehört, es zerstreut und wohlwollend begrüßt, Ihnen mit akademischen Ehrungen genugzutun vermeint; als man sehr spät einzusehen begann, was dieses Wort schon immer offen verkündet hatte, was es unüberhörbar laut auf den Straßen rief, hat man Sie verdächtigt, verleumdet, entehrt, und da die bösen Früchte sichtbar wurden, kaum einen Widerruf für nötig erachtet. Aber auch wenige sind so echt geliebt worden wie Sie; weder Kreis noch Gemeinde sind die rechte Bezeichnung für die wie eine wandernde Flamme durch das Volk hinwehende Ergriffenheit – Ihnen bekannt und doch entfliehend – die von Ihrem Lebenszeugnis ausgeht und Unzählige für immer mit dem Herzen an Sie kettet.

Aus einem Winkel Europas, der seit seiner Lösung vom Reich den Deutschen wenig mehr ist als ein weißer Fleck auf dem Atlas ihrer Geschichte, dessen heimlichen Geist Sie aber von der Hütte des heiligen Klausners her zu enträtseln verstanden, jenes bäurischen Weisen, der aus seinem Gebet die Geschichte zu schauen und zu lenken verstand, darf ich mich Ihnen stellen, um das ungewöhnlichste Werk des heutigen Deutschland zu ehren und aufzuschließen. Aber auch mit ihm zu ringen eine Nacht lang. Der Sie stets die Kunst der Geisterunterscheidung pflagen und gerade die verehrtesten, geliebtesten Geister um der Wahrheit willen am strengsten befrugen, Sie werden es geschehen lassen, daß in diesem Versuch, brüderlich im Herrn, solche Kunst auch an Ihrem Werk erprobt wird. Und wo ein Einwand laut werden zu müssen meint, geschieht es einzig aus der Ehrfurcht vor den Werten, die Sie uns neu gezeigt haben und deren Anblick der Zukunft nicht verschleiert werden darf durch kleines ziehendes Gewölk, die Nebelfetzen ephemeren Tagesgezänks. Lassen wir [und wäre es schmerzlich ein Teil unserer selbst] der flüchtigen Gegenwart ihre Beute, damit das, was um jeden Preis dauern muß, überstehe! Heben wir jenes geistige Abendland, dessen vergänglicher Teil heute oder morgen vielleicht vermodert, höher, jünger ins Ewige, damit es zum Sternbild werde und dem ruchlosen Zugriff entrückt über allen Zukünften strahle! Nicht um die wenigen, vordergründigen Bedenken auszusagen, die nötig schienen, wurde dies Buch geschrieben, sondern um Ihrem christlichen Zeugnis noch unbedenklicher Gehör zu schaffen. Sie als Laie, als Deuter der Geschichte und als Dichter dürfen manches unvermittelter sagen und schroffer fordern als der, dem die Rücksicht auf Theologie und Tradition obliegt. Sie reden aus einer primären, unwiderleglichen Erfahrung: der Erfahrung dieser zweitausend Jahre abendländischer und angeblich christlicher Geschichte, die eine so ununterbrochene Kette von unchristlichster Gewaltanwendung und höllischem Kriegslärm darstellt, daß Ihnen, wie Sie einmal sagten, davon ein für allemal das Trommelfell zerriß. Daß es so auf keinen Fall weitergeht; daß es für jedes nachrückende Geschlecht weniger angeht, daß Sünde und Ungehorsam der Menschheit ins Unermeßliche wachsen, wenn sie nicht endlich dem in ihr Herz geschriebenen Gebot willfahrt, daß wir Christen dies Weltgewissen allen sichtbar zu verkörpern haben: dieser elementaren Wahrheit gegenüber hat jedes auswägende Aber auf den zweiten Platz zurückzustehen. Ja vielleicht ist gerade das Anhören der Gegenstimme, die an ihrer Stelle wirklich gehört werden muß [die Erwä-

gung der sogenannten »Naturordnung« und ihrer Gesetze und Rechte, aber auch ihrer Voraussetzungen und Grenzen], der beste Weg, um in einer kaum anders formulierten »Synthese« das Wesentliche dessen wiederzugewinnen, was Sie als unvermittelte und deshalb zum Widerspruch reizende These Ihren Zeitgenossen zumuten. Und doch bleibt Ihr Schrei wirksamer als meine gesetzte Rede; der Schrei, dem der Widerspruch selbst innewohnt: in einer Welt[un]ordnung leben zu sollen, in der sich nicht leben und auskommen läßt, weil sie Dinge verlangt und aufnötigt, die einem Christen zu leisten schlechthin unmöglich sind. Es ist der Schrei des aus dem Paradies vertriebenen Menschen, der einsieht, daß er außerhalb des göttlichen Bezirks keine Heimat hat. Der Schrei, den die »Welt« nicht versteht und der einer immer mehr mit der weltlich-erbsündigen Ordnung beschäftigten und versöhnten Christenheit peinlich klingt. Es ist nicht die Absicht dieses Versuches, ihn zu dämpfen oder zu domestizieren, sondern im Gegenteil seine Berechtigung, ja seinen angestammten Ort innerhalb der Kirche aufzuzeigen.

Und noch eine Hoffnung hat dieses Buch im Entstehen beseelt, die wohl nur aus dem innersten katholischen Geheimnis sich rechtfertigt. Wenn es das Mysterium der Gemeinschaft der Heiligen ist, daß der Auftrag eines jeden Gliedes, unbeschadet seiner eigenen einmaligen Bestimmtheit teilnimmt am Kreislauf des allgemeinsamen Lebens, daß also mehr als nur Ergänzung zwischen den Gliedern herrscht: eine Durchdringung, ein Ineinanderwirken der Sendungen, innig wie sie zwischen getrennten Personen gar nicht möglich ist, so wurde mir dieses Geheimnis nie seliger bewußt als in der Betrachtung und Aneignung Ihres Werkes. Daß des einen schwanke Mauer sich an das starke Haus des andern lehnen darf, daß er sogar, wie die alten Christen von Rom es taten, Blöcke, Säulen, Friese aus fremden Tempeln brechen und dem eignen Haus einfügen darf, daß es im geistigen und christlichen Bereich eine solche Beraubung gar nicht gibt, sondern nur gegenseitige Auferbauung in der Liebe: dieses Gesetz entschuldigt mich, wenn ich, das Ihre sagend, nicht mehr weiß, ob ich dabei nicht eher das Meine und Allermeinigste ausgesagt habe.

So brauchte auch keine künstlich-nüchterne »Gesamtdarstellung« angestrebt zu werden; manches, wie das Biographische oder die ästhetische Bewertung Ihrer Prosa und Dichtung, blieb weg. Um Ihre Idee, deren Rang und Fruchtbarkeit ging es; um Ihre weisende Kraft in der Stunde. An der Schwelle aber, die wir überschreiten, bedeutet das Beispiel des Lebens alles. Sie haben als

Schrift-Steller wie kaum einer Ihren Mann gestellt und neu bewiesen, daß nur das gelebte Wort wirkt. Und das Wort ist größer als wir: es wird, wenn wir nicht mehr wissen wie leben, uns einen Lebensraum schaffen, und wäre er Löwengrube und Feuerofen.

Der Geist der Feuerzungen glühe und gieße Sie und Ihr Werk zu einer Säule im Tempel unseres Gottes. Und sei die Kraft, durch die Sie tragen.

Als einer Ihrer Freunde grüßt Sie,

An Lichtmeß 1953, Ihr *Hans Urs von Balthasar*

HÖCHSTER RANG mit weitestem Umfang, das ist es, was Reinhold Schneider auszeichnet: nur in den reinsten Sphären kann er atmen, aber Heilsein und Heiligkeit der Gipfel ist Bürgschaft für das Heil der Tiefen; wer den Rang wahrt, hat auch die Ränge bewahrt, wer von der Höhe kein Fußbreit preisgibt, dem legt sich die Breite zu Füßen. Die Breite ist die Geschichte der Welt, in einer Unabsehbarkeit von Gestalten, Bewegungen und Kämpfen. Aufgewühlt und umgerührt aber wird dieses Chaos von wenigen bewegenden Ideen, verkörpert in wenigen gleichnishaften und stellvertretenden Existenzen: den Dichtern, den Königen, den Heiligen [aufsteigend], wobei wir, in Carlyles Nähe, sogleich weit von ihm weggeschleudert werden: was die Führenden berechtigt, ist nicht die Persönlichkeit, sondern allein die Sendung und die Demut vor einer Wahrheit, die sie nicht sind. Alles verstehen darf nur, wer das Höchste, Menschenunmögliche fordert: die Heiligkeit. In jedes Trübe sich begeben darf nur, wer das rein-entsagende Herz sich bewahrt hat und mitten im Gewühl sein Lied singen kann, als wäre er in der Einsamkeit. Reinhold Schneider ist der Gelehrte, der die Geschichte beherrscht und alle Bewegungen der Gegenwart verzeichnet und unterscheidet; aber das Buch hat ihn so wenig verstaubt, daß er aus der Weisheit der Geschichte, aber ebenso aus dem unmittelbar gelebten Glauben als Mahner und Richter vor die Zeit tritt, als epischer Erzähler, lyrischer Sänger, dramatischer Gestalter die Idee verleibt und zuletzt als Beter und Gebetslehrer in die stillsten Bezirke einführt, aus denen alle Kraft in das Geschehen herabströmt. Wer in unserer Zeit kann diese Fülle aufweisen – und Fülle, auch äußere, ist fast immer im Gefolge der Genialität – zumal wenn Fülle Strahlung einer leidenschaftlichen, unerbittlichen Wahl und Entscheidung, einer für die »Welt« törichten Einseitigkeit ist: »die ernstgestimmte Kraft, die, abgekehrt, erschaut ein einzig Ziel, und um dies Eine Tat und Welt nicht achtet. O tief geheime, höchste Leidenschaft!« Ihr entquillt nicht nur Werk um Werk, sondern tiefer der Wille, alles diesem erlösenden Gehorsam zu unterwerfen, kompromißlos, und deshalb im Wissen, daß er sich unfehlbar den Steinen der Pharisäer aussetzt. Solche Haltung wäre titanisch, wenn sie nicht Ausdruck der schlichten Nachfolge Christi wäre. Wie der Herr kam, um außer dem Willen des Vaters alles zu verlieren

und damit innerhalb dieses Willens, jenseits des Todes, alles für den Vater zu gewinnen, so gehorcht sein Diener dem Willen des Herrn, im Bewußtsein, daß er alles preisgibt, um die eine Perle einzutauschen. Christlich ist die höchste Exklusivität die höchste Totalität; der strengste Ausschluß ist das, was am meisten einschließt, weil es zuletzt überhaupt kein Außen mehr gibt. Dem von unten aufsteigenden Blick – von den Dichtern zu den Königen – mußte die Haltung dieses Mannes als eine unter andern mögliche, heute recht unzeitgemäße erscheinen: die eines aristokratischen Legitimisten, Traditionalisten und Pazifisten. Aber da die Reihe sich nach oben fortsetzt zu den Heiligen, die »höhere Kronen tragen«, so erweist sich [wenn wir die Heiligen nicht als Überhelden mißdeuten wollen], daß sie als ganze von oben nach unten zu lesen ist, daß das Gesetz des Ranges und der stellvertretenden Sendung nur von Christus her, aber von ihm her wirklich auch für die untern Ränge zu gelten hat. Untergehend gegen die Zeit zu stehen, wäre Wahnsinn oder fruchtlose ästhetische Perversität – auch wenn es bis zur Gründung eines »Kreises« oder »Bundes« käme –, aber als Lamm unter die Wölfe zu gehen, weil Christi Gehorsam es will, und so die Ordnung wahren Ranges gegen die Zeit zu künden, ist Erfüllung schlichten, franziskanischen Menschentums. Aber weil dieses ein für die Welt gesetzgebendes sein soll, erleben wir in Reinhold Schneider die denkwürdigste Begegnung von Franziskus und Ignatius. Höchste verschwendende Hingabe und höchste formende Forderung sind christlich verwandt. Hier liegt die Unverwundbarkeit Reinhold Schneiders, auch wenn seine Seele und sein Werk sich aus tausend Wunden verbluten. Und hier sein unwiderleglicher Realismus, auch wo die Realisten dieser Welt ihn der utopistischen Träumerei zeihen; denn realer ist nichts als der gekreuzigte Auferstandene.

Et si omnes, ego non, hieß der Wahlspruch des Herrn von Chantal. Der Zeitgeist ist für den Christen kein Kompaß seines Benehmens. »Im Range ist ein höherer Wert als im Gehorsam gegen die Zeit«. Ja, »es sind Zeiten, wo die vom Echten Ergriffenen und dafür Stehenden nicht mehr für Menschen kämpfen können, weil deren keiner es gebührend vertritt, sondern nur für die Idee«. Dieser Gegensatz kann fruchtbar sein, »so wie ja oftmals der Wert anscheinend negativer Zeiten darin besteht, daß sie das Echte hervorzwingen und auf die letzte Probe stel-

len«. Und so ergeht die Aufforderung an die Jungen, sich »von allem mit Schwertesschärfe zu scheiden, das faulen, sinken, verderben muß. Keine äußere Gewalt kann euch in diese Verderbnis zwingen, wenn ihr euch nur des Edeln bewußt werdet«. Aber wo der Lebenssinn Christi das Kreuz war, dort ist es kein Einspruch gegen diese Schärfe des Gegen, wenn das Zeugnis der Wahrheit zum Blutzeugnis wird: »Auch der Künstler kann eine Zeit, die seinem Wesen und seinem Auftrag völlig entgegen ist, nicht überwinden; er muß an ihr zerbrechen und sagt gerade damit aus, was ihn erfüllte und was ihm aufgetragen war.« »Es gibt geschichtliche Epochen, in denen das Leben nur einen geringen Wert hat, weil es mit einem Male unmöglich geworden ist, den höchsten Forderungen nachzuleben«; nur der Tod kann lösen.

Jeremias und sein durch Gott verhärtetes Antlitz gegen die Zeit wird des öftern angerufen, sogar in einem siebenteiligen Sonettkreis [»Ich seh die Zeugen alle auf der Flucht; nicht einer trägt das Schicksal, das ich trage«], er, der in schwerster Zeit »das Wort erlitt« und von ihm ins Unmögliche gekreuzigt wurde, der »vor den Männern seiner Zeit den Krug zerschlagen mußte« und Weisung erhielt, nicht für das Volk zu beten. Ebensooft Johannes der Täufer, der demütige, enthauptete Priester der unerschrockenen Wahrheit, die ihn abnehmen heißt bis zum Tod. Kassandras Schicksal geistert auf, aber die biblischen Gestalten sprechen stärker. Es geht wie bei Propheten und Gesetzgebern um die haarscharfe Unterscheidung der Geister: Schuld dort zu sehen, wo keiner sie sieht, Entsühnung dort aufzuzeigen, wo keiner sie für möglich hält, deshalb auch die Gnade noch als Forderung vorzustellen. Reinhold Schneider wird sich zuletzt gegen das Attribut der prophetischen Existenz wehren, weil sie, wie im Alten Bund, aus dem Mund und Geist derer kommt, die sich damit von ihr absetzen zu können meinen –: der idealistische, überfordernde Prophet gegen den Realismus des bodenständigen Sünders, zu dessen Weltbild auch die strenge Mahnergestalt als Grenzbegriff gehört; aber in dieser Verteilung der Werte liegt schon die Unwahrheit. Und auch die Kirche ist »gegründet auf Aposteln und Propheten«, und die Propheten sind Beauftragte und Ausgerüstete des Geistes, ungefragt und widerwillig vielleicht, aber hineingezwungen in ihr hartes Amt. Reinhold Schneider weiß, daß er dazugehört.

Nichts ist bei ihm eindeutiger als der Auftrag, das heißt eine Botschaft,

die nicht erst zufällig, sondern grundsätzlich und von Anfang an mit der Existenz, der Lebensform und dem Herzblut des Beauftragten eins ist. Die Existenz gehört zum Auftrag, nicht die Biographie [von der nichts enthüllt werden wird]; die Verwechslung von beidem war bei Kierkegaard verhängnisvoll, sie wird zum Unheil der ganzen modernen Geisteswissenschaft; aber die katholische Lebensform ermöglicht die notwendige Unterscheidung. »In der Kunst findet ein übernatürlicher Gehalt die ihm gemäße Gestalt aus der ganzen Kraft, dem ganzen Lebensgehalte des Künstlers. Die Idee schlägt in einem Leben ein wie ein Blitz: sie rafft alles Brennbare an sich; es hat keinen Sinn zu fragen, *was* da verbrennt. Es ist auch nicht so wichtig zu erfahren, was der Künstler gewollt hat oder was er glaubte, gewollt zu haben. Künstler war er nur, weil ein anderer etwas mit ihm gewollt hat: der Geist, der sich seiner bemächtigte.« In diesem Sinn hat Reinhold Schneider keine Botschaft, die trennbar wäre von seinem Herzen, er »gestikuliert mit seiner ganzen Existenz« [Kierkegaard], seine »*Sonette*« [1939] zeigen ihn ganz, aber nur um in ihm das Abendland und dessen Sendung sichtbar werden zu lassen. »Vielleicht sollten wir heute nicht mehr davor zurückschrecken, das Persönlichste zu geben; darin ist die größte Hilfe. Das Persönlichste ist unsere Antwort an Gott, das Wort, das aus dem Ganzen unseres Lebens hinübergeht zu ihm.« Aber nun ist dieses Persönlichste im beauftragten Menschen untrennbar von der Geschichte, wie es urbildlich im Beispiel Newmans abgelesen werden kann: »Wir müssen das Persönliche als das Geschichtliche, das Geschichtliche als das Persönliche in jeder Phase der Konversion und ihrer Auswirkung verstehen«, die gnadenvollen Erschütterungen, die Newmans Seele geprägt haben, sind aus der Geschichte emporgestiegen und wieder Geschichte geworden; die Gnade traf ihn an der Stelle, wo die religiöse Geschichte Englands sich wenden sollte, wo die Möglichkeit der Überwindung dreihundertjährigen Schicksals sichtbar wurde, unbeschadet dessen, daß er nichts anderes suchte als »Gott und die Seele«, aber, als Gezeichneter, Gesendeter, beides nur als ein zum Gemeinsamen, Geschichtlichen hin Enteigneter zu vernehmen vermochte. So muß sich Reinhold Schneider als »ein Zeichen, Kreuz der Felsenwand, Zeugnis in auswegloser Not« hinstellen, ein Fanal im Zusammenbruch:

»Dort, wo die Brücke einstürzt, eile hin!
Zur Flamme werde, die dein Werk verbrennt!
Ob dich das Volk verleumdet und verkennt:
Tus doch! Das Zeichen selber ist Gewinn.«

Schon früh formuliert er hart und genau seinen *Auftrag* und sein Schreiten darin und seine Grenzen. Später nehmen die »*Neuen Türme*« das Thema auf und ranken es durch die die Zeit anredenden Gedichte hindurch; der »*Stern der Zeit*« führt es weiter, und »*Rechenschaft*« legt ihm die letzten Lichter auf. Das kann nicht anders sein, wo der Inhalt der Botschaft die Transzendenz der Geschichte ist: ihr Wesen, das sie hat durch ein Jenseits ihrer selbst, also durch das, was sie nicht ist, wonach sie nur strebt und was von oben gnadenhaft auf sie einwirkt. Nur dem Worte gehorchend, sich selber sterbend ergreift sie das Leben. Solche Botschaft fordert eine sterbende Existenz. »Wer um des Ewigen willen der Zeit entgegentritt, muß es sich gefallen lassen, daß die Zeit ihn erschlagen will.« Daß Reinhold Schneiders geistiges Leben wie das Kierkegaards in einer abgründigen, vom Vater, von den Ahnen ererbten Schwermut anhebt, spricht nicht gegen die Geistigkeit des Auftrags; sie kann ihm gegenüber anhebendes Zeichen und bleibendes Material sein. Schwermut ist ein echter Mut – zum Grunde hin, um »im Dunkeln mit den Mächten zu streiten«, ein Mut, der »dankt und feiert, wo die Form zerbricht«, »der sich aus Leiden reinste Bilder schafft«, der es verhindert, daß der Gesang in Klagen ende, der Einsamkeit nicht als fremde Last empfindet, sondern als angestammte Heimat. »Ich wäre so gern nicht ganz allein gewesen«, läßt er Benedikt Labre sagen, »aber nun lernte ich, daß ich ganz allein versuchen sollte, mich zu reinigen und mein Leben zu heiligen nach dem Vorbild des Herrn. Das war mein Weg; ich sollte in der Welt leben, mitten unter den Menschen und in der Welt mich opfern.« Zur Schwermut gesellt sich das Schicksal der Krankheit, über die nachzusinnen sich ständige Gelegenheit bietet, die Krankheit, die als Widerspruch zwischen Geist und Leib die geistige Existenz unerbittlich wach erhält [wie die Pascals zum Beispiel], die demütigt, um zu erheben, die der meisten Heiligen überschüssige Last war, aber sie im Zustand der Anbetung erhielt, die »der wahrhaft christliche Zustand ist«, weil sie »Größe und Elend des Menschen« kundtut – »es ist kein Christentum denkbar ohne ein Wissen um

den Sinn der Krankheit« –, die, nachdem sie lange dem müden Geist das Unmögliche abgetrotzt, ihn schließlich doch besiegt, wenn alle Kraft verzehrt ist. »Er gestand es nicht ein«, heißt es von Corneille, »aber er mußte es wohl manchmal fühlen, daß seine Kraft nicht mehr die alte war, daß ihm Verse und Reime, die er nie leicht geschrieben, immer härtere Mühe machten. Der Wille blieb stark in ihm, auch wenn das große Feuer unerbittlich erlosch.« Aber wenn Schwermut und Krankheit verbündet mitunter das Wunschbild des »ewigen Schlafes« im Untergang aller Bilder und Gedanken aufwecken, so ist doch der Weg Reinhold Schneiders ein anderer: der katholische. Es ist der Weg von der Verzweiflung zur Form, ja zur Gesetzgebung. Er hat diesen seinen Weg in »*Stolz und Verantwortung*« der Jugend geschildert. Es ist nicht der Weg Platens, C. F. Meyers und Ernst Jüngers, weil die Form nicht Schutz gegen das andrängende Nichts, auch nicht bloß versteinter Schmerz ist, sondern Gnade, die das Herz, wo es in Gottes schaffenden Fingern zu Ton vergeht, zur bezeugenden Gestalt härtet. Wenn Reinhold Schneider in den Jahren des deutschen Krieges und Zusammenbruchs als der Helfer, Mahner, Tröster ohnegleichen dastand, Tausende von Briefen ins Feld sandte, nachher ungezählte Flugschriften ins verzweifelnde Volk ausstreute, dann wurde klar, daß nicht die Form als solche zur Stütze werden sollte [wie konnte sie auch], sondern die in ihr sich offenbarende Kraft der Gnade. Damals wurde Reinhold Schneider aus der Hülle des Dichters und Historikers heraustretend zum Confessor im Sinne der alten Kirche, zu einem charismatischen Führer und Seelsorger, der an der Form der eigenen Existenz die christliche Herkunft und Bewährung seiner geistig geprägten Formen erweisen durfte. Er konnte es, weil er längst wußte, daß die Person von einer ihr übergeordneten Wahrheit geformt wird. Darum drängt sich der Name und Weg Newmans in vielfacher Hinsicht zum Vergleich auf: als sehr persönlicher, aus Schatten zum Licht sich tastender Weg, der doch ungewollt ein auf den Sockel gestelltes, paradigmatisches Tun bleibt, unter dem Vorzeichen des Gewissens und der Wahrheit, die jeden Schritt formt und fordert, unerbittlich, langsam vor die höchste Entscheidung führt, welche dann mit der Wahrheit auch letzte Einsamkeit, ja Verfolgung einbringt; der Lebenskampf gegen den Liberalismus als den Sieg der Psychologie über den Glauben, des wuchernden Lebens über

die vergeistigende Form; und trotz allem das Angewiesensein auf den schwankenden Grund der Geschichte, um daraus, ganz anders mühsam als der apriorische Philosoph, die Richtlinien des Verhaltens abzulesen [»*Newmans Entscheidung*«].

Denn *Geschichte* bleibt der Ort Reinhold Schneiders: als der Stoff, woraus geformt wird, und als die Urform der Existenz in der Welt: »da die Welt nur in der Geschichte erfahren werden kann.« »Das Prisma des Schicksals macht die Natur des Menschen sichtbar, indem es ihn bricht«: in die Vielheit der Zeit, die doch immer die je einmalige ist und die jetzige Entscheidung verlangt, ja ihre Vielheit wieder zusammenrafft in die eine Grundentscheidung, in der jedes Individuum erst wirklich Person und geschichtlich wird. Denn »Geschichte ist unerbittlich: sie gewährt die Tat nur ein einziges Mal und verzeiht es nicht, wenn die Stunde der Tat versäumt wird«. »Es gehört zum Wesen der Geschichte, daß sie in Stunden abläuft; was in der einen möglich ist, kann in der andern nicht mehr geschehen. In der Stunde, in den Möglichkeiten, die sie auf eine geheimnisvolle Weise gewährt und schafft, liegt eine unermeßliche Macht; sie fällt dem zu, der eins mit der Stunde ist.« Aber diese Stunde gehört unweigerlich dem Herrn der Geschichte: »Seine Zeit kann plötzlich in die Stunde hereinbrechen; was die Stunde anbietet im Widerspruch zu Gottes Gebot, hat nur die Wirklichkeit der Versuchung, sie ist traumhaft wie die Welt und Geschichtsvision, die Satan aufblitzen ließ vor Christus. Die Macht der Stunde ist nur dann echt, wenn ihre Möglichkeiten auf das Gottesreich gerichtet sind, als Dienst am Gottesreich ergriffen werden.« Damit ist der Kern dieser Geschichtsauffassung im voraus bloßgelegt: die Mitte ist das Geschehen, das Drama des fleischwerdenden, lehrenden und sterbenden Wortes Gottes in der Welt; von da her und auf da hin wird alles echte und verkehrte Geschehen gemessen. Träger dieses Geschichtsbewußtseins ist die Kirche, und an ihr teilhabend der einzelne Glaubende und sein Widerpart, der Ungläubige, die »Welt«. Die Kirche allein lenkt die Welt zu ihrem wahren Wohin, zum Gericht; sie allein verschafft der Welt die stete Gegenwart des personhaften Gotteswortes, an dem Entscheidung und damit Geschichte sich vollzieht [»wie sollte Christus siegen, wenn nicht in einem immerwährenden heiligen Heute, im Todesernste der Gegenwart?«], sie allein als Corpus mysticum

verschafft auch den Toten, der realen Vergangenheit, jene reale Gegenwart, die die Erinnerung, die Beschäftigung mit dem Gewesenen zu einem christlich verantwortbaren Tun erhebt. [»*Was ist Geschichte?*«, mit dem Motto aus Novalis: Die Kirche ist das Wohnhaus der Geschichte]. Das Urkatholische an dieser Vorstellung liegt darin, daß der unsichtbare Glaube und die sichtbare Geschichte nicht getrennt werden, weil »Glaube und Kirche nicht zu trennen sind«, und die größte Anstrengung Schneiders gilt der Rückholung einer säkularisierten, protestantischen Geschichtsauffassung in den geheiligten Innenraum, in dem allein die Deutung des Geschehens gelingen kann. Es kann keine Geschichtsphilosophie geraten, wo sie sich nicht von vornherein in die christliche Geschichtstheologie hinein aufgibt. Wenn somit alles säkulare Geschehen am zentralen Geschehen der Menschwerdung Gottes gemessen werden muß – bis in die geheimsten Entscheidungen der Gewissen hinein, die alle Weltgeschichte auslösen –, dann ist Christentum umgekehrt im Kern ein Wirken von Christus her in die Geschichte hinein, Kirche ist Strahlung in die Welt, christliche Existenz ist Sendung, »einem jeden Streiter fällt eine gegenständliche, einmalige Aufgabe zu«. Und weil das Erscheinen und Dasein Christi in der Welt das ungeheuerlichste Drama war, darum gibt es für den Christen keinerlei unbeteiligte Registrierung seines vollzogenen und vollkommenen Sieges über die Welt, sondern nur das sofortige Mittun. Ja die erkannte Ganzheit des Sieges Christi legitimiert sich im Geiste des Einzelnen in dem genauen Maße, als er gewillt ist, sein Leben mitaufzuopfern für das Heil aller Welt. »Es geht im christlichen Leben niemals allein um die Seelen, sondern um die ganze Welt, um das Heil aller, um die Verherrlichung Christi durch alle und um aller Heimkehr zum Vater durch ihn: um den Mitvollzug der Geschichte.« Weil aber Christi Ringen um die Welt sein unmittelbarer Kontakt mit dem widergöttlichen Reich ist, ja am Ende sein Abstieg in dieses Reich, darum »gelangt der Christ unfehlbar vor das Kreuz in der Geschichte. Wer mit der Finsternis streitet, wird von ihr überschattet, und doch darf sie seine Seele nicht beflecken. Immer aufs neue wird ihn die Versuchung bedrängen, Satan mit Satans Waffen zu schlagen. Wie, wenn ich mich opferte und ein Unrecht tun würde, damit andern kein Unrecht geschieht? Wenn ich meinen Frieden hingäbe, damit ein Fleckchen im Gottesreich be-

friedet bleibt? Aber sobald er sich dem Bösen zuneigt, herrscht Christus an seiner Stelle nicht mehr. Christus ist als reine Wahrheit in den Tod geschritten«. Im Zentrum der Geschichte steht der Widerspruch, daß das Leben am Kreuze gestorben ist. Aber von innen her ist es keiner, weil die Liebe in diesem Abstieg sich selber treu bleibt. Christus kämpft bis in die Versuchung der Wüste, bis in Kreuz und Hölle hinein, und so echt in ihm der Kampf ist, seine Einheit wird doch nicht zerstört, sein Dasein nicht aufgehoben: in Tod und Grab bleibt er die siegende Liebe: »Indem die Wahrheit in die Geschichte eingeht, unterliegt sie ihr doch nicht, so wenig wie der Ursprung des Lichtes von den Brechungen getroffen wird, die seine Strahlen erfahren.« Hier liegt Reinhold Schneiders tiefstes Problem. Der Widerspruch zwischen Christus und der Welt ist ein offenbarer: »Jedes Wort des Herrn widerspricht dem Gewohnten, wenn es auch in tiefem Einklang steht mit der Überlieferung und Verheißung, deren glühender Kern von den Menschen nicht mehr gesehen wurde; es ist ein Widerspruch erfolgt, den die Welt nicht mehr vergessen kann.« Es ist Kampf auf Leben und Tod. Der Christ aber, auf diese Walstatt gestellt, ist nicht wie Christus und wie seine im Ursprung makellose Kirche Wahrheit und Reinheit. Er ist in einem trübern Sinn »gebrochener Strahl«, und so fährt der Widerspruch verstärkt durch ihn hindurch, trennend Gelenk und Mark, und dies um so mehr, je mehr er seine Widersprüchlichkeit gegen Gott dem Schwert des Gotteswortes aussetzt, je mehr er sich erkühnt [und er soll es!], weltliche Macht für Gott in Anspruch zu nehmen und zu verwalten. »Die Stiftungen der Menschen und selbst der Heiligen haben sich geformt im Zusammenwirken mit der Umwelt und dem Gebot der Stunde; sie haben die Farbe der Erde angenommen, wenngleich das vom Herrn empfangene Reine durch diese Farbe strahlt. Alles Menschenwerk wurde gebeugt, auch wenn es ein begnadetes Werk war.« »Ein jeder Wille, der in die Zeitlichkeit tritt, wird durchkreuzt: gerade das ist der Plan der Gnade.« Durchkreuzt wegen des Kreuzes, in dem doppelten Sinn: weil das Kreuz die reine Form ist und weil die unreine Form von dieser Form getroffen wird. Durchkreuzt also, weil außer dem Reinsten alles ins Trübe der Schuld taucht, und weil das Reinste selbst den Untergang in die volle Erlösung des Trüben gewählt hat.

So geht es in der echten Geschichtsschreibung immer nur um die Unterscheidung der Geister. Weil die wahre Geschichte durch den Einbruch der Transzendenz Gottes entsteht, kann bloß das Gespür für das Transzendente – und dieses gibt nur der gelebte Glaube – sie deuten. »Damit dämmert die Ahnung einer Geschichtsschreibung auf, die wohl nicht vollziehbar ist: sie würde alle Gestalten und Ereignisse in ihrer Beziehung zum Gottesreich und seinem Kommen sehen; sie würde mit reiner Wahrhaftigkeit die Entscheidungen verzeichnen, die zwischen den beiden Feldzeichen gefallen sind. Dabei würde sie alle irdischen Kräfte, die treibend und scheinbar zwingend hereinspielen, in Anschlag bringen, aber sie würde den Raum der letzten Freiheit niemals entweihen.« Solche Geschichtsschreibung ist unvollendbar, weil sie verzeichnet steht im Buch, das aufgeschlagen wird am Jüngsten Tag. Sie muß aber wenigstens inchoativ versucht werden, weil ihre Idee allein der Wahrheit eigentlicher Geschichte antwortet. »Wie wurden die Handelnden aufgerufen, die Völker und ihre Mächtigen oder einzelne Geschlechter, und wie haben sie geantwortet? Müßten wir nicht im Gange der Geschichte, vor dem letzten Ernste ihres Zieles lernen, die Geister zu unterscheiden? Und wie sollten wir sie prüfen, wenn nicht an der Frage, ob sie den Namen des Herrn ausgesprochen haben?« Was den neueren Kündern der Geschichte »mehr und mehr verlorengegangen ist«, das ist »die einfache Gabe, die Geister zu unterscheiden, der einfache, klare Mut, einen Menschen in das Licht Christi zu rükken«, ihn in das Feuer Gottes zu stellen, das so unerbittlich nur ist, weil es die Liebe im Wirken ist. Im Feuer steht ohnedies jeder Mensch: im »schwelenden Zunder unserer Schuld« oder in der Lohe der »furchtbaren Gnade«, und niemand gelangt ins Reich Gottes, »er sei denn durch dieses Feuer geschritten«.

Darum wird Dante immer wieder an den Ursprung gestellt: in ihm ist »alles beschlossen, was das Abendland erfahren und zu sagen hat. Hier ist die Erfahrung der Geschichtlichkeit unseres Lebens, ist der äußerste Ernst der Forderung, in der Geschichte angesichts des Jüngsten Tages zu leben und zu handeln, ein alle Fernen durchmessendes Streben, dessen höchste Weisheit es ist, sich der Eigenmacht zu begeben und sich führen zu lassen von der Gnade«. Hier sind ewige Ordnung der Welt und einmalige Entscheidung eins. Christliche Dichtung »stellt

das Zeitliche in seiner Beziehung auf das Unverrückbare dar. Etwas Richterliches ist ihr eigen. Dante hat, indem er Weltgericht als Selbstgericht vollzog, sie endgültig bestimmt, erfüllt«. Sofern aber alle Ordnung, alles Maß sich aus der Begegnung göttlicher und menschlicher Freiheit und Entscheidung herstellt, ist Begegnung, Konfrontation, Dialog, Auseinander- und Ineinandersetzung, das Aug in Aug der mächtetragenden Personen das innerste Anliegen geschichtlicher Darstellung wie geschichtsträchtiger Dichtung. Aus dieser Einsicht neigt Reinhold Schneider wie Claudel zum Drama, das beide als Situation der Begegnung auffassen, auch wenn beide nicht zum Theater als solchem neigen. Fast alle Novellen des Bandes »*Die gerettete Krone*« enthalten Begegnungsbilder: oft ist es genug, daß zwei sich überhaupt gegenüberstehen, damit ein Brennpunkt der Geschichte aufleuchte – Philipp II. und Juan d'Austria, Lord Rutland und Heinrich VIII., Friedrich Wilhelm IV. und Gerlach, Franz Xaver und Fereira, Las Casas und Karl V., Cölestin V. und Bonifaz VIII. – ja noch mehr: »die Begegnung zweier Menschen im selben Zeitraum ist wie ein Gespräch, selbst wenn diese Menschen kein Wort, keinen Blick miteinander getauscht haben. Ein solches von Gott gefügtes Zusammentreffen ist ein Wort der Geschichte an uns.« Oft können sich Zwei im Geiste eines Dritten begegnen, der als Toter sie richtet und ihnen zum Vollzug der Begegnung verhilft: Philipp und Juan begegnen sich in ihrem Vater, Kurfürst Maximilian und Johann von Werth im Geiste Tillys. Von der Spitze der Entscheidungen her wägt sich das Gewicht eines Menschen, einer Zeit, der Geschichte als ganzer; und alles, was in Welt und Natur ist [diese aber bleibt im Geschichtlich-konkreten gefallene Natur, erbsündige Welt], ist Material und Voraussetzung der Entscheidung. In diesem Sinn gilt für Reinhold Schneider, den Historiker, das gratia supponit naturam. Weit entfernt, eine Harmonie zu gewährleisten, die vom Widerspruch des Kreuzes dispensierte, kann die Begegnung dieser Wirklichkeiten im Ernst nur das Kreuz sein.

Reinhold Schneider denkt und gestaltet geschichtlich, nicht systematisch. Sein Werk ist selbst ein Ausdruck des Ringens der Mächte; es wird verstanden, wenn es mitvollzogen wird. Aber weil für ihn die wahre Entscheidung sofort und unmittelbar auch die wahre, repräsentative Formwerdung ist, darum ist sein Werk durch eine klare, große

Formsymbolik gegliedert. Wir brauchen uns nur dem Zug dieser Formen anzuvertrauen, um beides gleichzeitig zu fassen: die Entwicklung von Gestalt zu Gestalt [wobei die späteren die früheren hinter sich lassen] und die Aufrollung einer objektiven historischen Formensprache [wobei gerade die frühesten Formen ihre stärkste Kraft nie mehr einbüßen]. Diese Formen sind zugleich die höchsten Ausprägungen geschichtlicher Völker, gleichsam ihr Wesenswort, erlauscht an ihren repräsentativsten Vertretern [»ein Volk ist ja wie eine Person«], aus der Fragestellung dialektisch sich hervortreibende Figuren, die in dieser Aufreihung vor allem den Weg Reinhold Schneiders erhellen, gerade sofern er ein für den Zeitgeist höchst bedeutsamer, keineswegs privater Weg ist. Auf diese Art ergeben sich drei Kreise [jeder aus drei Formen bestehend], die naturgemäß je zur deutschen Frage zurückführen. Der erste enthält die Ursprünge, denen es eigen ist, daß sie später am zähesten beibehalten und am leidenschaftlichsten abgestoßen und überholt werden. Bleibt doch das erste Buch eines Dichters oder Denkers immer sein Schicksal. Schneiders Weg hob an mit dem Portugal des Camoes [1930]; das Gegenwort dazu spricht das Spanien Philipps II. [1931], und aus beiden Formen bildet sich die Frage nach dem Herzen Europas, dem Preußen Fichtes [1932] und Friedrichs II. [1933]. Die Antwort tönt schrill und zeigt sofort das Versagen der verwendeten Kategorien. So öffnet sich ein zweiter Kreis, spiralisch über dem ersten: über Portugals Formlosigkeit legt sich Englands Gegenform [1936], an ihm wird erstmals die Dimension der Schuld als bewegende Kraft des Geschichtlichen abgelesen. Dem antwortet die innerste Kraft Rußlands [1939, 1946], die sich klärend über die heilige Form Philipps legt, um ihr die letzte Rechtfertigung zu geben. Mit diesen neuen, erst wahrhaft geschichtlichen Kategorien kann sich Reinhold Schneider ein zweites Mal an Deutschland wenden [1946–1949], nunmehr in der Vollkraft seines geschichtlichen Auftrags. Ein dritter Kreis muß die Gestalt der übernatürlichen, die Geschichte prägenden Macht ausdrücklich herausheben – hier begleiten und überschneiden die Werke zeitlich die der zwei ersten Kreise – in dem die Kirche zunächst als Ort der Heiligen, das ist der unbedingten, das Menschliche am vollsten ausprägenden Menschen gezeigt wird — die repräsentativste Form ist Jeanne d'Arc —, sodann im Kreuzpunkt ihrer irdischen Existenz zwi-

schen Macht und Verzicht, Welteroberung und Untergang geschildert wird. Der Ort hierfür ist Rom, im tiefsten das Herz der Päpste und die an sie gestellte Forderung der Repräsentation Christi in der Geschichte: höchste Tragik, höchste Dramatik! Zuletzt wird der Blick auf jene Form christlicher Existenz gelenkt, die von den Kategorien Reinhold Schneiders von Anfang an angezielt war, die sich mit einer strahlenden Logik als Äußerstes aus seinem Werk abhebt, ja sein immerwährender lebendiger Formkern ist: der heilige Mensch aus übernatürlicher Form, aber hingewendet zur Formlosigkeit von Welt und Geschichte, der Ordensritter auf der Grenzfeste Marienburg, »Europa oder die Christenheit« mit dem Blick nach Asien, wie es in der Demut seiner christlichen Sendung den Boden der Kultur urbar macht. Und das nicht mehr als Utopie und Widerspruch, wie im ersten der durchlaufenen Kreise, nicht mehr als die große ethische Forderung an alle, wie im zweiten, sondern als der Ruf der Stunde an einige, die es wagen, sich ihm ohne Bergung zu stellen.

Um dieses Rufs willen wurde das Buch geschrieben, aber alle hinführenden Kapitel sind Stufen. Und wenn Reinhold Schneider als einziger heute den geistigen Weg geht, der bei dieser Form als der eindringlichsten und der Kirche unentbehrlichen mündet, dann ist sein Gesamtwerk ein kostbares und unentbehrliches Zeugnis, das in den Schatz der heutigen Kirche gerettet und als tragender Stein in ihre Mauer eingefügt werden muß. Es sind ihrer nicht viele, die in einer Epoche ständig erleichterter Evasion solche Verantwortung im vollen Umfang – persönlich und ausgesetzt – zu tragen gewillt sind: hüten wir sorgsam das Seltene!

URSPRÜNGE

DIE KÜSTE

DIE ERFAHRUNG des Zusammenbruchs der Kultur, der Vergeblichkeit des Lebens, die unüberholbare Schwermut und die hoffnungslose Flucht aus dem sinkenden Schiff: das ist der Anfang. Kein Nihilismus kann abgründiger sein als der des Dreiundzwanzigjährigen, dem jeder Glaube zerbrach, jeder Umriß zerrann, jede bergende Wand barst, der aus dem zerfallenden Haus der Geschichte hinaustrat in ein Sein, dessen gewissestes Kennmal die Nichtigkeit war. Kierkegaards Schwermut war subjektiv, verglichen mit dieser neuen, aus der Evidenz der Sinnlosigkeit des Geschehens sich erhebenden Schwermut. Nietzsches Verzweiflung konnte sich erholen am eigenen Wollen und Schaffen, Heideggers Entsetzen im Nichts sich zu einer Entschlossenheit wenden. Hier war ein Herz noch wehrloser ausgesetzt den eisigen Winden; und nirgends war ein Weg. Nicht verdichtet sich die Angst zu einem modellierbaren Ton, wie in Rilkes Händen. Das Leben selbst ist, wie immer es sich betten mag, unmöglich; erst recht das ihm entsteigende Werk. »Daß ich in der Fremde nicht und in der Heimat nicht vermag zu leben«, daß das Dasein im Verborgenen und im Offenen gleich unmöglich ist, macht den Dichter zu »des Gleichen Feind und Feind der Zweiheit«, zum Gegner sowohl der Form wie der Freiheit. Die Existenz ist nur noch die Unmöglichkeit des Einen wie des Andern, jedes Teils und Gegenteils.

»Jenseits der Verzweiflung«, wie kein Existentialist sie gründlicher erfuhr, wird Reinhold Schneider sein Reich errichten; nicht feig aus dem Untergang fliehend, vielmehr mitten und steil aus dem Abgrund aufragend. So wird ihn keine Härte mehr erschrecken, da er immer aus dem Härtesten schon herkommt. Die Flucht, die am Anfang steht, ist elementar und daseinsbegründend: aus der stürzenden Mitte, Deutschland, zu einer Peripherie; aber der Instinkt treibt von der Richtung zu den Ursprüngen, Griechenland, Asien, weg ins Entgegengesetzte, dorthin, wo das Abendland immer mehr Abend wird, bis die Flucht an der äußersten Küste zum Stehen kommt: wo das Abendland in den Ozean untergeht. Hier am Rand wird Name und Wesen des Abendlands in seiner Wahrheit erfunden. »Der problematische Begriff Europa wird hier völlig zur Utopie.« Der Raum, der sich auftut, ist das

vollkommen Fremde. »Am Saum des Erdteils« kommt jenes Leben zu sich, das sich später als »*Herz am Erdensaume*« deuten wird. »Der Schritt über die Grenze führt ins Innerste.« *Felsblock an der portugiesischen Küste:* im Nebel zerspült von der ewigen Flut, in die er sich neigt in einem »Strahl verlornen Lichts«, »es wartet: Himmel, Wasser. Und sonst nichts«. *Estremadura:* »Elende Häuser, in der Nachbarschaft versprengter Steine hilflos ausgesät«, die Wüste wächst in immer dünnerer Luft, die Zeit ist an ihre Ränder verdrängt: »Ists erster Tag? Ists Tag des Weltgerichts? Der Anfang wird zum Ende, und der Traum des müden Lebens baut sein steinern Haus.« Es ist Land, das nicht nur »fremd« ist, sondern Inbegriff aller Fremde: »im tiefsten Grunde erdfremd«, wie es ja das Land des großen Wankens bleibt: »Erdbebenland von Anbeginn.« Andere waren geflohen: Hölderlin und Byron nach Hellas, Platen nach der Südküste im Angesicht Afrikas, an den »Rand des Erdteils und an die äußerste Grenze des Reichs«, alle drei, um dort die klassische Form aus den Wellen zu heben; Hugo Ball hatte auf den Meerfelsen des Athos den Sprung aus der Utopie und der Aszese des Unglaubens in die Heiligkeit, in den grundsätzlichen Verzicht des Herzens gewagt, woraus die Form des Glaubens neu erstehen konnte; ihnen allen aber bot der geschichtliche Grund, das Mittelmeer, die Hilfe vorhandenen Formgutes. Reinhold Schneider ist viel entblößter. Wo der Erdteil hinabgeht, dort stellt er sich hin und saugt dies Versickern des Abendlands mit allen Poren in sich. Portugal: das Land der im Meernebel gebrochenen Farben [wie eine letzte Vision es noch einmal großartig hochruft], immer unvollendeter Ansatz, Ruine und Auflösung, Fragment, im Gegensatz zur spanischen Form im Rücken, Zerflossenheit, Musikalität und Stimmung. Noch ragen die unfertigen Denkmale einer im Traum geschichtlicher Größe schwelgenden Epoche, »in einer beispiellosen Hypertrophie des Gefühls«, schwankt die Seele zwischen der grundlosesten Traurigkeit, die alles zerstört und verneint, und der schwärmerischen Bejahung, ja dem Kult ebendieses Gefühls. »Saudade«, das Wort für den innersten Widerspruch dieser sich selbst verzehrenden und in der Verzehrung sich wollenden Sehnsucht – nur Hermann Keyserling hat in seinen »Südamerikanischen Meditationen« noch ähnlich Intensives und Paradoxes an Existenzgefühl schildern können –, und dieser Widerspruch eines Lebens als Ver-

herrlichung aller lebensfeindlichen Mächte, eines Daseinsaktes als Passivität und Passion, einer sich selbst zerstörenden und im Tod genießenden Leidenschaft wird als die »Umkehrung aller abendländischen Werte« empfunden. Immer wieder stellt sich das Bild einer pervertierten Lebensrichtung ein: »da meine Zweige nach der Tiefe ziehn und meine Wurzeln in die Lüfte schweifen«; aber angesichts dieser Umkehrung muß die Frage auftauchen: ist nicht gerade das die Spitze des geistigen Lebens, ja überhaupt das Wesen des Geistes und damit doch das Wesen des Abendlandes, das bis zu diesem Widerspruch vordringen mußte: »Daß das Herz es liebt, sich selbst zu widerstreiten, daß es besser ist, sich zu sehnen als zu empfangen... dies alles scheint nicht abendländisch zu sein« – und dennoch: »die Seele des Küstenvolkes, der es aufgetragen war, das letzte äußerste Wort zu sagen, ist in Wahrheit eine echt abendländische, im schönsten Sinne christliche Seele«: die dort ins Ewige übersteigt, wo sie in der Glut der Sehnsucht verbrennt.

Immer schärfer war ja der Widerspruch zum Stigma abendländischen Geistes geworden: Faust lebte im Schatten des Neinsagers von Anbeginn, für Hegel ist die Wahrheit der Phönix aus der Asche von Ja und Nein, für Schopenhauer ist Schmerz das Wesen der Welt und Mitleid die Tugend, für Nietzsche ist Geist das sich selbst ins Leben schneidende Leben, seine heimlichste Grausamkeit, für Kierkegaard ist Geistsein Schwermut, für Klages ist der Geist der Widersacher des Lebens, für Scheler die heroische Mitte zwischen der Macht von unten und der Ohnmacht von oben, für Freud und Thomas Mann ist der Geist die Krankheit des Lebens, für Heidegger der Ort, wo das Sein vor sich selber Angst hat, für Sartre ist er das Unerträgliche aller Wesensmöglichkeiten. Aber noch fehlt jene Verbindung von Tragik des Daseins mit adeligem Stolz, der sie trägt und ihr als köstliche Form entsteigt, die echt iberische Verbindung, wie sie Reinhold Schneider erst bei *Miguel de Unamuno* fand, dem Denker des tragischen Widerspruchs zwischen Geist und Leben, der ihn am entscheidendsten angeregt hat – ohne ihm mehr zu geben als die Bestätigung dessen, was er inwendig schon wußte und suchte – und der, mit dem ebenfalls tief aufgenommenen Schopenhauer zusammen, hinter den iberischen Anfängen Schneiders gedacht werden muß. Mit Unamunos »Landschaftsschil-

derungen« [Por tierras de Portugal y de Espana 1911] im Ohr müßte man die Schneiders lesen, mit seinem »Sentimiento tragico de la vida« [1913] und »L'Agonie du christianisme« [1925] im Gedächtnis das Weltgefühl des Deutschen zu verstehen suchen. Geist ist für Unamuno das tragische Lebensgefühl. Denn »das Leben ist eine Tragödie, und die Tragödie ist ein ständiger Kampf ohne Sieg, ohne Hoffnung auf einen Sieg: ein Widerspruch«. Es ist Widerspruch vor allem zwischen Leben und Vernunft; »die Vernunft ist ein Feind des Lebens«, sie verdeckt die Abgründe, sucht Harmonie und Glück. Aber das Eigentliche offenbart vielmehr der Schmerz. Denn das Bewußtsein ist eine »Krankheit des Lebens«, »doch dieser Wahnsinn ist zugleich die Quelle der Lebenskraft und Genesung. Aus dem Abgrund des Gefühls unserer Sterblichkeit steigen wir an das Licht eines neuen Himmels«. Das Wissen um den Tod unterscheidet den Menschen vom Tier: am Tod wird das Bewußtsein lebendig. So wird Schopenhauer eingeholt und eine Brükke zu Heidegger entworfen. »In der Lust vergißt man sich selbst wie sein eigenes Dasein, man geht in das fremde über, man ent-fremdet sich. Man sammelt sich nur, wo man Ich im Schmerze ist.« Gottes Bewußtsein ist der Inbegriff des Schmerzes aller Widersprüche. »Der Schmerz ist die Unterlage des Lebens, die Wurzel des Subjektiven, er verbindet uns mit allen Wesen, er ist das göttliche Blut in allen seinen Gefäßen«, der erlittene, aber auch der ausgefochtene Widerspruch: Geist ist Agon; Verbindung dessen, was sich flieht durch den Kampf. Das überwindende Denken bleibt immer Selbstvergewaltigung. Der Muttergrund des Geistes aber ist, diesseits von Leben und Denken, die Einbildungskraft, aus der mit dem Widerspruch auch die rettenden Bilder, Träume, Ideen entsteigen. Wahre Religion ist »Verzweiflung« oder eben »tragisches Lebensgefühl«, deren Ausdruck sowohl das Gottesbild wie dessen Verbrennung sein kann: »Aus Verzweiflung bejaht man, aus Verzweiflung verneint man, und aus Verzweiflung enthält man sich auch jedes Bejahens und Verneinens.« Der höchste Trost des Daseins ist »die heilige, süße, rettende Ungewißheit«, die jenseits der verruchten Vernunft den Glauben ermöglicht. So umfängt Unamunos Arm gleich innig den grausen Marlowe [der im »Faust« viel tiefer gewühlt habe als Goethe] – obwohl die geistige Haltung bewußt antienglisch ist – wie Ignatius von Loyola [Baske gleich ihm] und Phi-

lipp II., wie vor allem die utopische Ritterlichkeit Don Quichotes, die nur des tragischen Lebensgefühls höchste Form und Idealität aus sich entlasse. Von Schopenhauer schwingt sich ein kühner Bogen zu Christus hinüber, ja zu dem mit dem Menschensohn am Kreuz mitleidenden Gott-Vater. Das agonische Leben erlebt seine Spitze in der Kreuzesagonie. Empfindet Unamuno die katholische Dogmatik fast überall als Kompromiß, so ist ihm doch der protestantische Fall des Lebens in den Buchstaben noch unerträglicher, im katholischen Raum scheint ihm wenigstens die Spannung gewahrt zwischen Form und Unmöglichkeit, Adel und Untergang.

Reinhold Schneider war niemals versucht, so epigonisch Philosopheme eines ermattenden europäischen Geistes im Schmelztiegel einer glühenden Leidenschaft zu mischen. Die Linie seiner Klagemelodie ist unendlich reiner als die Unamunos, sie ist demütig und ohne philosophische Prätention. Aber wie viele Motive klingen verwandt an, um so mehr als der Spanier seine Hauptgedanken aus Pascal, Kierkegaard und der deutschen Philosophie bezogen hatte! Für den Deutschen bleibt die Kategorie des Widerspruchs im Hintergrund, nicht ohne an entscheidenden Stellen aufzutauchen. »Du mußt dein Äußerstes tun, das dir erreichbar ist; aber dieses Äußerste ist auch das Ende: unweigerlich kommst du dorthin, wo du deinem Sein und Wesen widersprechen mußt, wo du nicht mehr sein kannst; eben die Kraft, die dich zur Tat getrieben, führt dich über sie hinaus, und es gibt nirgendwo tieferes Leiden als auf den letzten Gipfeln menschlichen Daseins, denen die großen Seelen aus innerstem Verlangen entgegenstreben. Während die Welt noch deinen Namen feiert, hast du das Ende schon erfahren.« So über Corneille. Und nun Camoes: »Weil der Tod die Sphäre der Unerfüllbarkeit zerschlägt, trägt er das Versprechen der ewigen Erfüllung in sich. Er ist der stärkste Antrieb: an seine äußerste Grenze gedrängt, flammt das Leben am leidenschaftlichsten auf.« In Portugal wird der Urwiderspruch als Trauer und Daseinsklage sichtbar: als Leben zum Tod, aber, weil der Tod dem Leben einwohnt, als Leben aus dem Tod und durch den Tod. Das Schicksal stößt nicht von außen zu: »die Kurve der Lebensbahn ist nur eine Projektion der innern seelischen Beschaffenheit, oder, in den Worten des Novalis: „Schicksal und Gemüt sind Namen *eines* Begriffes".« »Epheu und Stamm, durch Feindschaft

verschwistert.« Weil die Seele leben will, will sie auch klagen. Und fast scheint es, als habe Portugal die ungeheuere Epopöe seiner Eroberungen nur durchlebt, um sich daran zu verbluten, um die Verarmung, den Untergang und die lange Abkehr von der Geschichte zu erfahren, um die Unmöglichkeit des Irdischen in Lied und Traum zu verwandeln. Der Lebende, Handelnde weiß um die innerste Vergeblichkeit von Sein und Tun – »nichts war in Lissabon durch alle Jahrhunderte so gewiß wie die Katastrophe« –, »in demselben Prinzip des Lebens, das zur Entfaltung treibt, ist die Notwendigkeit des Untergangs beschlossen«, wie das Bild der Sonnenblume es unbarmherzig zeigt:

»O Übermaß gestaltversuchten Lebens,
Du beugst den Stamm, bevor er Früchte reift,
Du nimmst den Saft, eh sich die Kapsel schließt.
So glüht die Sonne endlich doch vergebens,
Weil sie zu tief in deine Wurzeln greift
Und ihr dein Mark zu voll entgegenfließt.«

Das Nichts und die Vergeblichkeit müssen also vom Ursprung her in Leben und Tat miteinfließen; »die letzte Forderung« an den Handelnden »zielt auf die Einswerdung mit dem tragischen Gesetz der Geschichte: auf den Entschluß, das ewige Nichts hineinzunehmen in unsere Tat«. Es gibt daher im ernstesten Sinn einen Willen zum Leiden, sogar »aus der ganzen Glut des Herzens«, der Liebende »fordert Vernichtung« von der Geliebten. Was hier über Camoes gesagt wird, ist nah an der Passion der Liebenden in Claudels »Seidenem Schuh«. Das Leben, nicht der Tod ist tragisch, wer diesen überwinden wollte, würde das Leben im Marke treffen. Auf das Formalste zurückgeführt, ist dieses Tötend-lebenspendende im Sein und im Tun die Zeit; sie ist »ewiger Untergang«:

»Die Zeit erschlägt die Zeit; am Ende kreist,
Was immer tötend uns dem Tod entreißt.«

Und eben deshalb ist das Organ der Zeit, die Einbildungskraft, das tiefste in der Seele: sie, die die Traumhaftigkeit des Seins, ja im »Traum« das Wachste, Hellste des Geistes enthüllt. So enden die drei portugiesischen Novellen in einer Metaphysik des Traumes. Trotz aller Echtheit

der Transzendenz, ja aller Wahrheit des Glaubens »wissen wir doch keine tiefere Weisheit als die spanische Wissenschaft vom Traum, die zugleich eine deutsche Erfahrung ist. Und da sie alle träumten, so lebten sie auch; ja, es ist gewiß, daß der am tiefsten lebt, der am leidenschaftlichsten träumt.« Zwischen Erde und Himmel schwebt das portugiesische Traumreich, »in die Wirklichkeit, in den Traum« gehen, ist ein und dasselbe: »die aufs höchste gesteigerte Irdischkeit wird transzendent.« »Die Menschen erwachen nie: sie wenden sich nur im Halbschlaf, um einen neuen Traum zu beginnen, nach der Möglichkeit einer neuen Tat zu suchen; es gibt keinen tieferen Traum als den des Handelnden.« So ist Traum alles: er ist die »Wahrheit« unseres Seins, das soviel und nicht mehr wiegt, und so ist er auch seine »Lügenhaftigkeit«; er ist vor allem das Ich: »sieben Schatten«. »Eine deutsche Erfahrung«, hieß es, und so findet Schneider in Portugal immer wieder Jean Paul, ja er findet dort sogar das Russische: »den tödlichen Gluthauch unter der Ergebenheit, die Leidenschaft, die in Selbsterniedrigung triumphiert.« Es ist wichtig, daß solche Extreme sich berühren. Das letzte Begriffspaar, das diese Traumseele ausdrücken kann, ist das geschwisterliche von Tragik und Idyll: jedes aus dem andern entspringend, es fordernd und wieder überwindend. Das Idyll ist nicht nur Pause, schwebende Erholung vom Gewicht der überfordernden Existenz, es ist diese selbst in der zweiten Potenz, das Spiel des Ernstes, die Heiterkeit der allzu tiefsinnigen Trauer. In Evora der Brunnen, der römische Tempel, der zierliche Pavillon: »Soviel Heiterkeit, soviel Grazie waren Europa nicht erlaubt.« »Käme ich hier wirklich dazu, an eine Dauer, ein Gleichgewicht zu glauben?« Der Adel der vollendeten Form hebt sich wie eine unbewußte, freiwillige Frucht aus der langsam reifen-lassenden Trauer.

DIE IDEE

Portugal zwischen Trauer und Traum wäre nicht der Erwähnung wert, wenn aus seinem Untergang nicht als Vollendung aufgestiegen wäre der alles rechtfertigende Dichter mit seiner Idee. »Auf den Wolken unseres schweren irdischen Traumes, der sich oftmals nur lichtet, um uns noch tiefer einzuspinnen, schimmern die Lichter der Ewigkeit; und der Künstler allein erhebt diese Wolken zum Gebild.« An Camoes wird die Kraft der Verwandlung beispielhaft dargestellt. Der Dichter lebt

in sich den ganzen Widerspruch, denn er kann nur sich selber dichten: aus dem eignen Tod der Seele gebiert sich das ewige Leben der Idee; und sein Leben ist, in bezug auf das Werk, Exponent der Welt und ihrer Geschichte: aus dem tödlichen Widerspruch der geschichtlichen Realität erhebt sich, diese verklärend und rechtfertigend, die im Gedicht dargestellte Idee.

»*Das Leiden des Camoes*«, Reinhold Schneiders erstes Meisterwerk, baut sich in vier Stufen auf: die erste schildert den »Helden« der Lusiaden, Vasco da Gama, und seine Umwelt: Portugals Eroberungszeit im schonungslosen Realismus: Raub, Mord, unmenschliche Grausamkeit, völlige Unfähigkeit, bei der Kolonisation die christliche Idee, die sie angeblich treibt, glaubhaft zu machen, ja auch nur die elementare Ökonomie der Kräfte walten zu lassen. Das Mutterland, im Rausch der unbegrenzten Fernen und ihrer Reichtümer, verblutet und verarmt. Die zweite Stufe zeigt den Dichter, sein portugiesisches Blut, die Unheilbarkeit seiner Seele – »ein Mensch tritt in eine Welt ein, in der er nicht existieren kann.« Seine »abgründige und endlose Klage wird ein ganzes Leben lang in allen Ländern, auf allen Meeren geklagt und steigert sich endlich zum furchtbaren Fluch, den der Gealterte über seinen Geburtstag ausstößt, die Welt wie das Leben zerschmetternd« – die Tragik seiner Liebe, die sich selber verzehrt und ihren Untergang will [Penthesilea ist nicht fern], seine Verstrickung in die Abenteuer Portugals, auf fremden Meeren, in Fährnissen ohne Zahl und einer Aufgerissenheit des Horizonts nach allen Zeiten, Räumen, Kulturen, was die Unterlage für den Bau der Lusiaden liefert. Aus dem zwiefach blutenden Widerspruch der Geschichte und der darin eingefesselten Existenz des Gestalters steigt drittens das Reich: wissend, was er tut, wissend um den »tiefen Widerspruch zwischen Stoff und Gestalt, dem Grundproblem der Lusiaden«, wandelt Camoes seinen Helden in einen Apostel des Glaubens, den Piratenzug in eine christliche Sendung des erwählten portugiesischen Volkes, das Scheitern und den Schiffbruch des ganzen Unternehmens in einen grandiosen Sieg. »Er kann die Dinge nicht so annehmen, wie sie sind, denn sie treffen ihn tödlich. So muß er sie umschaffen, daß sie so werden, wie er sie braucht.« Es ist der »konsequente Idealismus«. Damit erhebt der Dichter sich über sein Volk, das wohl den Traum kennt, »aber nicht die Idee«. Er bietet innerhalb

der Welt seinem Volke das, was Gott im Akt der Rechtfertigung für sein Geschöpf tut: ein schöpferisches Urteil, in welchem die Wahrheit in ihrer Eigentlichkeit liegt und das für die versagende und verfallende Existenz zur Wohnstatt und zum Daseinsraum wird. Der Schiffbruch des Camoes, aus dem er nackt, mit dem einen Arm das Manuskript der Lusiaden über die Wellen hochhaltend, sich rettet, ist durchaus symbolisch für das, was im vierten Abschnitt »Verlöschende Erde« zu zeigen bleibt: wie die immer klarer sich abrundende Idee »zum sittlichen Maßstab« des Wirklichen wird: zum Gericht im Doppelsinn der rettenden Ausrichtung und der Verurteilung alles Ungemäßen; damit die Idee rein sei, muß das Reale untergehen: es ist höchste Gerechtigkeit, daß der königliche Phantast Sebastian 1578 auf seinem sinnlosen afrikanischen Feldzug fällt, aber auch, daß »Camoes mit diesem König seinen letzten Traum träumte«, mitversinkend als Mensch, wo nur sein Geist übersteht. »Ist der Untergang einer Nation nicht fürstlich bezahlt, wenn ein Dichter die Grabschrift schreibt?« Aber Rechtfertigung hat ja auch im Christlichen die Form eines Gerichtes: nur der im Glauben Gedemütigte geht in die Herrlichkeit der neuen Gotteskindschaft ein.

Die Dichter stehen dialektisch zur Geschichte. Sie »kommen entweder zu früh oder zu spät; vorzubereiten, was kommen soll, oder in die Dauer zu erheben, was vergänglich und vielleicht schon vergangen ist«; aber gerade so müssen sie Richter werden. »Der Dichter ist ja dem Geiste am nächsten, der die Geschichte dichtet, das größte Gedicht von Schuld und Gericht; während aber das Gesetz des Weltgerichts, wie der Stundenschlag in der Nacht, nur in langen Pausen sich anzeigt, verkündet es der Dichter durch das vollendete Schicksal in den festen, strengen Grenzen seines Werks.« Die Idee wird zum Weltgewissen, weil sie, wie der Schlußteil der Lusiaden, progressiv das ganze Weltgebäude in sich aufnimmt, zur Weltschau sich erhebt, die dem Heimkehrer Vasco zuteil wird: über alle Meere und ihre Tiefen, alle Kulturen, alle Himmelssphären, über alle Mächte des Kosmos, die als die antiken Götter echte Gegenwart haben und doch nach Pauli Wort vor der Allmacht Christi schon evakuiert sind, über alle Reiche mit ihren Königen, über den ganzen widersprüchlichen, tödlichen Kampf zwischen dem irdischen leidenschaftlichen Leben und der »tragischen Blutleere des

Ideals«. Aber indem sie diese Totalität in sich aufnimmt, tut die Dichtung den entscheidenden Schritt über Unamuno hinaus. Es geht im Donquichotismus nicht nur darum, daß der Held »verlacht und daß er besiegt werde, denn besiegt werden, ist so viel wie siegen; er beherrscht die Welt dadurch, daß er sich für sie zum Gelächter machte«. Es geht vielmehr darum, daß ganz Portugal, von Manuel dem Glücklichen bis Sebastian, von Vasco bis Camoes, sich in der Realität selbst quichotisch benimmt und daß deshalb die Idee nicht nur als ein Gelächter über der Wirklichkeit läutet, sondern als eine richtende und damit selbst geschichtsmächtige Macht zu ihr gehört. Schneiders Appell an den Herrn der Mancha ist im Ergehen schon überholt: wie agonisch und verfeindet er das Verhältnis von Real und Ideal auch immer darstellen mag: weil die Realität bei ihm ja schon zerfallend, aufgebrochen erfahren wird, hat die Idee ja schon eine ihr einwohnende, sittlich-richtende Funktion. Sehr stark ertönt das Wort von der dichterischen Verantwortung; der Ruhm ist kein Letzterstrebtes und wird ohnedies nur im Untergang und Verzicht zuteil; der Dichter gestaltet »die Tragödie seines eigenen Lebens, seines Ruhms, der sich vollendet und überlebt, als den Siegesjubel und die Trauer seiner Seele«. Auch Kant, an den sich Schneider noch um Auskunft wenden wird, ist damit grundsätzlich schon überholt, alle Türen sind zu einer noch ungewissen Weiterentwicklung geöffnet: zum sittlich Handelnden innerhalb der Geschichte, zum verantwortlichen Gestalter über ihr. Und man versteht, warum Reinhold Schneider seine eigene Sendung immer wieder in den Schatten des Camoes zu stellen liebt und eines Dichters Werk davon abhängig macht, daß er die »erhabene Freiheit über Bild und Traum« besitzt, die erst den Anblick der Idee gewährt.

Einstweilen bleibt freilich noch alles in schwertscharfen Widersprüchen ausgedrückt. Adamastor, Camoes' Schicksalsgestalt, der tragische Gigant des Südkaps, »an dem die Schiffe scheitern«, bleibt der eigentliche Held: »Die Lust der Vollendung ist unlösbar verschlungen mit der Lust an der Zertrümmerung der eigenen Form«: »Wag es, den Segler zu loben und den Felsen, an dem er zerschellt!« Kennzeichnend ist, daß der reale König noch kein Bild ist, sondern nur eine quichotische Figur, daß statt dessen Pombal eine gewisse schaudernde Bewunderung genießt, daß die Heiligen noch ganz abwesend sind oder ihre Stellung

innerhalb der realen Geschichte nur mit Ironie gestreift wird, daß der Fluch auf die reale Machtentfaltung allbestimmend an der Basis bleibt. Die Grundkategorie der realen Geschichte bleibt der [buddhistisch-schopenhauersche] »Durst«, die gierige, tragische Leidenschaft nach Macht und Besitz, eine Urgrausamkeit des Lebens gegen sich selbst [am großartigsten im Kapitel des Portugalbuchs: »*Die Langusten*«, das dem besten Nietzsche ebenbürtig ist], »keine Feindschaft ist größer als die gefräßige Feindschaft des Lebens gegen sich selbst«, aber die weichere Schwermut Schneiders läßt auch Töne aus der Tristan- und Götterdämmerungswelt Wagners und seines Tragizismus aufklingen: »So bleibt nur bildloser Schlaf, Vergessen ohne Ufer, das höchste, das einzige Glück«, eine bis zuletzt immer wiederkehrende idée fixe. Es dürfte wenig Deutscheres geben als diesen Widerspruch zwischen Leben und Form, den Schneider nach Iberien trug, um ihn scheinbar dort zu entdecken: »die Tragödie der Deutschen, die Macht und Geist, Nation und Kultur, Geschichte und gestaltetes Ethos niemals vereinten«, bleibt das Glas, durch das der flüchtende Dichter die romanische Welt sieht; eine Dialektik zwischen Trieb-Macht und Geist-Ohnmacht, die den genauen Sammelpunkt aller modernen Proteste gegen das antik-mittelalterliche Weltbild festlegt und die eine im tiefsten unchristliche [und darin eingeschlossen auch unhumanistische] bleibt: der protestantische Protest gegen die katholische »Analogie des Seins«, der in der Menschwerdung Gottes sich darstellenden und begründenden Vereinbarkeit von Himmel und Erde wie von Idee und Existenz.

DAS BILD

In der tragischen Welt bleibt das Bild der einzige Sinn: »Wieviel Trost ist im Bilde; ja alle unsere Tröstungen kommen von Bildern her.« Das Bild ist weder ein aus dem Wirklichen abstrahierter Begriff, denn aus dem Widersprüchlichen, Untergehenden läßt sich nichts Ewiges ableiten, noch steht es dem Wirklichen völlig beziehungslos gegenüber [im Sinn der Symbole des l'art pour l'art], denn es entsteigt der Einbildungskraft, der Grundkraft der an ihrem Sein in der Zeit und Geschichte leidenden Seele. Anläßlich Corneilles heißt es: »Der Grund der Tragödie ist ein Gefühl, das dargestellte Schicksal ein Bild des Lebens.« Ist also das Drama des Dichters Abbild eines ursprünglichen Existenz-

gefühls, des tragischen nämlich, dann ist es auch das Schicksal, die Geschichte überhaupt, und somit ist das Bild nicht fremd der Wirklichkeit. Aber während das Drama als Geschehen und Aufeinanderprall der sich zerstörenden Mächte die tragischen, untergehenden Seiten des Daseins offenbart, ist das Bild dessen verklärte, gerettete, überlebende Seite. So ist das Bild des Dichters wohl das höchste, klarste, aber keineswegs das einzige: die Geschichte selber vermag Bilder zu produzieren, in der sie sich als untergehende übersteigt, ja sie soll es, und ihr höchster Sinn wird sein, reale Gestalten als Bilder, Vor-Bilder, Repräsentationen des ewigen Sinnes aus sich zu gebären. Neben den Dichter werden zwei andere treten: der König und der Heilige. Und während »die Wahrheit sich ohne Stillstand wandelt«, wird es genug sein, festzustellen, daß dem Wandel die große, gesetzgebende »Gestalt« sich enthebt, die als solche und durch sich selbst »der Welt Wert verleiht«, wenn auch gerade der Mensch, der in dieser Weise zum Bild wird, der Ort der Tragik katexochen ist: er wird es durch den härtesten Widerspruch zum eigenen Leben, dem er abstirbt, und durch die radikalste Transzendenz auf die Überwelt. »Zuweilen gestaltet die Geschichte Bilder, die mit der Kraft von Sinnbildern über den Zeiten stehenbleiben; sie sind tiefsinnig, ja unausdeutbar wie das Wort eines Begnadeten, fast wie ein geoffenbartes Wort... Dringen wir tiefer in die Geschichte ein, so werden wir finden, daß sie sehr reich ist an solchen Bildern, die mit den Mitteln irdischer Wirklichkeit die jenseitige ausdrücken und den Gehalt einer Epoche in ihrer Beziehung zur Ewigkeit versinnlichen, oft auch vorwegnehmen; vielleicht wäre es möglich, die Geschichte der Völker und die in ihr verborgene Heilsgeschichte in solchen Bildern zusammenzufassen, aus denen der lenkende Geist selbst zu sprechen scheint. Freilich bedürfte die Lösung dieser Aufgabe bei stärkster persönlicher Kraft des Darstellenden einer Hingabe an das Übernatürliche, an das Seiende und Wirkende, derengleichen überaus selten ist.« So wenig ist das Bild beziehungslos in sich schwebend, vielmehr die wahre Offenbarung des Weltwesens, daß diese scheinbar ästhetische Sinngebung in einer religiösen, christlichen wurzelt: »Alle Bilder weisen zurück auf das in Licht gehüllte Urbild, so wie die Dinge Bestand haben im Sohne als dem Abglanz der Herrlichkeit und dem Abbild des Vaters, im Sohne, durch den der Vater die Welt geschaffen hat und

der das All trägt durch sein Wort [Hebr. 1, 3]. Das ganze Wesen der Welt ist bildhaft, Abglanz göttlichen Seins. Nur am Bildhaften, nicht am Geschehen, das noch nicht zum Bild erhoben wurde, vermag sich die Seele zu sättigen.« »Auch Geschichte muß Bild sein, wenn sie nicht zerstören soll, und es ist vielleicht die Aufgabe derer, die als Erhalter und Vorbereiter verantwortlich sind: der Könige und Dichter, solche Bilder zu schaffen, zu achten und zu bewahren... das schützende, erhebende Bild vor die Wirklichkeit [zu] halten.« »Im mittelalterlichen Rußland wurde einem kranken Fürsten ein heiliges Bild gebracht, daß er durch die Betrachtung des Bildes genese. So könnten auch heute noch Völker und ihre Mächtigen an Bildern echter Ordnung gesund werden, vorausgesetzt, daß sie die Fähigkeit bewahrt haben, solche Bilder zu betrachten.« Aber die überzeitliche Geltung des Bildes wird mit dem zeitlichen Leben bezahlt: Absterben muß das Leben sich selbst, um zum Bilde zu werden, ja das Bild selber ist am sprechendsten dort, wo es eben im Begriff ist, aus dem Tode zu entsteigen, als die Verewigung des sich dahinopfernden Lebens, als gestaltgewordene Tragödie.

Mit den letzten Zitaten haben wir um fast zehn Jahre vorgegriffen; der portugiesische Horizont erlaubt noch nicht so viel. Noch ist das Bild fast nur eine Form der Trauer: ihre Rühmung und Verewigung; und nie wird Reinhold Schneider sich ganz von diesem Ursprung lösen. Das größte Bild gibt das im Tod sich vollendende Leben her, es ist zugleich die äußerste historische und symbolische Situation. So werden die Könige gezeichnet vor allem in ihrem Sterben; die Schilderung schwillt gegen das Ende hin an und mündet in breitem Delta in den Tod. Unvergeßlich dies Sterben Philipps II., die »schmerzlose Stunde« am Ende ungeheuerlichster Leiden, die in des Königs Existenz das Stigma seines lebendigen Lebens ist, das Sterben Karls V. und die langsame, vorbedachte Zelebration dieses Todes, das Sterben Friedrich Wilhelms I. von Preußen, dessen Schilderung an den Tod Brahes im Malte Laurids heranreicht, Friedrichs des Großen, das nur das Ende eines lebenslangen Untergangs ist, Friedrich Wilhelms IV., in welchem »der letzte König gegangen war«, dann die Tode der Vollendeten, wie der Tillys während der Schlacht, die er im Geiste, betend, begleitet, aber auch der Tod der Mächtigen in den Klauen des Dämons: des Eroberers Wilhelm, der in gewaltsam erzwungener Nacht und Armut endet, das

endlose Sterben Ludwigs XI., des Rebellen, um dessen Seele der Heilige kämpft, der Tod im Grauen der entrissenen Macht beim achten Bonifaz, der Tod im versteinerten Schweigen bei der englischen Elisabeth [»die Königin saß, ihrer Pracht entkleidet, im Dämmer auf der Erde, den Blick zu Boden gerichtet, den Finger im Mund und wartete«], der in seiner Buße schon überlebte Tod Heinrichs VIII., das grandiose Gleichnis der Enthauptung Karls I., der büßende, auslöschende Tod des Sonnenkönigs, der noch tiefer in die Demut und Stellvertretung dringende Zar Alexanders I. »Was gehört eindeutiger der Zukunft als der letzte Laut eines Sterbenden? Die Höhen des Todes gewähren den weitesten Blick; für Philipp wie für seinen Vater ist der Tod die entscheidende Tat.« Und daneben die Tragödien des Alterns und vor allem der Abdankungen, und dann durch alle Werke als stehendes Bild die lange Reihe der Krypten mit ihren sich verewigenden Geheimnissen: Speyer, die Grotten von Sankt Peter, Königslutter [mit Lothar in der Mitte, der Gattin Richenza zur Rechten, Heinrich dem Stolzen zur Linken], die Kapuzinergruft, in die sich Maria Theresia jährlich am Gedächtnistag ihres Gatten an Seilen hinabsenken läßt, und einmal reißt das Seil, die Michaelskirche, in die der alte Kurfürst Maximilian zum Beten hinabsteigt, die Gruft im Drama »*Der Kronprinz*«, und diejenige Pauls I. Das alles hat mit Romantik nicht das mindeste zu tun, es ist viel eher Klassik: strenge Form aus dem Tod. Aber immer zwingen die Bilder den widerstrebenden Blick unerbittlich in die letzten Härten der geschichtlichen Wirklichkeit, nicht um pervers auszukosten, sondern fast ärztlich und seelsorgerisch, um Genaues zu wissen und Richtiges daraus zu folgern. Alle Sanftmut weicht jetzt einer langsamen Ausdauer im Grauenvollen, das mit der Zeitlupe aufgenommen scheint: der Brand Londons [als Krönung der Geschichte Englands], der Untergang Lissabons im »*Erdbeben*«, im »*Las Casas*« die langsame, präzise Schilderung aller Grausamkeiten der Inquisition oder der Konquistadoren. Wenige Schlachtenberichte dürften den von Hochkirch erreichen, auch wenige Szenen quälender sein als die Versuchung Cölestins V. im »*Großen Verzicht*«, und in demselben Stück der Sturz des dämonischen Bonifaz, in der Speenovelle die seelische Qual der als Hexen verdächtigten Frauen. Und doch erheben sich aus dem Schrekkensvollen je wieder die Bilder gedämpfter, inniger Freude, das wun-

dersame Idyll der Angler im »*Inselreich*«, die prophetische Evokation der heiligen Frühe Irlands, die ganze satte Bilderreihe von »*Macht und Gnade*«. Hier müßte eingehender gezeigt werden, wie Schneiders Geschichtserleben im Geographischen anhebt, um aus dem sinnlichen Bild nicht nur die Vergangenheit zu lesen, sondern gleichsam die Metaphysik des Orts, der Stadt, des Landes [man denke an jene bis zur halben Höhe mit Überschwemmungssand gefüllte Kirche in Coimbra und die sofort bis ins Letzte durchstoßende, doch immer an der Symbolik des Bildes haftende Meditation]. »*Auf Wegen deutscher Geschichte*« bietet Beispiel um Beispiel für diese Kraft, im sinnlichen Bild das Historische, im historischen Bild den Weltsinn zu schauen. Oft genügen ein paar Fetzen Biographie, und wie im Flug ist der Grundriß beisammen.

Alle Bilder sind, im Gegensatz zum Symbolismus, der sie als ein Letztes versteht, vollkommen offen; so offen wie die Wunde Dasein, der sie entströmen. Der Begriff ist schließend, wie sein Name schon sagt; das Bild ist öffnend, denn es weist auf das, was in ihm sich bildet. Im Sonett »*Form und Freiheit*« ist die Indifferenz zwischen Bild und Nicht-Bild erreicht, und alle Gedichte in »*Herz am Erdensaume*« zeigen mit Genauigkeit [und in großer Nähe zu Eichendorff] die Ballung und Wiederzerlösung der Bilder: ihre Übergänglichkeit, ihr Dämmerwesen, das, was endlich, alles zusammenfassend, »die fallende Herrlichkeit« oder »das Niederrauschen des Mantels der Herrlichkeit« genannt wird. Schon das Bild ist Destillat der »verlöschenden«, hinfallenden Erde, aber auch dieses kann unsichtbar werden:

»Liebe Rosen, stirbt mir der Seele Laut,
Gebt, daß die ganze Seele euch schaut!
Strahlend, verhauchend webt ihr mich sacht
Ins große Geheimnis der steigenden Nacht.«

So kann geschlossene Form geradezu als Grab erscheinen und wahre Schönheit im Hinübervergehen liegen [»um alle Schönheit glutet Abendschein«], die Bangnis des Dahinmüssens kann die geheimste Freude in sich bergen und das Verstummen der Stimme ihre genaueste Aussage sein. »Das Schöne ist auf eine besondere Weise vom Tod umschauert, von einem Verlangen nach Ewigkeit, dem alle Erfahrung

widerspricht.« Hier rundet sich der erste Erfahrungskreis, der dem Land am Erdensaume, dem Land der Träumer und des leidgesättigten Dichters entstiegen ist. Wir vergessen nicht, daß Reinhold Schneider statt nach Hellas hierher floh, als Stachel das Erbe der deutschen Dialektik im Herzen. Hier war es möglich, den klassischen Humanismus mit einem eschatologisch-utopischen Radikalismus zu vereinen und damit die Grundlagen zu legen für eine extrem historische und agonische Deutung der Existenz. Dieses Land blickt hinüber nach Afrika, wo Tertullian geglüht und wo Augustin die Welt als den Kampf des Gottesstaates mit der dämonischen Macht geschaut hat. Das Griechenland der aristotelischen »Mitte«, der stoischen »Natur« und der darauf aufgebauten Philosophie eines Thomas von Aquin wird bis zuletzt in der abendländischen Vision Reinhold Schneiders fehlen. Wenn er, was selten ist, dem Aquinaten begegnet, dann fast nur, um seine Grenzen aufzuzeigen: Thomas bleibt der Schöpfung und ihren Ordnungen verhaftet, während die konkreteste geschichtliche Ordnung, wie die Apokalypse sie offenbart, diese Ordnung voll Spannungen und Katastrophen, »die Welt des heiligen Thomas sprengt«; dem Denken von der Schöpfung her wird ein eschatologisches Denken, das zugleich ein radikal christologisches ist, entgegengesetzt. Griechenland ist von Anfang an nicht anders vertreten als durch seine Tragödie, über die Schneider Wesentliches auszusagen hat: *»Der Mensch und das Leid in der griechischen Tragödie«* hebt mit dem Fortissimo aller Schauer und Nächte an, um an billigen Lösungen der Welträtsel vorbei das Offenlassen in Ehrfurcht der religiösen Frage [statt einem fast unvermeidlichen Aufruhr gegen die Götter] als höchste Leistung des griechischen Genius zu preisen. Das ist Reinhold Schneiders gratia supponit naturam: »Wir verehren den Gesang der Tragiker. In ihm ist Wahrheit vom Leiden, nicht von Gott, doch über dieser Wahrheit hat sich Gott geoffenbart«, über dieser Welt Antigones, Iphigeniens und Ödipus', »wo gültige Ordnungen einander widersprechen«, ja wo »Götter widereinander herrschen«. Auch hier schon gibt es eine Grenze der Tragik: die Ehrfurcht, die Bescheidung, das gestillte Bild, so daß Gottes Offenbarung sich nicht schlechthin in den Widerspruch hinein inkarniert, sondern in eine wenn auch blinde Gottesfurcht, von der ja schon Paulus spricht. Aber das gestillte Bild, wie es über Portugals Untergängen aufschim-

mert, ist nicht das Eidos Platons, noch weniger die Wesensform Aristoteles'. Es ist das »Unsterbliche«, was sich aus dem tragisch Vergehenden loslöst, aber nur sofern dieses scheitert. Man vergesse nie die Stellung der Titelworte: »*Das Leiden des Camoes, oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht.*« Von der Küste her, dem Ort des Scheiterns, wird sich Reinhold Schneider den Rückweg bahnen müssen in die europäische Mitte, und er wird nie vergessen, daß ihm diese Grenze einst Mitte war.

DER KÖNIG

ZWISCHEN *Camoes* und *Philipp II.* liegt ein Sprung: das Urerlebnis Reinhold Schneiders: der Escorial und sein Herr. In Portugal gehörten die Könige, das Reich, Belem und Mafra zur Traumwelt; der Dichter allein überstieg sie im Gebild der Idee. In Spanien aber griff die Idee – einmal und für immer – gestaltend in die Wirklichkeit ein. Wo der Dichter stand, steht der König; wo das Gedicht stand, steht das Schloß, mehr noch, der nach dem Bild des Schlosses gebaute Staat. *Religion und Macht* muß jetzt der Untertitel lauten. Nun erst schießen alle Fäden zusammen, das Zerflossene kristallisiert, die exakte Figur schält sich heraus, im genauen Abstand zwischen dem Nada, dem urspanischen, in dem Reinhold Schneider seine ganze Herkunft findet, und jener Lebensform, auf die er hinlebt, ohne noch zu ahnen, wie sie aussehen kann. Es ist die Figur eines Königs, *dieses* Königs, aber in ihm jedes Königs. Er gleicht einer Matrize der menschlichen Existenz; unnachahmbar erhaben [wie die echte Idee es sein muß] über allen Nachbildern, die doch nur durch diese reinste Gestalt in ihrer verworrenen Strebung zu deuten sind.

Von den Voraussetzungen ist nichts preisgegeben: Leben ist ein Stehen im Unmöglichen, eine Überforderung und Vergewaltigung. Aber gerade als Amboß wird das Leben zum Hammer, als gerädertes zum Rad, als zerpreßtes zur Form. Von der Kraft des Jenseitigen lebend, im *Glauben*, holt das sich selbst verleugnende Leben die Idee in das Diesseits hinein. Über die tragische Existenz vom Glauben her in die Welt hat Schneider auf fünf Seiten alles gesagt [»*Das Ethos Spaniens*«]. Spanisch ist »die furchtbare Bestimmtheit und Sicherheit«, mit der »ein Schicksal größten Ausmaßes« leidenschaftlich ergriffen wird, »der Mut zum Äußersten«: die Welt zu beherrschen aus einer transzendenten Idee, einmal im Leben eine unwiderrufliche Entscheidung zu treffen, »der Mut, den Lebenskonflikt zwischen Diesseits und Jenseits mit dem Einsatz des ganzen Daseins auszutragen«.

Philipp muß von allen mißverstanden werden, die nicht wie er aus dem Glauben leben. Seine Existenz ist das Ende der Psychologie, denn die Kraft, aus der er lebt und gestaltet, ist jenseits seiner Seele. Die Psychologie, das armselige und verderbliche Surrogat des Glaubens, ist in der

Welt des Königs und des Glaubens, in der Welt Reinhold Schneiders, von vornherein überschritten; beifällig führt er das Wort des Novalis an: »Die sogenannte Psychologie gehört zu den Larven, die die Stelle im Heiligtum eingenommen haben, wo echte Götterbilder stehn sollten.« Wer sich selbst und den Ansprüchen und Fähigkeiten seiner Seele nicht sterben will, wird die Größe einer Existenz als Amt und Repräsentation nie fassen. Philipps Leben ist das Fichtewort über den Regenten vorgesetzt: »Auf diese Weise ergreift und durchdringt ihn die Idee ganz, durchaus und ohne Rückhalt, und es bleibt nichts übrig von seiner Person und von seinem Lebenslauf, das nicht ihr als ein immerwährendes Opfer fortbrenne. Und so ist er die unmittelbarste Erscheinung Gottes in der Welt.« Eingesetzt wird er aus dem unerhörten Verzicht seines Vaters heraus, »ihm ähnlich zu werden, ist Philipps glühendster Wunsch. Seine Natur zielt nach dem Vergangenen, Vergehenden; wie nun der Vater langsam entschwindet, wie er sich freiwillig der Erde entzieht und doch den Schatten des Scheidenmüssens auf seinem blassen Antlitz trägt, muß er den Sohn zur Nachfolge verlocken.« Was dieser auf sich nimmt, ist »ganz Amt«, »göttliche Aufgabe«, »nur Last und Dienst.« »Kein Wert gilt weniger als das Glück.« Der großen Könige »Entscheidungen fielen alle unter der die Persönlichkeit erhebenden und zerstörenden Idee.« »Die großen Ideen vertragen sich mit einer gewissen Barmherzigkeit nicht. Unerbittlich tönt das Gebot in das Leben; sein Zwang wird es formen. Auch das Vermächtnis wächst nur unterm Zwang. Kraft der erlittenen Vergewaltigung wird das Leben einmal Zeugnis geben, daß es war, und wieder Leben wecken.« [Noch jäher über Friedrich II.: »Wie er sich nicht selber gehört, so auch das Geschlecht nicht, das die Macht lebendig vertritt, und Einheit und Gedeihen darüber verliert; alle seine Glieder sind im geheimen gegeneinander empört: der furchtbare Auftrag der Macht zehrt alles Menschentum auf.«] Man kann den Gedanken nicht scharf genug unterscheiden von allem blutgebundenen Legitimismus; es geht um eine geistige, metaphysische Entscheidung der Person. »Nicht im Blut liegt das Geheimnis dieser Erscheinung: es liegt vielmehr in der Forderung; sie ist der eigentliche Adel der Könige. Wo am meisten gefordert wird, dort wird auch am meisten entstehen, und es besteht nur eine Voraussetzung: daß diese Forderung ganz und gar begriffen und, als ein neues

Leben, ergriffen werde. Daran hängt die Entscheidung: daß der Gedanke nicht übernommen und getragen, sondern daß er aufs neue geboren wird in dem Einzelnen und in ihm zu wachsen beginnt und eine jede Kraft des Menschen, in dem er lebt, sich unterwirft. Er wird zerstören: er wird zur Vollendung treiben, indem er zerstört. Ein König ist niemals bürgerlich, seine Aufgabe ist, den Seinen das Seltenste und Ungewöhnlichste vorzuleben: den verzehrenden Dienst an der Idee. Zum mindesten gibt es *einen* Augenblick im Leben eines Königs, in dem kein Rat und keine Stimme und Rücksicht der Welt zu ihm Zutritt haben dürfen; es ist der Augenblick, wo es sich darum handelt, ob das ihm von Gott übertragene Amt mehr gelten soll als das Dasein der Nächsten und Getreuen, oder gar als das eigene. Wie könnte sich der echte König in diesem Augenblick raten lassen? Die Entscheidung fällt zwischen ihm und seinem Gott, doch sie ist schon gefallen, als er den Thron bestieg.« Und so wird am König das Gesetz des Seins offenbar: »Es ist ein unabänderliches Verhältnis zum Leben, das die Könige zu geben haben: das Verhältnis des tragischen Menschen, der über der Notwendigkeit, auf eine bestimmte Art zu sein und zu wirken, dem Sein selbst keine Bedeutung mehr beimißt.« Und nochmals anläßlich der Könige Corneilles: »Wer am höchsten im Leben stand, der hatte auch den höchsten Preis an das Leben bezahlt, ja er gehörte vielleicht dem Leben, wie es die von ihm beherrschten, zu ihm aufblickenden Menschen verstanden, gar nicht mehr an. Die Gesetzgeber und Ordner dieser Welt sind alle eines geheimen Todes gestorben, insofern der Verzicht auf alles Persönliche ein Tod ist: dieser geheime Tod des Mächtigen und Helden, der mit dem physischen Tod nicht zusammenfällt, im Gegenteil die erste Bedingung der nun zu bewältigenden geschichtlichen Aufgabe ist, war vielleicht das eigentliche Thema des Tragikers Corneille. So erscheint das Dasein in einem furchtbaren Widerspruch mit sich selbst: Gesetze sind dem Leben auferlegt, die dem Leben selbst widersprechen, und dennoch werden die Erfüller dieser Gesetze von einem Lichte umstrahlt, das dem Leben erst seinen reinsten Wert schenkt... Alles ist Opfer, auch das Leben.« »Die Könige haben diesen Zug zum überpersönlichen Leben nicht erworben; sie haben ihn nur bewährt, in Wahrheit ist er ihnen eingeboren als die besondere Artung der Seele, die all ihr Fühlen und Denken, selbst die

Wallungen ihres Blutes bestimmt; sie sind Abbilder einer längst geschaffenen Gestalt, Erscheinungen einer Idee.« »Der König symbolisiert als die wesenhaft tragische Person das tragische Geschick der Welt.« Er, und nur er, aber durch ihn alle. Hier liegt der Ansatz einer »aristokratischen Metaphysik«: das Eigentliche der Welt erscheint an *einem* Punkt, aber weil dieser Punkt [durch sein Sterben] ein stellvertretender ist, kann das Eigentliche sich allenthalben offenbaren. Die »historische Metaphysik« der Existenzphilosophie [Sein als Zeit und Geschichte] wird überschritten in der einzigen Richtung, die wert- und weltschöpferisch ist, die die höchste Kultur und Vergangenheit unversehens rechtfertigt, den Nihilismus überwindet, ohne den Riß des Daseins abermals zu verharmlosen. Der gleichzeitig historische und philosophische Begriff der Repräsentation bildet den Knoten dieser Ordnung der Welt, er ist es, der im Theologischen seine höchste Rechtfertigung finden wird: er ist der Ort, wo die stellvertretende Existenz [als Vor-Bild oder Nach-Bild] sich eignen wird zum Gefäß für des Gottmenschen urbildliche Offenbarung.

Der König ist ins Allgemeine enteignet. »Könige durchleben die Schicksale ihrer Völker wie ihr eigenes Leben; sie sind auch im Persönlichsten nicht nur Person; und wenn das Geheimnis des Königtums eben darin besteht, daß im Träger der Krone nicht nur Gegenwärtiges lebt, sondern im gleichen Maße die Tiefen der Vergangenheit und des Zukünftigen, so daß er im umfassenden Sinn Ausdruck des geschichtlichen Seins des Volkes ist, dessen Krone er trägt«, so lebt der König repräsentative Existenz. »Auch die Geschichte seines Volkes nimmt ihn in Pflicht. Nur wer diese Kräfte als schicksalsbestimmende Mächte gelten läßt, wird das Leben eines Königs verstehen, das nicht in sich selbst, sondern nur in Verbindung mit der Vergangenheit ein Ganzes wird.« More zu Heinrich VIII.: »Ja, du bist ein König, darum fließen dein persönliches Leben und deine Bestimmung, dein Schicksal und das Schicksal des Landes ineinander, und keiner deiner Untertanen kann unterscheiden, was du deinetwegen und was du des Landes wegen getan hast.« »Könige erleben, auch wenn sie irren, mehr als das eigene Schicksal; solange sie noch Träger der Geschichte sind und als solche vom Volk gewollt werden, liegt im Persönlichsten ihres Lebens eine das Allgemeine bestimmende Entscheidung.« Der Fürst ist ein Universale concretum;

darum ist hier ein anderer Begriff des Sozialen zu unterstellen als der übliche. Dieser übliche meint, an die Vielen mit der Forderung herantreten zu sollen, nicht für sich zu leben, sondern sich vergessend den andern zur Verfügung zu sein. Aber solche Haltung ist im Sein des Fürsten schon je vorausgesetzt; an ihn ergeht die umgekehrte Forderung: so sehr er selbst zu sein, daß alle in ihm eingeschlossen sind. Dies hatte Unamuno verstanden, es aber nochmals »demokratisch« ausgedrückt: »Es gibt nichts Allgemeineres als das Einzelne. Jeder einzelne Mensch wiegt die ganze Menschheit auf, man kann nicht den Einen Allen aufopfern, sondern nur Alle, soweit sie eben „Alle" sind, jedem Einzelnen.« Was hier hegelisch als allgemeiner Satz gedacht ist, wird bei Reinhold Schneider historisch und einmalig gewendet. Sein Aristokratismus ist im Innersten sozialer Natur: der Träger des Amtes ist seiner Individualität abgestorben – die Krone selber erzwingt diesen Tod – und ist fortan stellvertretende Existenz. In »*Kaiser Lothars Krone*« ist das Thema die Macht dieser Verwandlung durch das Amt: durch die Krone wird der Rebell zum echten Fürsten; man möchte von einem Opus operatum reden. Dasselbe für Grillparzers Rudolf I.: »Die Wandlung des Gekrönten wird nicht allein von der veränderten politischen Stellung bewirkt; sie ist ein Wunder, das ausgeht von der Weihe, die Krone wirkt mit eigner Macht in der Geschichte.« »Die Krone ist ein Tun des Glaubens, an dieses Tun sind Mensch und Welt verwiesen... Hier sollte sie des Menschen Zeugnis sein, das Unveräußerliche seiner selbst, mehr als sein Leben.« »Den Ämtern haftet eine Gewalt an, die fortwirkt, auch wenn die Träger den Ämtern nicht entsprechen.«

Nun erst versteht sich im Escorial die Verbindung zwischen Schloß und Kloster: der Fürst selber ist ein Abgestorbener, dessen inneres Leben dem der Mönche verwandt ist, wenn auch ihr Amt sie unterscheidet: »Der König und der Mönch stehen jeder an seinem Ort; es ist keinem von beiden erlaubt, das Amt des andern einzutauschen. Der König soll die Erfahrung des Mönchs gemacht haben und herrschen mit dieser Erfahrung.« So »ist Philipp König und Mönch, Herrscher von Ostindien bis nach Hawai und Knecht der Ewigkeit.« »Dies ist die einzige, nun endlich entdeckte Lebensform des katholischen Monarchen: wie sein Reich ein Lehen Gottes ist, so wohnt er selbst in Gottes Haus, zusammen mit Menschen, die Gott, nicht ihm, unterstehen.« Es ist die den Fürsten an-

stehende, in Philipp zur letzten Einheit gediehene Verbindung von Demut und Stolz: nicht als Antagonisten oder in eine schwierige Harmonie zu Bringende [wie in der bürgerlichen Ethik], sondern als ursprünglich Zusammengehörige: als Gefühl für den Rang, der als solcher ein Lehen und Dienst ist: geschenkte Form, nicht eigenes Verdienst. Ja, es ist »der Stolz der Demut«, wie »höchster Stolz und tiefste Demut« sogar den Heiligen von Assisi auszeichnen. Nochmals: das alles ist nicht Psychologie, sondern Ontologie der Geschöpflichkeit. Aus dieser höchsten Stelle wird uns gezeigt, welcher Form die Kreatur fähig ist. Nicht trunkenes Taumeln zwischen angemaßter Allmacht und erfahrenem Sturz in Ohnmacht, sondern die Absolutheit von Befehl und Gehorsam, von Befugnis durch Demut, klare, nirgends verbogene, alles Menschliche durchprägende Form. Alle Zuckungen und Krämpfe der religiösen Subjektivität von Luther bis Kierkegaard bleiben hoffnungslos bürgerlich und im tiefsten Sinn untauglich für eine objektive Sendung und Verwendung. Philipps Demut hat sich selbst vergessen; sie dient der Sache, und sie baut.

Ergriffen schaut Reinhold Schneider zu diesen Höhen auf. Was ihn bannt, ist die unendliche Einsamkeit, in die das Amt die Geopferten schließt; ihre Liebe, ihr Verhältnis zu den Frauen bleibt wesenhaft tragisch, weil auch hier das Persönliche dem Amtlichen geopfert wird, oder, wo dies nicht freiwillig geschieht, vom Amt unerbittlich eingefordert wird. Philipps Leben genügt als Erläuterung, es bedürfte kaum noch der Ausdrücklichkeit der Themen Corneilles. Und weiter die Stille um die letzten Entscheidungen, Bild geworden in jenem Zimmer des Escorial, wo der König schreibt [»der Mensch fälscht, die Stimme fälscht; ...wenn aber die Feder in einem Raum, dessen Ruhe keine menschliche Gegenwart verwirrt, wo die Stille wie das Wasser in einem Glase unbeweglich zwischen den Wänden steht, über das Papier hingleitet, Zeichen um Zeichen setzt in tiefem Schwarz auf reines Weiß, so reinigt sich das Wort«], und dann die Kontemplation und die Müdigkeit [auf den Königsbildern von Tizian und Velasquez]: »sie zeigen den erwählten Ordner auf der Höhe der Macht, ohne sein Leiden, seine Müdigkeit, seine Schwäche zu verschweigen; ja gerade die Schatten, die auf die Seele des Herrschers fallen, geben seinem Bildnis das eigentümliche königliche Gepräge«] und zuletzt über des Königs

langem Wirken und Mühen »der Schatten der Vergeblichkeit«. Immer wieder kehrt das Bild von dem in der Nacht erhellten Fenster des Königs: da alles Land schläft, wacht der Herrscher, sorgt sich, arbeitet, ringt mit Gott. Und während der König ein vor allen Augen Geopfer-ter ist, ist es die Königin oft noch weit tiefer, im Geheimen. Im »*Tod der Königin*« Margarete von Schottland ist das Frauenschicksal auf dem Thron gezeichnet, aber auch in der Gattin des bayrischen Kurfürsten und in den Frauen um Philipp: »Früh verbraucht von der Last der Pflichten, der Schwere der Form, dem immerwährenden Opfer, die das Schicksal der Könige sind.« Und doch: die ungeheure Bürde der Welt, die alle Kraft der Seele anfordert und überfordert, macht aus den erwählten Menschen nicht Gebrochene, Verkrüppelte, sondern im Gegenteil die schönsten Bilder, die vollkommensten Persönlichkeiten. Werkzeuglichkeit, wie sie hier verstanden wird, ist das Gegenteil der Anonymität des modernen Menschen. »Unter dem Wirken des Überpersönlichen ist Philipp II. zur Persönlichkeit geworden; es ist das Wesen der Persönlichkeit, vor dem Absoluten zu stehen und ihm verpflichtet zu sein.« Das lauterste Bild entsteht dort, wo »die Form und das Bild, die von außen gefordert werden« mit der »Seele« verschmelzen und so die vollkommene Herrscherpersönlichkeit wird, ja wo die Seele, untergehend, in der Form siegt, wie die Totenmaske Friedrichs II. es sichtbar macht: »Er hat der Macht gedient und hat sich behauptet, seine innerste Kraft, die Person, die nicht Werkzeug werden kann und darf, hat er ihr entgegengesetzt; mit der Kraft der Person hat er die ungestüm ergriffene Macht getragen; die Person wird die Macht überdauern.«

Doch nicht an Friedrich, sondern an Philipp nimmt Reinhold Schneider das Maß. Denn zum vollkommenen Herrscher ist der Glaube erfordert, er allein ist Bürge dafür, daß die Last der Welt die Seele nicht erdrückt. Es gehört zur Idee des Königs – wie immer versagend auch die Nachbilder in der Wirklichkeit sein mögen –, daß seine Seele offen zu Gott ist; »die echten Könige sind gezwungen, aufzublicken zu Gott; sie sind wie in einem immerwährenden Gespräch mit ihm begriffen.« Und von Philipp heißt es: »In einem ununterbrochenen Austausch mit Gott lebt der König, der menschliche Verwalter, der hombre Rey. Aber Gott allein, niemand außer Gott, befiehlt dem König.« Es ist der Herrscher

der platonischen Republik, wie er dann bei Poseidonius und Philon, in der neuplatonischen, der christlichen und arabisch-jüdischen Mystik und Politik verklärt worden ist zum Mittler von Himmel und Erde. Aber nicht historische, sondern sachliche Erwägungen lassen Reinhold Schneider Königtum und Heiligkeit so nah aneinanderrücken. Denn die Enteignung bis ins letzte der privaten Existenz in einen rückhaltlosen Dienst des Herrschens hinein: diese Lebensform des Königs ist an sich, schon als Form und noch abgesehen von jedem Inhalt, die objektive Form der Heiligkeit; aus sich selbst heraus fordert sie vom Träger die persönlich-subjektive Heiligkeit als Entsprechung. Die »Weihe, die über aller Menschen Weisheit steht« und die in der Krone beschlossen liegt, verlangt, daß der Träger »geweiht sei bis ins Herz und königlich noch in Gedanken«: »Furchtbare Wahrheit, die uns tödlich ist!« sagt der »*Kronprinz*« im gleichnamigen Stück. So webt auch um alle Könige Shakespeares »etwas Heiligmäßiges, das gerade in dem entmachteten, untergehenden König offenbar wird.« Und nirgends wird klarer, was eigentlich ein König ist, als wo er wirklich heilig ist. »Fast einem jeden Volke war es vergönnt, einmal seine Krone auf dem Haupte eines Heiligen zu sehen und, sei es im Glück oder Unglück, im mächtigsten Mann auch den frömmsten Mann zu sehen. So herrschte Kaiser Heinrich II. in Deutschland, Edward der Bekenner in England, der heilige Ludwig in Frankreich, der heilige Stephan in Ungarn, Olaf in Norwegen, trug die heilige Königin Elisabeth an der Seite ihres Gatten die portugiesische Krone, Margareta die Krone Schottlands. Sie alle könnten bezeugen, daß die Krone die Seele dessen nicht zerstört, der sie in Ehrfurcht trägt. Denn in ihnen trug die Kraft Christi die Macht; so mag auf ihren Gesichtern ein Abglanz der Ähnlichkeit mit dem Weltkönig und Richter sichtbar geworden sein.« Hier sind auch jene tragizistischen Züge, mit denen Schneider seine ersten Königsporträts durchfurchte, gemildert; was ihm als tödlicher Widerspruch zwischen Seele und Form erschien, wird über jede Philosophie hinaus entrückt in das christliche Geheimnis des Kreuzes. Im Lichte der späteren Darstellungen darf man die Vermutung wagen, daß das noch von Schopenhauer und Unamuno mitgeformte Erleben des Escorial im Kern schon die ursprünglich-katholische Wahrheit *meint* und sich – ohne den Kern zu verändern – allmählich auch im Ausdruck als diese herausschält. Nicht

einer ästhetischen Lebensform oder gar einem Maurras'schen Formkult zuliebe hat Reinhold Schneider das Katholische bejaht; er hat, von der überwältigenden Wahrheit der Ausdrucksform getroffen, nach der Quelle gesucht und ist auf die Demut Philipps gestoßen. Teresa von Avila hat ihn den heiligen König genannt: eso nuestro Santo Rey Don Felipe. Aus dem Sakralen das Profane ordnen, den Abglanz des Gebetes auf alle weltlichen Geschäfte fallen lassen, den Dienst am Staat und am Recht als Verantwortung vor dem nahen und alles Tun des Königs begleitenden Gott verstehen, das war Philipps Geheimnis. Reinhold Schneider erläutert das gleiche am heiligen Ludwig, dessen Erwerbung der Dornenkrone 1239 ein großes Sinnbild bleibt: sie stand ihm immer vor Augen, während er seine Krone verwalten mußte. Er ist besorgt um Rechtmäßigkeit und Rechtsprechung; von der heiligen Messe kommend, spricht er Recht unter dem Baum von Vincennes »aus der Gnade der Erleuchtung seines Amtes, so wie auch die deutschen Kaiser, wenn sie in Speyer den Dom verließen, Recht sprachen, nicht als Gesetzgeber, sondern aus der Verantwortung ihrer priesterlich-geschichtlichen Macht und der mit ihr sich verbindenden Weisheit.« Waren vorher Mönchtum und Königtum als verwandt erschienen, so werden jetzt »Priester und König, der erwählte Spender himmlischer Gnade und der bestellte Verwalter brüchiger Erdenmacht« als »verwandt« zueinandergestellt, »begegnen sie doch einander unter dem Geheimnis der Dornenkrone, dem in der Geschichte verborgenen Zeichen königlichen Priestertums.« Ludwigs Königtum ist gerückt »in die Nähe des Sakraments«: diese Aussage ist nicht romantisch-legitimistisch gemeint, sondern aus dem Wesen der irdischen Macht, beleuchtet vom Licht des Glaubens, abgehoben. Freilich, solche Beleuchtung ist hier nicht zu vermissen: das Licht des wahren katholischen Glaubens, der nicht trennbar ist von der Form der katholischen Kirche. Und so wird die Frage trotz allem laut, ob die ideale Form der irdischen Herrschaft eine andere sein kann als die absoluter Monarchie [die sich anderseits »nur im Bund mit einer aristokratisch regierten Kirche halten« kann], ob deshalb nicht das mittelalterliche Kaisertum – und als sein letzter Abglanz das Königtum Philipps II. – für alle Zeiten richtungsweisend bleibt.

Diese Frage kann nur beantwortet werden, wenn man beachtet, daß es

Reinhold Schneider weder je um eine abstrakte philosophische Staatslehre [des bonum commune und der verschiedenen verfassungsmäßigen Möglichkeiten, es zu verwirklichen], noch je um die Schilderung reiner geschichtlicher Formen und Zustände, so »ideal« sie auch sein mögen, zu tun ist, sondern immer um die konkrete menschliche Existenz, wie sie im geschichtlichen Raum in ihrer Idealität sich darstellen *soll*. Der Mensch, wie er wirklich ist, kann sein »zeitliches« und »allgemeines« Gut niemals reinlich herauslösen aus der Bezogenheit auf sein ewiges Heil; er ist Mensch des Sündenfalls und Mensch der Erlösung, und alle Geschichts- und Staatslehre, die abstrakt an dieser Grundbestimmung vorbeidenkt, wird von vornherein Wesen und Lage des Menschen verkennen. Wie beschaffen und eigengesetzlich das zeitliche Wohl der Völker auch sein mag, sein Verwalter kann des Blicks auf das Ewige nicht entbehren; und dieser Blick ist objektiv nur als echte Bereitschaft zu Gott in Indifferenz und Gebet und mit der christlichen Erwartung, daß die Form der höchsten, der Dornen-Krone in die eigene Krone eingesenkt werde, oder, was dasselbe ist: daß die weltliche Macht unter dem Gesetz der freiwilligen Machtlosigkeit des Erlösers verwaltet werden muß: »Der Dorn dieses furchtbaren Widerspruchs ist nicht aus der Krone zu lösen.« Aber ein Mensch, der diesem höchsten Gesetz als Herrscher Genüge tun wollte, der also die Verwaltung der irdischen Macht nicht persönlich, sondern diensthaft, nicht zusammenraffend und machtgierig, sondern hingabebereit und demütig auffaßte, hätte nur dann einige Hoffnung, seinen Vorsatz ausführen zu können, wenn das Volk, das er beherrscht, gleicher Gesinnung ist, wenn es eben dieses Bild, das er aufzurichten wünscht, selber [wenigstens in seinen Besten] zu schauen erstrebt, wenn also die Form des Königs zur Form aller werden *kann*. In diesem »Kann« liegt die historische und die sachliche Grenze des Absolutismus: die historische, sofern echtes Königtum nicht mehr möglich ist, wo der religiöse Dienstwille im Volke schwand, die sachliche aber, sofern dieser religiöse Dienstwille im Volk die echte [und damit demokratische!] Voraussetzung echten Königtums ist. In dieser *Gegenseitigkeit* von Volkswille und Königswille, die für Reinhold Schneider die Krönung seiner Königsidee ist, ist jeder äußerliche Legitimismus überholt. Der echte König ist nur möglich, wenn alles im Lande königlich denkt, und aus diesem Den-

ken heraus das Bild eines Königs fordert und erhebt. Das Bild der sichtbaren Krone aber ist so stark, daß es in allen Herzen die geheime unsichtbare Krone zum Aufleuchten bringt.

So ist es denn einerseits wahr, daß der König alles Leben im Lande rechtfertigt, »das Dasein derer erst möglich macht, die in umfriedeten Häusern wohnen. Einer wenigstens muß stark genug sein, auch das Vergebliche zu wollen; er muß den noch nicht geschehenen Zusammenbruch in sich überwunden haben, wenn die stillere Welt der andern nicht zusammenbrechen soll.« Aber das Stellvertretende wird zum Vorbildlichen: »Sie sollen dienen, wie er selbst dient.« Der König muß Bild sein, und »seine Natur muß reich genug sein, um dem Volk Stoff zu einem solchen Königsbilde zu geben«; »das unerschütterliche Bewußtsein des Unterschieds zwischen Oben und Unten«, das dieses Bild erschafft und erhält, hat [nach einem Wort Friedrich Wilhelms IV.] nicht nur im Volk, sondern auch in ihm zur Voraussetzung »die lebendige scharfe logische Erkenntnis des unaussprechlichen Unterschieds des Schöpfers und des Geschöpfs«, Demut und Distanz als oberstes Gebot. »Das ist ja die Würde des Menschen«, auch des Königs, »daß er sich beugen kann und als Gebeugter erhoben wird.« Der König rechtfertigt auch den Adel als Stand, denn »ohne Königtum ist kein Adel; und wenn sich dieser auch immer wieder, mit Recht und Unrecht, seiner Natur folgend, die zwischen Stolz und Hingabe schwankt, dem Königtum widersetzt, so würde er sich in dem Augenblick selbst vernichten, in dem er das Mark des Königtums verletzte.« Der König ist Universale concretum, echte Idee, er, der durch seine Einzigkeit und Erhobenheit über alles fähig ist, alles mit dem Stempel seiner selbst zu prägen, auch dem bürgerlichsten Dasein teilzugeben an der Königlichkeit seines Daseins. Aber die Anerkennung der repräsentativen Lebensform des Königs durch alle und für alle wird zur Forderung, unter diesem Bilde zu leben, das nur solange lebendig bleibt, als alle die Forderung an sich selbst anerkennen. »Die Krone ist eine sehr schwere Last« sagt Nikolai im »*Zar Alexander*«, »ich kann sie nur tragen, wenn ihr mir helft und gehorcht.« Und von »*Kaiser Lothars Krone*« heißt es: »Nimmer hätte sie vom Haupte des Heimgegangenen ihre Strahlen senden können in die Welt, wenn sie nicht geleuchtet hätte in den Herzen aller, die ihm gedient, deren Kraft und Glaube ihn getragen als Haupt des zum Reiche

berufenen Volkes.« Und nochmals, abschließend, über Shakespeares Könige: »Vom Herrscher und rechten Verwalter der Macht, dem „Urheber der Gebräuche", geht ein Licht aus, das dem Licht der Beherrschten begegnen will; Licht ist angewiesen auf das Licht, und die ganze Welt ist auf dieses zusammenströmende Licht angewiesen, dessen eigentlicher Ursprung im ewigen Lichte ist... Gewissen und Einsicht und ein ungebrochenes Herz ist eines jeden Krone: die tausendfachen Kräfte solcher Kronen verbinden sich und werden erhöht in der begnadeten Krone des Königs.« »Denn die Krone lebt von den Herzen, die sie verehren, und erlischt mit ihnen; sie ist ebensosehr Sinnbild wie Ausdruck und ruht daher nie und nimmer auf der Macht.« So kann Reinhold Schneider das in seinem Munde erstaunliche Wort Uhlands sich zu eigen machen: »Es wird kein Haupt über Deutschland leuchten, das nicht mit einem vollen Tropfen demokratischen Öles gesalbt ist.« Nur ist das, was Schneider meint, eine »religiöse Demokratie«, die Allgemeinheit des rechten Glaubens und der wahrhaften Demut, die in der glaubenlosen heutigen Zeit nicht mehr vorausgesetzt werden kann und deren Fehlen echtes Königtum unmöglich macht. »Denn herrschen könnte die Krone nur dort, wo sie in der Seele eines jeden Einzelnen des Volkes erhoben wäre.« Vor-christliche Könige waren möglich, weil die Zeiten nach Gottes Plan adventisch waren; »es gab einen Weg von der Antike zum Christentum im Sinne einer Entfaltung erworbener Werte; aber es gibt keinen Weg von diesem in sein Gegenteil«, und so ist heute kein wirklicher König mehr zu denken, es sei denn ein christlicher, weil es »schlechterdings nicht möglich ist, eine Welt oder gar eine Kultur zu sichten, die nun nicht mehr antichristlich wäre, sondern kraft eigener, neuer Werte sich jenseits des Christentums aufbauen und zu einem Ganzen zusammenschließen würde.« Zu den tragischsten Gestalten der Geschichte gehören die echten Könige, die, in königloser Zeit geboren, des zu prägenden Stoffs ermangeln. An Friedrich Wilhelm IV. wird dieses Schicksal gezeichnet, es wird im Drama »*Der Kronprinz*« zum Thema. Wer kann heute einen König wie Philipp auch nur wirklich verstehen? [»So muß man wohl sagen, daß die Geschichtsschreibung diesem Herrscher gegenüber, dem repräsentativen König eines ritterlichen Volkes, sehr unritterlich gewesen ist; nur zu oft wollte sie ihn nicht in seiner Welt und Wirklichkeit sehen, sondern

ihn Vorstellungen unterwerfen, die zu bestreiten das ganze heiße Bemühen, der ganze Stolz dieses Mannes gewesen ist.«] Aber wie sollte die Wissenschaft einer im tiefsten unritterlichen Zeit das Ritter- und Königtum anders als von außen her ansehen, über den Glauben, den es voraussetzt, glaubenslos von außen her reden und schwatzen? Der Glaube hat das Universale concretum, Christus den König, zum Gegenstand, und die stolze Demut des irdischen Königs ist sein Widerschein in der Welt. Ein Außerhalb des All kann nur das Nichts sein. Die Kirche aber war phantastisch genug, in der Zeit der stürzenden Throne das Fest Christi des Königs auszurufen: soll das kein leeres Wort, keine legitimistische Phrase sein, so besteht eine Hoffnung, daß in ihrem Raume zumindest verstanden werden könnte, was Philipp II. und seinesgleichen *geschichtstheologisch* besagen.

Philipp bleibt Reinhold Schneiders Mitte und Prüfstein. Er erbt das Portugal des Camoes. Er ist der Gegenspieler der starren Elisabeth, die das Insel- und Gegenreich verkörpert. Er steht unsichtbar hinter den Königen Preußens; vom Escorial wendet Reinhold Schneider sich nach Potsdam. Er ist das Maß für die französische Königstragödie Corneilles. Er ist der Fluchtpunkt der Begegnung von Las Casas mit Karl V. »Er steht durchaus in der Mitte der spanischen Welt.«

DAS SCHLOSS

In der kastilischen Landschaft des Nichts, aus der das unsichtbare Seelenschloß Teresas von Avila wie eine Fata Morgana sich erhob, wuchs zur selben Zeit das sichtbare »Schloß der Wahrheit«, der Königspalast, der gleichzeitig Gotteshaus, Kloster und Grabmal war, in welchem der Geist des Glaubens zu Stein und zu Kunst werden, das Gesetz der seelischen Form sich vor aller Welt unter Beweis stellen sollte. Es ist das Vorrecht der Könige zu bauen, der Geist der Repräsentation fordert aus dem eignen Begriff seine Bildwerdung. Freilich ist es hier Bau im Zeichen der Bergung des schon Bedrohten, der Verewigung des in der Zeit schon Stürzenden, Bau fast mehr für die Toten und ihre Reliquien als für die Zukunft. Karl der Große, Heinrich II., Ludwig von Frankreich konnten das Reich Gottes in Maß und Gewicht zu zeigen versuchen, dem Kommenden zugewandt. Philipp baut aus der vergehenden Zeit die Arche hinüber zur Ewigkeit. Sein Bau steht an der Grenze, an

der Repräsentation sich zum letztenmal darstellt und untergehend vollendet, an der das Erreichte Trost und Richte sein muß in eine nicht mehr hinreichende Zukunft hinein. Aber was der Glaube baut, ist erhaben über die Gesetze der irdischen Geschichte; Untergang gilt ihm soviel als Vollendung: Philipp baut in dem gleichen Geist, in dem Teresa ihre Moradas und ihre Gründungen hinstellt, Ignatius den kristallenen Plan seiner Exerzitien entwirft. Das ist das Spanische, daß die höchste Transzendenz, auch wo sie irdisch Tod bedeutet, aus sich die Form, das Bild, tief und scharf wie für die Ewigkeit, hervortreibt. »Nicht am Abend oder im Morgennebel: am Mittag, im hellsten Licht offenbaren sich die Hochebene von Kastilien und ihre Gebirge. In einem Exzeß der Klarheit wird das Überweltliche sichtbar. Je strenger die Form, um so unabweisbarer ist das Symbol.« Während der Norden im Namen des Glaubens und der Transzendenz die Bilder stürzt und das Gefüge der Welt auflöst, baut der Süden aus dem Glauben und im Namen der Transzendenz. Das Fragezeichen, das dort um die Begriffsbildung »christliche Kunst« gesetzt wird, ficht ihn so wenig an, daß es für ihn keine andere wahre als die christliche Kunst gibt. Der Glaube stellt die Aufgabe, »in der auch die reinsten Möglichkeiten der Kunst beschlossen« sind. Der Glaube ist die Grundlage der Kunst; ihre Ermöglichung für den Künstler ist die doppelte Sichtbarwerdung der Gnade in der Welt: im König und im Heiligen; und beide Bilder, zusammengehörig, spiegeln sich ineinander. Beide ordnen die Welt von oben her; und dem König ist es nicht verwehrt, den Ursprung so hoch zu nehmen wie der Heilige, er darf aus seinem Palast ein Kloster und eine Stätte immerwährenden Gebetes machen, und dem Heiligen ist es nicht verwehrt, seine Wirkung so tief in die Welt hinabzusenken wie der König. Ignatius und Teresa wollen aus dem Geiste der Mystik das Antlitz der Erde erneuern. Der König ist nicht »weltzugewandter« als der Heilige, der Heilige ist nicht »weltabgewandter« als der König. Diese Worte haben dort, wo beide stehen, keinen Sinn. Sie haben überhaupt keinen katholischen Sinn. »Wo die Wahrheit nicht von oben eingegangen ist in das Denken der Menschen, wo der Mensch sich nicht gebeugt hat – statt erfinden oder gar schaffen zu wollen, was niemals war –, da ist keine Form gelungen, keine Aussage geschlossen, kein Weg gewiesen.« Sich der Wahrheit von oben beugen, heißt aber:

sich selber sterben in die Form Gottes hinein, die allein des Menschen [und somit seiner Kunst] ursprüngliche Form ist. In der Novelle »*Der Sklave des Verlasquez*« wird die Begegnung König Philipps mit dem Meister zur echten Wechselwirkung der beiden Ämter, die im Realen und Idealen das Ewige repräsentieren und die es beide nur können, wenn sie im Sinne der Heiligen ihr Leben zu einem Werk Gottes werden lassen. Philipps Bau ist, in der Einheit, die er verkörpert, der Zusammenklang aller drei: der Heiligkeit, der Politik und der Kunst. Und Kunst und Politik dienen in ihrer Idee der Heiligkeit, so wie diese sich in beiden verleiblicht. »Ein vollkommenes Haus ist der reine Abdruck eines Lebens, die Verdichtung eines Daseins in seine strengste und zugleich gemäße Form.« Aber dasselbe klare, mathematische Gesetz seines Daseins legt Philipp in seinen Staat und in seine Regierung: sie sind das Gegenstück des Escorials. Und beides ist das Gesetz seines Lebens, das sich demütig der formenden Hand Gottes fügt. »Nichts ist kalt in diesem Stein; es flutet, es steigt; das Maß dient nur der Sammlung; in den Zahlen ist eine unbezähmbare Gewalt. Jeder Block ist eine Zahl, die zerspringt von Energie; nachreißend, weil er vorausgeht, fordernd, weil er trägt. Die Intensität der Bändigung verrät die Intensität der innern Kraft. War das Leben vor der Form, die Form vor dem Leben? Die Frage endet, der Herzschlag erkaltet nicht mehr im Stein. Gefühl ist Form.«

»Die graue Kuppel und der graue Raum,
Darin der König Gottes Stimme lauscht,
Bestehen wandellos wie Land und Berg.
Und Stein geworden bebt der Bauherr kaum,
Wenn seiner Siegesadler Flug verrauscht,
Und dient und stirbt und bleibt in seinem Werk.«

Das Schloß, das zugleich Kloster ist, ist zuletzt das höchste Denkmal verehrender Tradition: es wird zum Mausoleum Habsburgs; unter der Kirche liegt die Gruft, und im Chor links und rechts knien die Standbilder der kaiserlichen Familien; es wird auch zum Reliquienschrein, in den die im Norden gefährdeten Heiligtümer zurückgewonnen und geflüchtet werden. Der König weiß, daß er mit diesem Blick in den Tod das Leben nicht verleugnet: die toten Könige und Heiligen sind

lebendig, in der Gemeinschaft der Heiligen gestalten sie mit an der Zukunft. Was der Sohn tat, war nur Vollendung des Werkes und Verzichtes des Vaters, Heimführung von dessen lebendigem Herz in die ewige Form. Übermenschlich großartig ist der langsame Zug der Toten zum Schlosse, strahlenförmig auf allen Straßen, nachts in den Kirchen rastend, der feierliche Empfang vor dem Bau, derweil ein Sturm den Brokat der Särge wegreißt – »die Kronen, die Wappen und blinkenden Zeichen der Herrschaft, die breiten Initialen aus Gold wirbeln wie das Laub des vergangenen Jahres in die Öde hinaus«.

»Die Erscheinung des Ewigen hat ein Zerbrechen zur Bedingung«, denn das christliche Dasein ist tragisch. Aber sein Zerbrechen wird immer selber zur Geburt seiner ewigen Form, deren Rahmen die Voraussetzung der wahren Tragödie im Leben wie in der Kunst bildet. In »*Drama und Königtum*« entwickelt Reinhold Schneider den scheinbar sehr harten, aber völlig folgerichtigen Gedanken, daß die tragische Kunst das Weltbild der Repräsentation voraussetzt. »Eine Tragödie kann sich nur dann ereignen, wenn unverrückbare, eherne Gesetze gelten; wo keine Form ist, da ist keine Notwendigkeit. Die Person des Königs selbst, ihr Wert und Verdienst, kann im Drama in Frage stehen, niemals das Königtum oder die Krone, das heißt, im allgemeinsten Sinn, die Form des Staates. So endet ein jedes Königsdrama Shakespeares mit der Wiederherstellung, der erneuten Begründung der Krone, deren Ansehen – welches Schicksal sie auch erlitten haben mag – unangreifbar ist. Vom tragischen Dichter wird das Höchste an ordnender Kraft, an innerer Ordnung verlangt, und das heißt nichts anderes als: er kann kein Revolutionär sein. Die Tragödie beschreibt einen Kreis von der gestörten Ordnung über die Verwirrung zur Ordnung zurück; sie sieht in der Empörung ein untilgbares Element der Welt, aber nicht einen absoluten Wert. Es gibt keine revolutionäre Tragödie, der Begriff ist ein Widerspruch in sich selbst.« Es genügt auch nicht das »Sittengesetz in der Brust des Menschen oder in den Sternen, um eine Handlung zu regieren«, denn dieses ist nicht inkarniert genug, um den Menschen zu richten; Glaube und Staatsform bleiben »ungewiß, wandelbar, vom Individuellen abhängig«. Aber wahr ist: wer Tragödie sagt, der setzt notwendig schon einen transzendenten Wert, »nicht um des Trostes willen: es geht um das Gesetz des Daseins und der es aussagenden Form«; ja der Unter-

gang selbst ist nicht anders faßbar denn als »der tödliche Durchbruch in die ewige Ordnung. Auf die Tödlichkeit aber kommt es an. Das Jenseits, das ewige Recht im Widerspruch zum irdischen Leben tragen die Tragödie.« Aber dieses Recht ist dann erst richtend, wenn es durch den Rahmen der [immer versagenden] menschlichen Ordnung sichtbar schimmert. Das geschieht in der Menschwerdung Gottes und in der von ihr geprägten Ordnung der Welt: in der Erscheinung der Macht Gottes in der Schöpfung als Gnade und in der Transzendenz der weltlichen Macht auf die Gnade. »In der ungeheuern Bewegung der Geschichte ist ein einziger Ort der Ruhe: dort, wo Macht und Gnade sich vereinen.« Das »klärende Gleichnis« ist Shakespeares »*Maß für Maß*«: das Drama der Schuld spielt unter dem Blick des vermummten Herzogs von Wien, des milden Fürsten, der am Ende, als Gleichnis des Weltenrichters, mit der Macht hervortritt und das Recht schafft, aber sein Recht ist Funktion der Gnade: »Ich fühle Neigung, allen zu verzeihen.« Darum ist die hohe Zeit des Dramas der Barock: die Spanne zwischen Shakespeare und Calderon, da das alte feste Weltbild, in welchem das Irdische noch als Gleichnis der Menschwerdungsgnade verstanden wird, sich aus der mittelalterlichen Statik von Thomas und Dante gelöst und in ein dynamisches Geschehen gelockert hat, wo die Welt selber zum Drama geworden ist, ohne deswegen seine starke Form zu verlieren – wie etwa in Loyolas »Übungen« das christliche Leben zum Vorgang und zur Entscheidung wird, gefällt innerhalb dem Vorgang Christi und seiner Entscheidung, aber getragen vom unerschütterlichen »Prinzip und Fundament«, das ehern in sich die ganze Dynamik ausspricht – oder wie der Geist des Escorial seine letzte Sublimierung im Drama Calderons gewinnt: Ordnung der Welt als immer neues ungeheuerliches Ereignis, Raffung aller dramatischen Sinne und Fabeln zum einen Gesamtsinn hin, Lösung aller tragischen Spannungen unter dem Zeichen der verzeihenden Gnade, Nähe von Theater und Meßgeheimnis [dem Ur-Drama in der Welt], in dessen Schatten allein man richtig spielen, schürzen und lösen kann.

Damit ist das Thema von Reinhold Schneiders späterer Kunsttheorie angeschlagen. Jede wahre Kunst ist religiös und entspringt einem Willen zum Gehorsam. Sie ist Dienst an der Idee, sie ist groß gerade durch diesen demütigen Dienst. Ästhetik steht so wenig in einer Spannung

zur Ethik, daß sie die vollkommene Ethik des Künstlers und der Epoche, für die er schafft, voraussetzt und in der Hervorbringung des Werkes unentwegt fordert. »Genie als solches ist weder gut noch schlecht, es ist ein Auftrag und stellt eine Aufgabe; sein Wert hängt allein ab von dem Dienst, den es der unverrückbaren Wahrheit leistet. Das Genie kann nur bewertet werden, indem es auf Werte bezogen wird, die nicht im Menschen wurzeln und nicht von ihm abhängig sind.« Genialität ist keine Legitimation, nicht einmal eine Sendung, sondern nur die Voraussetzung einer solchen: eine Fähigkeit zu größerem Dienst. Aber der Herr der Sendungen steht frei über der Fähigkeit, die von ihm stammt und die auf ihn hören muß, um die rechte Idee zu empfangen. Der wahre Künstler müßte ein Heiliger sein.

DER GLAUBE

Das Geheimnis der spanischen Kraft ist der Glaube. Des Glaubens Kraft wird am sichtbarsten dort, wo die weltliche Kraft zu schwinden beginnt, wo nach irdischer Gewißheit der Abstieg, der Untergang besiegelt ist. Da kreuzt seine Linie die sinkende menschliche Kurve und reißt aus ihr das zu Rettende empor. Der Glaube ist das Ende der Psychologie und der Welthistorie, er wertet alle Untergänge um, denn sie können die entscheidenden Aufgänge des Heils sein, des unsichtbaren, und der Glaube an dieses kann sich wieder in Leben, Werk und Wirkung sichtbar verkörpern. Gratia non tollit naturam; die Untergänge bleiben auf der Ebene der Natur, was sie sind: Demütigung und Schmach bis zum Tod. Aber Geheimnis des Keimens, ja des offenen Triumphes umwebt sie; vor Gott sind sie nicht, was sie auf Erden scheinen.

So geht durch Reinhold Schneiders *»Philipp II.«* unaufhaltsam das Bewußtsein des Endes. Die portugiesische Schwermut liegt über allem, es ist die Stunde des großen Rückzugs, der Bergung der letzten Güter vor den Stürmen aus dem Norden, des Eternizar des irdisch schon fast Verlorenen, der Escorial ist Kastell, Reduit, Mausoleum; die Niederlande fallen ab, die Armada sinkt und läßt dem Gegenreich endgültig den Vorsprung, Philipp läßt bei der Nachricht in allen Kirchen eine feierliche Dankesmesse lesen. Bald bleibt nur noch das Leiden, die endlose Tortur der letzten Krankheit, die den König endgültig zum Heiligen macht. Stück um Stück wird vom irdischen Land aufgegeben, der

Glaube zieht sich in die innerste Kammer zurück: »Von dem Zimmer des Königs führt hinter dem Chor hindurch ein schmaler steinerner Gang zu einer Zelle, die wie eine Höhle in einen Felsen gewölbt ist. Dort neigt der marmorne Christus des Cellini sein Haupt am Kreuz. Niemand sieht den König auf seinem Weg in diesen Raum, wo der spanische Granit den römischen Marmor umschließt. Diese Kammer ist die innerste Zelle seines Staats, sie bleibt der unbetretbare Grund des Schweigens, aus dem alle Taten quellen.« »Wir bewältigen das dunkle Ackerfeld nicht, indem wir uns in ihm verlieren. Wir müssen zurück in das Innerste unseres Glaubens, in das letzte Heiligtum, in dem Gottes Macht beschlossen ist.« Die Preisgabe, ja die Flucht Philipps in die Zitadelle, wobei er dem Feind unermeßliche Beute hinterläßt, hat nur eins gerettet: den Glauben und seine Form. Und »nur der geformte Glaube schafft wieder Form und unterhält sie«; so hat der Norden, der die Form des Glaubens preisgab, mit aller Beute nichts gewonnen, der Süden in allen Verlusten nichts verloren. Der Glaube, »der nur ist und wirkt als Gestalt«, »hat als alles durchdringende, einigende, steigernde Kraft die Geschichte des Abendlandes bewirkt, diesem seine Gestalt und seinen Inhalt gegeben; er hat die Seele erweckt und sie mit einem Anspruch beschenkt, auf den sie nicht verzichten wird, auch wenn der Mensch längst nicht mehr wissen sollte, was er selbst ist und was seine Seele will.« Er hat die Geschichte so sehr geprägt, daß der Mensch keine andere Wahl mehr hat, als ein Diener oder ein Gegner des Glaubens zu sein, und man kann es nicht übersehen, »daß ein jeder Hasser Knecht des Gehaßten ist. Die Feinde legen ein Zeugnis ab, das nicht minder gewichtig ist als das der Anhänger«, »der Glaube triumphiert auch auf den Scheiterhaufen des Spottes«. Denn der Glaube ist die Verluste gewohnt: er ist ein so wesentlicher Tod dem eignen Wollen und Fühlen, daß alle innern Verluste ihn nicht schwächen, ihm fast nur zur Bestätigung seiner Wahrheit dienen. »Der Glaube, schon tödlich getroffen von jener unbegreiflichen, nicht zu besiegenden Ketzerei wie einer der alten Ritter, deren Harnisch ein Geschütz zerschlägt, ist bereit, Burg oder Land zu verlieren, nur um zu leben. Ohne Vermischung muß die Idee bestehen, in der alles Leben geballt ist.« »Nachdem alles gewonnen war, was der Traum verhieß, wurde der König Mönch, um als Heiliger zu sterben. So, nicht anders, mußte das Reich der Kreuzesstreiter enden:

der Glaube, der zum Siege verhalf, verlangte die Zeichen der Macht zurück, um allein zu herrschen.«

Philipps Glaube konnte sein Werk noch sichtbar gestalten, aber es war ein Abschied. Seine Politik war der Exponent seines Glaubens, sein ganzer Staat formgewordener Glaube. Und da er in der Abwehr stand, bejahte er grundsätzlich die Inquisition, das Glaubensgericht, und war, wie sein Vater, streng gegen die Ketzer, wie er es auch gegen die heidnischen Mauren war. Im Rückzug kann das heute Vollendete morgen schon das Unmögliche sein, das nackte Hervortreten des Glaubens aus der geliehenen Form der Macht kann den letzten Anspruch irdischen Prunks wegfegen, wie den Brokat von den Särgen, und die Seele in die Nacht des reinen Glaubens tauchen. Dasselbe Abendland, das von der Kraft des Glaubens geformt worden war, treibt heute wie ein Schiff in Seenot, und die Insassen, eingesperrt in die »unterste Kabine«, in einer sinnlosen Lage, können nichts mehr tun, sie können nur – »glauben« und »etwas sein«. Jetzt erst ist der »Rückzug« vollendet: dort wo »angesichts der Wahrscheinlichkeit des Untergangs *aller* Werte der Glaube zu dem Ja sich durchgerungen hat, durch das wir heute überstehen sollen«. Und wäre das Gebetswort des Glaubens der Ruf des Verlassenen am Kreuz: »*mein* Gott ist der Vater freilich auch für den Verlassenen noch; es ist der Glaube, das unerschütterliche Wissen von Gott, die diese Worte rufen. Es ist der Gott glaubender Verzweiflung, verzweifelnden Glaubens, der Gott, der *ist*, denn wie könnten wir ihn anrufen und fragen, wenn er nicht wäre?« Heute wird der Glaube auf seine reine Essenz hin erprobt: auf den Mut, aus dem [untergehenden] Schiff der Welt und all ihrer wankenden Gewißheiten, einschließlich der eignen, innern, auszusteigen, um dem Herrn über die Wellen entgegenzugehen. Glaube ist Mut, Unglaube ist »Mangel an Mut, die große Krankheit der Zeit«. Glaube ist der »Mut zu der Wahrheit, daß, wenn unser Herz uns anklagt, Gott noch größer ist als unser Herz [1 Joh. 3, 20].« In »diesem Mut liegt alles Dauernde und Zukünftige dieser Zeit«. Nicht in dem Mut, der mit übermenschlicher Gewalt die Trümmer des Schiffes bergen will. »Nicht darum geht es, daß das Schiff gerettet wird; wir können es dem Herrn anvertrauen. Es wäre doch eine törichte Antwort am Tag des Gerichts, daß wir für das Schiff hätten sorgen müssen und daß wir es nicht verlassen konnten. Es geht um das Zwiegespräch,

das einst Petrus mit Christus geführt hat, um des Apostels gläubige Frage und um das einfache, mächtige Wort: Komm! Nicht die Ufer sollen wir suchen, sondern den Herrn. Im Gehorsam gegen das Gebot, auf die Wellen zu treten, liegt der Sinn der Zeiten und des Lebens.« Gehorsam dem Wort Christi aber heißt, in die Form des Wortes selbst eintreten, die Prägung eines »übermächtigen Lebens« annehmen, »in dem das eigne untergeht.« Glaube ist Nachfolge und Tat, oder er ist nichts. Von unserer Seite ein blindes Vertrauen in der Liebe, von seiten dessen, der uns annimmt, ein sehendes Formen in seine Form hinein. Für den hinsinkenden Menschen ein »unsere Kräfte überforderndes Tun«, »ein Tun über uns selbst hinweg« – denn wir selber sind die Wogen, über die wir schreiten, wir selber das Grab, in dem der riechende Leichnam ruht – in der geschenkten Kraft des Herrn aber ein einfacher Dienst, den wir ihm leisten, um so schlichter und unkomplizierter getan, als der Mensch weiß, daß er es nicht aus sich selber kann. Der Glaube wird zum versehenen Amt, in dessen Kraft der Amtende tut, was er als Person zu tun nicht vermöchte.

Und plötzlich wird dieser Dienst, der das Höchste des Menschen anfordert, ja überfordert, und deswegen jenseits seines Höchsten, nach Untergang seines Höchsten geleistet wird, zum wahren und einzigen Geheimnis des Menschen. Im Glauben vertraut Gott dem Menschen seine Macht an, damit der Mensch durch sie vermöge, was er aus sich nicht vermag, eine Macht aber, die »nicht besessen, nur verwaltet werden kann.« »Die Krone wird kniend empfangen: das Zeichen höchster Würde kann nur als Zeichen tiefster Demut verstanden getragen werden.« Petrus wollte fliehen, da der Glaube ihm die Netze füllte, fliehen als der versagende, sündige Mensch vor der Übermacht Gottes. »Aber Petrus soll sich nicht fürchten vor dem, unter dessen Gewalt das so lange vergeblich ausgeworfene Netz sich plötzlich füllte; er soll sich auch nicht fürchten vor dem seiner harrenden Amt, ein Menschenfischer zu sein.« Die Fische sind dem Glaubenden vorbereitet, »das Amt Petri und die Erlösung der Schöpfung stehen in einem tiefen Zusammenhang. Sobald er sein Amt antritt, sind alle Wesen und Dinge auf sein Netz verwiesen.« Bleibt der Akt seines Glaubens in keinem Verhältnis zur erfolgenden Ernte, so bleibt auch dieser »große Fischfang« ein bloßes, fast zufälliges Symbol für die wirklich gemeinte Ernte des

Glaubens; das ganze sichtbare Reich Gottes auf Erden, das Reich der Päpste und das Reich des katholischen Königs bleibt Sinnbild für die eigentliche Heimholung der Welt, die wohl in der Kraft Christi, aber nicht ohne Bezug auf den Glauben und das Amt der petrinischen Kirche geschehen wird. »Was Petrus gesammelt hat, ist gerettet; aber mit einer Kraft ohnegleichen wird der göttliche Fischer das Netz auswerfen über die Sterne alle, die dahinschwimmen im nachterfüllten Raum, und wird sie an sich reißen, wie er die Seelen alle an sich zog aus der Finsternis der Verlorenheit und der Sünde. Wenn dann das Netz eingezogen wird mit der Last des Geschaffenen, wird das Staunen noch einmal über den Felsenmann und seine Gefährten kommen.«

Ist das Sein dieser Welt, portugiesisch, ein Schein, dann ist der Glaube, spanisch, der Durchstoß vom Schein zum Sein, »von der scheinhaften Macht der Menschen zur Macht des Herrn, von der scheinhaften Herrlichkeit der Erde zur Herrlichkeit des Gottesreiches.« Aber zwischen Schein und Sein liegt als mittlerer Begriff das Gleichnis: der Widerschein des Seins im Schein, die Form, die das Reich in der Zeitlichkeit annimmt, und die eine gültige ist und die doch nur aus der Kraft des Glaubens besteht, die Form, die allzeit durchschaut werden muß auf ihren Grund hin und die allzeit vom Grund her aufgelöst werden kann um des reiner zu leistenden Glaubens willen. Ein schauender Glaube wäre kein Glaube mehr. Und ein Glaube, dessen Gesetz nicht die Kreuzesnacht ist, wäre keine Nachfolge Christi. Die Welt ist »das geknickte Rohr«, das Gott nicht verwarf, die Leidenden und die Glaubenden »sehen den geheimen Riß, der alles Leben und Sein in der Zeit durchzieht; über den ganzen bunten Teppich der Welt zieht sich die Geheimschrift des Kreuzes«. Nur angesichts dieses Risses, aus dem Wissen um ihn kann der Glaube des Amtes walten und die Form erbauen. Der Bau entstammt der gleichen Kraft des Überstiegs wie das vor den Trümmern angestimmte Tedeum: der König, der verwaltet, ist kein anderer als der Heilige, der übersteht. Es ist an der Zeit, erneut darauf hinzuweisen, daß der Glaube Heiligkeit fordert, daß der wahrhaft Glaubende heilig sein und gerade deshalb sich mit allen Aufträgen Gottes für diese Welt und ihre Verwaltung beladen lassen muß. König einerseits, Mönch und Priester anderseits: Philipp hat die Form des heutigen und ewigen Glaubens geprägt.

Reinhold Schneider weiß um die Bedingtheit aller irdischen Bilder; er zieht scharf die Grenzen, zeichnet dunkel die Schatten seines Helden. Die Antithesis der Reformation ist durch die Thesis des Escorial nicht überwunden: »Zum erstenmal steht eine zweite Wahrheit neben der einen; im Zeichen steinerner Unduldsamkeit beginnt das Zeitalter der Relativität.« Und »während in Spanien das Diesseits gleichsam dem Jenseits unterlag, vollzog sich in Oranien der Ausgleich: für ihn war das Jenseits eine Stütze des irdischen Lebens.« Aber diese neue Wahrheit wird nicht dadurch überwunden, daß man Mörder für sie dingt. Philipp ist defensiv, und die großen Offensiven der Geschichte sind nie ohne eine Wahrheit. Am Ende des Spanienbuchs bleibt alles offen, auch die Deutung des Buches selber. Auf welchen Hintergrund und absoluten Wert wird es von seinem Autor bezogen? Soll man es zum »*Camoes*« [und damit zu den Ursprüngen bei Schopenhauer und Unamuno] hin deuten, das im Untergang sich vollendende Leben als eine allgemeine philosophische Kategorie verstehen, die eine, wenn auch bedeutsame Ausprägung im Christlichen fand? Ist Philipp eine Erscheinung des tragischen Weltwillens, der bei ihm auf den Namen Glaube getauft worden ist? Oder ist wirklich der christliche Glaube das Absolute, und dürfen wir die tragizistischen Klänge der Schwermut als verklingende, uneigentliche hören, als die Grundmelodie aber das niemals schwermütige Kreuz? Des Dichters spätere Werke werden die zweite Auslegung erlauben, und doch muß die erste zunächst bis zu ihrem bitteren Ende durchgeprobt werden, bevor sie endgültig verworfen wird.

DIE NOT

HEIMKEHR INS Herz Europas mit der Vision Iberiens, und was damit tun? Ins Land, hinter dem, wie ein zu großes Gewicht der Vergangenheit, das Reich lag, vor sich Ungewißheit und Nichts? Denn der Glaube war hier im Herzen mitten entzwei gebrochen, und die schöne Form des Südens konnte nicht mehr gelingen. Müssen die gewonnenen Bilder nun gänzlich versagen? Sind sie nicht erst dann wahr, wenn sie sich hier bewährten? Es galt, den kühnen Bogen zu wagen zwischen Spanien und Preußen, zwischen der Burg auf dem kastilischen Fels und dem Kastell auf dem märkischen Sand. Hatte nicht Fichte das rechte Motto zum »*Philipp*« hergegeben? War es nicht im geheimen der gleiche Wille zum Dienst, die gleiche herrliche achtlose Härte zu sich selbst, die dort die Form hervorzwang, hier das strengere, kargere, aber noch rührendere, noch rühmlichere Gebild: die Sichtbarkeit der nackten Seele im Gewand der Macht?

Die Frage nach der Macht und ihrer tragischen Voraussetzung, eine Frage, gestellt aus Not und beinahe Mitleid, hat die beiden Werke erschaffen, die der Dichter, kaum hervorgebracht, wieder verwarf, und ohne die doch sein Bild nicht erkannt wäre: »*Die Hohenzollern, Tragik und Königtum*«, hingebaut auf Friedrich Wilhelm, den Vater, und Friedrich II., den Sohn, und »*Fichte, der Weg zur Nation*«, der Entwurf eines zugehörigen metaphysischen Hintergrundes. »*Tragik und Königtum*« zeigt, daß die Fragestellung dieselbe bleibt, daß Friedrich als ein nächtlicher Bruder neben den von Blitzen der Heiligkeit umwitterten Spanier gestellt wird; daß tiefer die Weltanschauungen als sich berührend empfunden werden, wie ja auch Oswald Spengler die Linie von Spanien nach Preußen zog: die der Haltung, der aristokratischen Form, der gemessenen und gezügelten Macht. Und auch der neue Vorwurf ist Vergangenes und Untergegangenes; das neue Motto gibt Grillparzer her: »Der König ist dahin. Ich geb ihn auf. Allein das Königtum / Will ich der Welt erhalten, ders vonnöten«; die gleiche Frage wird sich, gesteigert, am Ende des Buches ergeben müssen: was ist Königtum ohne König? Was ist die Forderung der Form im Zeitalter der Formlosigkeit?

Stand am Ursprung des »*Philipp*« der Cid, »der Handelnde schlechthin«,

noch ganz der Erde vertraut, in der geschmeidigsten Beweglichkeit handelnd und verhandelnd zwischen Christen und Mauren, so am Ursprung der »*Hohenzollern*« die Vision der Grenzfeste Marienburg und der Brüder vom Deutschen Orden, die als erste die Farbe der künftigen Macht tragen: »aus dem Weiß ihres Mantels hob sich das schwarze Kreuz.« Nicht anders waren der uferlose Sand und die Steppe zu bändigen als durch ein strenges Gesetz, das des Kreuzes, das ihre Lebensform beherrscht, die aber selber wiederum die gestaltlose Landschaft beherrschen will. »Das Jenseits bestimmt; und die Formen der Erde wachsen ihm zu.« »Der Wechsel zwischen Klosterstille und Kampfgetöse, zwischen Askese und Kriegslust macht das Geheimnis des Ordens aus.« Aber je mehr die Macht im Namen des Kreuzes wächst, um so mehr auch der Widerspruch, denn »in demselben Prinzip des Lebens, das zur Entfaltung treibt, ist die Notwendigkeit des Untergangs beschlossen.« Wo aber der innere Geist erlosch, ist der äußere Zusammenbruch vor einem höhern Geist schon gerechtfertigt, und »so erscheint schwerstes Unrecht als vollendetes Recht, wenn der Geist erstorben ist, der das Gesetz geprägt, und das Gesetz, seines Zieles vergessend, für sich selber herrscht.« Die Form des Ordens bleibt das Leitbild Preußens, aber das eben ausgedrückte Verhängnis bleibt das tragische Gesetz seiner Geschichte. Und wenn der Geist auf eine tiefe Weise im Riß der Reformation erstarb, was kann dann noch das Gebäude sein, das er trotz allem baut?

Das Bild des Kurfürsten wird unter dem Titel »*Die Macht*« gezeichnet; und sogleich legt sich die Klammer einer eisernen Notwendigkeit, eines fast kruden Realismus darum und beherrscht es ganz: Politik ist Ringen um jene endliche, nicht vermehr- und verminderbare irdische Größe, die Macht, »dieses eindeutigste, brutalste aller Gesetze«, durch das »alle notwendig einander Feind« sind und das »keine Treue erlaubt«, es sei denn »eine Treue, die Opfer fordert und diesen Kampf zu adeln vermag: die Treue zum Ursprung, zu dem Stück Erde, das durch seine Vertreter in die Sphäre der Macht hineinwachsen will.« Und zu sehen bekommt man eine durch die Gesetze der Macht gedemütigte Seele [»wie sich überwinden zum Bündnis mit seinem Feinde, zum Treubruch, zum Widerruf des Widerrufs?«], erobernd, wieder verlierend, tief in den Osten vorstoßend [»über der Schneewüste schattet die Ah-

nung der Vergeblichkeit«], endlich wieder umkehrend, ein »Bitten, Tauschen, Verhandeln«, »das Ziel bleibt fest: die Mündung, der Durchbruch zur Macht; aber der Weg wird zum Umweg; er endet in der Vergeblichkeit.« Das Ergebnis dieses rastlosen Lebens: »Der Sieg ist immer vergeblich: ob er Gewinn bringt, ob er gewinnlos bleibt; unsterblich ist nur das Symbol. Dies ist sein Vermächtnis, kostbarer als Heer und Flotte, kostbarer als Stettin: die verzehrende Leidenschaft seines Dienstes.« Macht und ihr tragisches Gesetz ist zuletzt nur eine Ringschule der Seele, die darin sich stählt und daran sich zerreibt und im Verbluten beweist, daß sie größer war als die Macht.

Der Sinn des Bildes im Mittelfeld des Triptychons, Friedrich Wilhelm, ist kein anderer [das neue Motto aus Grillparzer verrät es: »Das Höchste, wie beschränkt auch, ist der Mensch, / Im König selbst der Mensch zuletzt das Beste«]: die Kraft des Gestalters eines ganzen Volkes, des harten und gütigen Prometheus, der, selbst der Scholle nah, Menschen nach seinem Bilde formt [»sie sollen dienen, wie er selber dient«], wieder zum Osten hin kolonisierend, aber auch das gefährliche Werkzeug der Macht erschaffend, das preußische Heer und die immer unvollendete Stadt auf den Sumpfpfählen beschleunigend, bis der Torso seines Werkes sich abrundet in seinen großartigen, wie aus Stein gemeißelten Tod. »Ein Christ, der fest auf Erden steht, dem Diesseits dienend mit seinen besten Kräften und ebendadurch sich ein Recht auf die Ewigkeit erwerbend.«

Als dritter der Spätling, der eigentlich Gemeinte, der im Idyll von Rheinsberg und in einer Philosophie aus lauter Licht und Skepsis ansetzt, wie um dem kommenden Verhängnis zu entgehen, mit dem »Antimachiavell« die tödliche Tragik der Macht zu parieren – »er entwirft das Bild eines Fürsten, der weder um seiner selbst willen herrscht, noch um das verzehrende Fieber der Macht zu kühlen; sondern für den einmal unweigerlich die Stunde kommt, wo er sein ganzes Leben an seine Untertanen verschenken wird: um sie glücklich zu machen, wie er hofft; zugleich aber ohne seiner selbst noch im geringsten zu achten«. Machiavelli hier, dort der tugendvolle Herrscher, und wo die Wirklichkeit? »Man unterstellt die Politik der Moral, und man wird ihr nicht gerecht; man flüchtet zum Gegenteil und meint, erst seine Verbrechen oder seine Sünde mache die Größe eines Staates aus; aber man

muß die Ebene des Gut und Böse verlassen, wenn man das Feld historischer Entscheidungen betreten will. Es geht nicht um die Sünde oder ihr Gegenteil; es geht allein um die Notwendigkeit.« Reinhold Schneider schürzt den Knoten in wenigen Sätzen zusammen: »Der tragische Führer wird der Schuld nicht entgehen, auch dem „Gericht" nicht, wenn man es als ein Gericht betrachten will, das der führende Vollzieher der Geschichte sein eigenes Leben verliert und die Möglichkeiten dessen, was man „Glück" nennen mag unter den Geführten; auch das Volk wird einmal auf seinem Wege an die Zone ewigen Eises gelangen, die alle geschichtliche Entfaltung umschließt und die noch nie durchschritten ward; ein jeder irdische Auftrag enthält, als Innerstes seiner treibenden Gewalt, die Vernichtung, die ja nur das Versprechen des Übergangs in eine andere Sphäre ist: die letzte Entscheidung des Unbedingten, durch das allein das Bedingte besteht. So wird man die Sühne überall finden, wenn man sie sucht; ebenso gewiß wie die Schuld: aber erst das Erlebnis der historischen Notwendigkeit macht uns gerecht.« Dies als Auftakt für den Einbruch Friedrichs in Schlesien, in die Staaten einer »unglücklichen Frau«. »Die Ahnen sind die besten Rechtfertiger seines Tuns. Aber die bestimmende Forderung ergab sich erst aus dem Werk des Vaters. Preußen, das aus dem Wehrgedanken hervorgewachsen war, konnte im Frieden nicht länger bestehen.« Das vollendete Heer fordert Erprobung, aber erst die Schwäche Habsburgs [»Gottes Wille ist auch im Ende«] und zuletzt der im Innersten zerspaltene Glaube [»der Widerspruch gegen das Bestehende ist die Größe Hohenzollerns: die Erhaltung das Schicksal Habsburgs«] rechtfertigt den Schuldigwerdenden vor der Geschichte. Denn schuldig wird er freilich durch seine Tat, aber »die Wahl stand nur zwischen Schuld und Schuld: zwischen der Schuld vor dem geschriebenen Gesetz und der Schuld vor der Geschichte.« Zu zeichnen bleibt dann nur die Tragödie dieses dem Anspruch der Macht hingegebenen, unsagbar entblößten Herzens, ohne die Stärkung eines christlichen Glaubens, ohne die Möglichkeit einer Freundschaft; eines Geopferten, der dem Gesetz seiner Einsamkeit furchtbar seine Freunde, seine Gattin, seinen Bruder opfert, der buchstäblich in der »Sphäre der Vernichtung« ausharren muß, um dort zum Mythos für sein Volk zu werden. Er hat die ovale goldene Dose auf seiner Brust, mit den Pillen, die ihm Leidlosigkeit bringen

könnten [»Schon wollt ich Hand ans eigne Leben legen, / Doch da, o höchstes Leid! gebot die Pflicht«, dichtet er], er lebt jenseits der Verzweiflung, in einem Nichts, darin nur die Not und ihre Wende bestehen: das Verharren im Dienst. Nichts, buchstäblich nichts übersteht hier, als die Qualität der Seele, die in diesem tödlichen Widerspruch aushält. »Das Adagio seiner Flöte allein enthüllte, ohne Widerhall erklingend, die innerste Wirklichkeit seiner Seele.«

»In diesem Wandel des christlichen Ideals von der asketischen Größe der Ordensritter bis zu der frohen Diesseitigkeit Friedrich Wilhelms« – und, fügen wir bei: bis zum heroischen Nihilismus Friedrichs des Großen – »liegt der Gehalt der Jahrhunderte.« Eine Feststellung, veröffentlicht im gefährlichsten Jahr 1933, unheilvoll nah der damals gängigen Wahrheit. Eine Feststellung, an die wiederum die Frage nach Wertung und Maßstab ergeht: ist der Ursprung im christlichen Glauben die Richte? Oder ist es das Ende vielmehr, weil hier erst die Seele in ihrer ganzen Ausdehnung sich darstellt, da sie nicht mehr von einem Ordensgesetz geadelt, sondern vom furchtbaren Gesetz des Nichts zu ihrem einsamen letzten Gesang gestärkt wird? Vielleicht meint der Historiker, Geschichte als eine Phänomenologie der Größe lesen zu können, und Größe der Seele wäre der absolute Wert, auf den sich Philosophie und Religion als relative Systeme bezögen, und noch im Widerspruch der Systeme, der tragische Geschichte aus sich hervortreibt, läge Anlaß zu neuer Bewährung der Seele. Philipp war aus dem katholischen Raum zu deuten, Friedrich aus dem protestantischen; Deutschland wurde nie ganz bekehrt, der wogende Kampf zwischen Rom und Gegenrom ist ein Letztes. Und so blieb zuletzt nur die durch äußerstes Leid gemodelte, erschütternde Totenmaske Friedrichs, dem nicht einmal, wie Philipp in Calderon, ein Sänger erstand, denn Weimar geht an Postdam vorbei, »der Zwiespalt zwischen den beiden Städten blieb unversöhnt.«

DIE TAT

Noch klarer sollte der *Fichte* das letzte Anliegen entblößen. Die idealistischen Kategorien, in denen Reinhold Schneider Iberien erfaßte, treten nackt und extrem hervor, um so mehr als der Historiker sie im Menschen dargelebt erschaut, diesmal an der ruhelosen, sich immer

neu widersprechenden und aufhebenden Existenz Fichtes. Verse von ihm sind vorangestellt:

»Nichts wähn er sein: Besitztum ist ihm Schranke,
Ruh Tod; ein ewger Kampf der Freiheit Wesen.
Es kümmr ihn nie, was hinter ihm versunken.
Vernichtend, schaffend, wechsle der Gedanke.
Das Reinste sei zum Flammengrab erlesen,
Wo ihn, verjüngend, treffe Gottes Funken.«

Nicht Fichte selbst geht uns hier an, sondern das Bild, das Reinhold Schneider von ihm trägt, die Erfahrung, die er durch ihn ausdrücken will. Fichte ist nur ein Bild unter vielen, aber ein besonders eindrückliches, für die Tragik des repräsentativen, mit Auftrag beladenen Daseins. »Philosophie ist Haltung; sie ist im höchsten Falle Tat; und die Geschichte der Wahrheit ist die Geschichte der Persönlichkeiten, welche die Wahrheit vertraten.« »So bleibt die Persönlichkeit bestehen, auch wenn keine der Konstruktionen mehr dauert, die sie sich errichtet; mehr als die Gesetze, die sie verkündet, ist das eine, einzige Gesetz ihrer Erscheinung: der alleinigen Gestaltwerdung schöpferischer Kraft.« Diese Gestaltwerdung der Seele, die in Welt sich bindet und gerade so, in der Tat, sich aus jedem Zwang befreit, ist Wesen und Kern der *Geschichte*. Elementar setzt diese Kategorie sich durch. In Iberien war sie nicht echt gegenwärtig: es gab nur die ungeheuere Intensität des im Traume leidenden, in der Form sterbenden Lebens. Die Elemente des Weltbaus boten sich in einer gleichsam abstrakten Nacktheit der Schau an. Im deutschen Raum erwacht die Dynamik, der Urvorgang, die Intensität von Sein als Geschichte. Die Seele, wie Schneider sagt, das Ich, wie Fichte sagt, ist Tat. Darstellung seiner selbst im Bild und Gesetz einer Welt, und kein Gesetz und Befehl ist dem Täter härter als diese Not-Wende des eigenen Werks, dem alles im Ich bis zum Untergang dient. Aber kein weltlich Bild ist die Seele, die deshalb, um zu sein und zu werden, ein jedes zerbrechen und vergessen muß in unermüdlichem Überstieg, in einer essentiellen Untreue – aus Treue zu sich selbst. Verzehrende Dienstbereitschaft wird eins mit stolzer, unbekümmerter Selbstbehauptung; es ist der Raum Fausts. Schneider faßt Fichte dort, wo er reale Handlung will: erst im Zeichen Rousseaus in

tyrannos die Revolution – das Mißverständnis einer Freiheit als Glück – dann, in scharfer Wendung, gegen den Tyrannen Napoleon die deutsche Nation, aber je in der unheilbaren Dialektik »zwischen Paradies und unerreichbarem Ziel, zwischen Fortschreiten und genügsamem Verharren, zwischen Tragödie der Tat und einem irdischen, dann einem religiös getönten Idyll.« Die Spiegelung dieser Unheilbarkeit ist der Atheismusstreit: das absolute, sich selbst darstellende Ich, das untergeht und frei wird im Werk, wurde zum Ärgernis; aber sein Denker »vermag nicht zu lauschen; über ihm geht nie die Stille auf, er vermag das Unendliche nicht zu erleben als eine Überwältigung von außen, weil er es allein in sich spürt als einen brennenden Aufruf zur Tat«. Dem Druck der Meinungen nachgebend und doch sich selbst treu bleibend, wandelt sich die letzte Tat des Ich in ein Leiden; »das Grenzenlose steigt in ihm herauf; es diente bisher, nun aber muß es sich selbst vernichten, um zu sein.« Die Tat wird passiv, »und so kehrt sich ein fast haßerfüllter Wille gegen das Ich: es muß völlig aufgezehrt werden von Gott.« Aber auch das ist dialektisch, »im Strom der neuen Verkündigung hallt der Schmerz noch nach; der Bruch ist nicht vernarbt: zwischen Vernichtung und Vergöttlichung schwankt das Ich.« Solches Zwischen, »die Spannung zwischen Stolz und Demut, ist das Leben dieser Religion.« »Ewig steht der Bogen der Gestalten über dem Sein: ein Teil des Wesens selbst, unvergänglich wie das Gespiegelte. Nie wird die Spaltung sich versöhnen; denn sie ist die Liebe selbst, das selige Selbstergreifen des Einen; das Leben. Der Liebe erreichbar, der Liebe wegen von ihm getrennt, schwebt vor dem Einzelnen das Eine. So ist kein Verlöschen, wie man es im Osten träumt; es ist Erstreben und Umfangen, passive Tat.« Und was Fichte mit dem Namen der Liebe zu decken sich erkühnt, das ist gleicherweise »seliges Leben« als Leben des Erwählten, Gesendeten, Einzelnen, des Künders, der die ungeheuerlichste Spannung und Zerreißung lebt. »Glück ist das heroischste Wort. Der Erwählte, in dem die Gottheit einen neuen die Welt verwandelnden Gedanken schenkt, gehört diesem Leben der Idee in ihm; unmerklich fallen die Güter von ihm ab. verstummt die Liebe, schwindet der Ruhm; kein Seufzer rührt an Verzicht, nie fällt der Name des Opfers. Denn das Glück allein verdrängt die bunte Wärme der Dinge, die tröstliche Lebensnähe der Menschen; Gott zehrt alles Erschaffene auf;

in Tat und Warten, in Verkündigung und Verstummen genügt dieses Leben in tiefer Seligkeit der göttlichen Gegenwart.« Seligkeit, die auf kein Jenseits wartet, denn das ewige Nu der Begegnung von Gott und Ich, Wesen und Bild, »ist eine Wirklichkeit der Erde«. Hier nun wird das Bild Philipps II. beschworen, der vielleicht als einziger diesen »Opferdienst« ganz erfüllt habe, und es wird erinnert, daß Fichte auch den Camoes übersetzen mußte und selber »feierlich, in mächtigen Sonetten« der tödlichen Seligkeit Ausdruck verlieh.

Ist das Ich oder die Seele die Urgeschichte – das, was in Welt sich darstellt, das, worin und wodurch Gott in der Welt sich darstellt – so ist diese Geschichte auch unmittelbar Weltgeschichte: »Das ungeheuere Drama der Welt ist die Gestaltwerdung Gottes im Stoff der Schicksale und Reiche.« So werden immer neue Staatsordnungen und auch Kirchenordnungen entworfen, bis die unruhig zuckende Nadel endlich über dem Gedanken der Nation stehenbleibt: hier ist Unendlichkeit gebannt in Form, in eine Form [bei der deutschen Nation], die sich dadurch kennzeichnet, daß sie um ihre innere Unendlichkeit weiß und sich dauernd selbst übersteigt. Und hier findet Fichte endlich seine Gestalt: in den »Reden an die Deutsche Nation«: die Sprache, die nie herrlicher und machtvoller anschwoll als hier, »sie allein gibt schon Antwort, die Sprache selbst ist Gehalt«. Der Spanier baut, der Deutsche redet. Seine Form ist die zeithafte, weiterdrängende Kunst, räumlichem Nebeneinander nicht übersehbar, die Kunst des anders und anders, des ewigen Werdens. Zwischen der romanischen Welt des Raumes und der germanischen Welt der Zeit, dem bestehenden Reich und dem werdenden Reich geht der Kampf, dessen Ende das Ende Europas wäre. »Und selbst wenn Europa verblutete an diesem Streit: so wäre es doch bis in die letzte Stunde seines Verblutens, was es sein muß und ist. Denn dieser Kampf erschuf alle Leistung: es wäre kein deutsches Wort gefallen ohne die Gegnerschaft Roms.« Die deutsche Leistung aber ist der ewige Einbruch des Werdens in das Sein: »eine bis zum letzten Opfer vollführte Vergöttlichung des Werdens im Gedanken, im Wort, im Klang, in der Tat. So wird das Reich zum Spott: denn was liegt am Beharren? So werden die verraten, die das Reich befestigen wollen in römischer Mauer: sie, die den höchsten Adel des Tragischen tragen in der Geschichte: Otto, Friedrich und Heinrich, die römischen Kaiser deut-

scher Nation, deren Namen das Unvereinbare zu tödlichem Widerspruch vereint. Wo aber alles geopfert wird, was je die Erde an Versprechungen gewährte: Krone, Reich und Macht und Erbe der Söhne, das Gut der Ahnen: dort glüht das Leben selbst in der höchsten Wirklichkeit seiner Not, und es ist vergebliche Torheit, es zu bereden und bekehren zu wollen.« Und »jenseits der Grenze wird niemand die Göttersprache des Werdens verstehn.« »Staat und Reich sind nichts, aber alles die Gründung und Wandlung des Staates, des Reichs; die Treiber und Übertreiber, deren Werk in gotischer Spitze zerbricht, sind zutiefst unsers Stamms.«

Daß Fichte zuletzt den Machiavell entdeckt, ist nur folgerichtig, und daß er sich »diesem Denker, dessen Forderung zu den Idealen der deutschen Klassik, der deutschen Philosophie in schroffstem Widerspruch steht, mit Leidenschaft« ergibt. Der Widerspruch ist ja das Herz des Werdens und des deutschen Denkens: abschließend der Widerspruch zwischen einer bis zur Utopie verabsolutierten Idealität des Denkens und einer bis zur Brutalität verabsolutierten Realität der Macht: beides zueinander gebunden in dialektischer Identität. Denn die eigentliche Macht ist die Seele, die über alle weltliche Gestalt hinaus, schaffend und vernichtend, sich darstellt, und so ist es unmöglich, daß im realen Raum ein anderer Wert gilt als das Seelen-Gleichnis der Macht. »Dies ist die einzig wahre Politik, gegründet auf das tragische Gesetz des Lebens, das steigt und anschwillt und niemals ruhen kann: die Politik der Macht, die Politik Machiavells. Auch der große Preußenkönig widerlegte den Florentiner nur, ehe er den Thron bestieg, um ihm als Herrscher zu folgen.« Vom früheren Fichte der Aufklärung und der Revolution her mag das neue Bekenntnis als ein Bruch erscheinen, vom ursprünglichsten Pathos her ist es nur Vollendung: »Nun erst, unter dem Zeichen des Untergangs, findet der Verkünder sein ehrlichstes und notwendiges Verhältnis zur Welt.« Der Gedanke der Macht stellt sich »gegen den Willen des Denkers ein, im Widerspruch zu seinen liebsten Hoffnungen, und dennoch im Einklang mit dem Leben, das sich diese Hoffnungen erschuf.«

Wieder ist Reinhold Schneider nicht Fichte; der Denker ist ihm nur Exponent eines darzustellenden Lebens in der Geschichte, diesmal des deutschen. Aber Leben in der Geschichte ist das Weltsein selbst, darum

hat jede geschichtliche Darstellung ihre Metaphysik in sich. Schneider sieht und zeigt die Grenzen Fichtes, er mitvollzieht die Kritik seiner Zeitgenossen an ihm: Schillers, Goethes vor allem. In den nur allzumerklichen persönlichen Grenzen offenbaren sich sachliche. Aber die Tragik der historischen Gestalt wird für Schneider nur zur Bestärkung der eignen Metaphysik, in welcher das idealistische Ich und sein »Gedanke« auf die Ebene des Lebens, der »Seele« in ihrer geschichtlichen Existenz übersetzt ist und somit als eine existenzielle Dialektik erscheint: Geist als Leben, das sich selbst ins Leben schneidet. Wir hören das Axiom der »Lebensphilosophie«: »das Leben *ist* nicht, es *wird;* es kann in keiner Form der Erde wohnen, aber es wird sich in alle diese Formen gießen, um sie zu durchbrechen, und es ist kein Leben in den Reichen und Gütern der Erde, sondern einzig in der eingeborenen, unvollendbaren Idee.« Und wir sehen die Konsequenz: »Das Unsterbliche des Lebens ist vernichtender Natur. Das Leben lebt von der Unmöglichkeit. Sie ist das Innerste jeder starken Tat, jeder weiten Hoffnung, jeder großen Liebe, und während sie weitertreibt, ohne zu rasten, entfalten sich die Szenen und Kämpfe, runden sich die Werke, die Tage: die Taten neben der Tat; die Worte fallen, das Wort fällt nicht.« Von Fichtes Gedankenbau bleibt die Geschichte als Absolutum: »Geschichte: das unbestimmbare, ins Unendliche wogende Leben der Ideen, überflutet das schaffende Werk des Gestalters. Sie läßt sich keine Richtung befehlen; denn sie selbst und sie allein ist die befehlende Macht. Die ihr zu widerstreben meinten, dienten ihr, ohne es zu wissen; die sie eindämmten, stauten ihre sieghafte Kraft; die sie antrieben, wurden von ihr überrannt. Unbekümmert, Knechte wie Feinde nutzend und verbrauchend, schäumt sie in ewiger Verwandlung fort.« Nicht das Ich, wie Fichte meinte, entläßt die Geschichte aus sich – nicht einmal in seiner letzten Passivität zu Gott –, die Tragik ist tiefer: das »Schicksal hat ein doppeltes Gesicht: es scheint vom Willen des Einzelnen geprägt zu sein, und es scheint, belichtet von weiterer Erfahrung, die reine Wirkung einer fremden Gewalt, die sich am überwundenen Widerstand des Einzelnen erzeigt. Die Stunde der Erscheinung gebietet über das Werk; das Wesen erliegt der Ära«. Diese Ur-Tragik aber ist nur noch einmal, jetzt ins Existenzielle übersetzt – die Ur-zweideutigkeit der idealistischen Religion: vom Gotte verzehrt, den sie selber erschafft.

DER RISS

Die Maßstäbe, die hier an die deutsche Geschichte angelegt worden sind, haben Deutschland geradenwegs zum Abgrund geführt. Reinhold Schneider, der bald das große Schuldbekenntnis vom deutschen Geiste fordern wird, wird sich noch vorher gegen diese Maßstäbe entscheiden müssen und ihr völliges Ungenügen, ja ihre Verderblichkeit eingestehen. Er hat das Unmögliche unternommen, den Katholizismus Philipps und Camoes' und den protestantischen Pantheismus Fichtes und Atheismus Friedrichs des Großen von *einer* Warte aus schauen, positiv verstehen zu wollen. Diese Warte war der heroische Tragizismus, wie er anhebt im deutschen Idealismus, seine Mitte hat in Nietzsche, sein Ende und seine Katastrophe in Hitler und im Existentialismus, in einem Riß hin zum Katarakt, der die innern Folgen des gedachten Widerspruchs, der Dialektik, ans Licht bringt. Die Dialektik, folgerichtig durchlebt, hat zur Aufhebung jeder echten geschichtlichen Situation geführt, da jede zeitliche Kontinuität und Gesetzlichkeit verunmöglicht, tiefer noch, weil die menschliche Existenz zurückgeführt wird auf eine bloße Ballung seelischer Intensität, einer rein formalen, inhaltslosen Gewalt.

Gesetzt aber, diese idealistisch-dialektische Begrifflichkeit war für Schneider nur ein *Gewand* [das nötigenfalls mit einem andern, besser sitzenden vertauscht werden konnte], um ein Erlebnis geschichtlicher Größe einzukleiden und vorzustellen: welches wäre dann dieses Erlebnis? Es ist die bewundernde, von unaussprechlichem Mitleid erfüllte Schau der großen Seele, die unter Opferung ihrer selbst im sichtbaren Raum der Geschichte ihr Zeugnis ablegt, ihre Ordnung aufbaut, ihren ewigen Sinn enthüllt. Die Opferung beweist, daß zwischen dem »obern« Raum der Seele und dem »untern« Raum der äußern Geschichte ein Riß klafft; wie innig die Seele der äußern Geschichte verhaftet gedacht wird, sie muß sie übersteigen, um sich selbst in ihr darzustellen, sie muß ewig sein wollen [und allem Zeitlichen sterben], um in der Zeit ein gültiges Denkmal ihrer Anwesenheit zu hinterlassen. Die Seele stammt aus dem Absoluten, das ist ihr Adel, und nichts Relatives [auch nicht das Relative und Weltliche an ihr selbst, das der Psychologie unterliegt] kann sie fassen und sie befrieden. Aus dem Absoluten entstammend ist sie die Macht schlechthin; und sie beweist sich als solche

in der Geschichte, indem sie in den höchsten Opfern, die sie zu bringen vermag: im Leben aus dem reinen Auftrag, in der Repräsentation, der Weltgeschichte einen Schimmer des Ewigen und Heiligen zu vermitteln vermag, das, was Reinhold Schneider die Krone nennt. Aber von der Geschichte aus gesehen ist sie die Ohnmacht, weil sie nicht von dieser Welt ist und im Machtgetriebe des untern Raumes die von vornherein unterliegende, im hölderlinschen Sinn beleidigte, geopferte ist. Und so wird sie ihre »jenseitige« Macht nur im irdischen Untergang offenbaren, der alles eher als Flucht ist; ein Standhalten und sich mitten im Schmählichen Adeln. Sofern aber die Seele sich nicht nachträglich [in einem platonischen Sündenfall aus der Idee] in das Fremde verstoßen sieht, sondern je darin sich findet, ist alles, was an geschichtlichem Kampf und an tragischer Dramatik sich ausfalten kann, ursprünglich beisammen in einem Existenzgefühl, das ebenso unmittelbar die wunderbare Herrlichkeit des Seins und den Schauder des Soseinmüssens in sich schließt. »Der Grund der Tragödie ist ein Gefühl, das dargestellte Schicksal ein Bild des Lebens.« Dies Urerlebnis von dem »geheimen Riß, der alles Leben und Sein in der Zeit durchzieht«, dürfte, obwohl ein echt tragisches, von den Denkformen der protestantischen deutschen Philosophie und ihren Ausläufern abziehbar sein. Es war nicht notwendig, ihm die Form zu geben, die es in den »*Hohenzollern*« und im »*Fichte*« annahm, diejenige einer heroisch-tragischen Metaphysik, in der es allen Absurditäten des Widerspruchs ausgesetzt war. Denn wer weiß: vielleicht war es ein christliches Urerlebnis, das seine angemessene Sprache nirgends anders als in einer christlichen *Geschichtstheologie im Zeichen des Kreuzes* finden konnte. Einer solchen strebt Reinhold Schneider immer bewußter, den früheren Irrweg einsehend, entgegen. Aus dem tragischen Verhältnis von Seele und Welt muß das Verhältnis von Gott und Schöpfung im gekreuzigten Christus werden, aus der notwendigen ontologischen Schuld die Erbsünde, aus der »stolzen Demut« des Dienstes bis zum Untergang an der Idee das echte katholische Ethos der Repräsentation.

Der Weg ist darum möglich, weil er ein »Weg zurück« ist: aus säkularisierter Form [denn was ist der deutsche Idealismus anderes als säkularisierte Theologie?] zur ursprünglichen, das Abendland prägenden Form. Dieser Weg ist darum so wichtig, weil auf ihm eine ursprüng-

liche Theologie der Geschichte gewonnen werden kann und weil er bislang unbetreten ist. Aber er ist schwierig und voll Gefährdung: denn die Herkunft des Idealismus ist die Reformation, und die Herkunft dieser ist der Nominalismus, der sich gegen Thomas und die Wesensphilosophie erhob. Wenn bei Reinhold Schneider die Seele unter dem Zeichen des »Willens« gedeutet wurde und ihr Wirkbereich in der Welt unter dem Zeichen der Macht, so war das wesenhaft protestantisch. Wir werden die Verwandlung der Begriffe sehr aufmerksam verfolgen müssen, ohne einen andern Maßstab anzulegen, als den von Reinhold Schneider selbst gemeinten. Und wir ahnen schon, wie dramatisch die Entwicklung sein muß.

Die moderne Philosophie des Risses ist, aufs letzte gesehen, antichristlich, zum mindesten antikatholisch. Der späte Scheler [*»Die Stellung des Menschen im Kosmos«*] hat sie auf die schärfste Formel gebracht: der [blinde] Trieb ist die Macht, die [sehende] Seele [oder ihr Göttliches] ist die Ohnmacht. Macht ist an sich wert-los, Wert ist an sich machtlos, der Mensch steht tragisch-titanisch zwischen Oben und Unten, an beidem teilnehmend, beides in sich zur Einheit zwingend. Die ganze Lebensphilosophie, aber schon ihre Feindin, die Wertphilosophie, leben beide von der geheimen Voraussetzung dieses Risses: hier kann und soll die Idee sich nicht realisieren, dort kann und soll der Intellekt das Leben nicht einfangen. Gegen diese These steht die aristotelisch-thomistische Philosophie vom Geist als dem wahren Leben und von der theoretischen und praktischen Kraft der Ratio; entscheidender steht dagegen die theologische Einsicht der echten Menschwerdung Gottes. Der große Verzicht des modernen Denkens und Lebens auf die organische Einigung von Geist und Leib, von Gott und Mensch ist antichristlich und darf nicht gleichgesetzt werden mit dem großen Verzicht des Gottessohnes am Kreuz. Zwischen Christ und Antichrist gibt es keine vermittelnde Dialektik. Auch wenn das Opfer Christi das letzte Gesetz der Welt und ihrer Geschichte wird, es ist Gottes freie Tat und niemals Ausdruck eines metaphysischen Seinsverhältnisses. Aber es gibt das Geheimnis der Verborgenheit des Heils unter den Gestalten des Unheils, und wenn das Geheimnis des Unheils sich als Ohnmacht des Geistes und Wertes gibt, wie wird man sie unterscheiden? Reinhold Schneiders ganzes Werk will der Unterscheidung der Geister dienen, deshalb

wird die Unterscheidung an diesem Werk selber zu üben sein. Das bisher Betrachtete waren Ursprünge, Zufahrtswege, noch nicht das letztgültige Werk. Dieses hebt mit dem »*Inselreich*« an. Man darf den Verfasser nicht auf Wegen behaften, die er ausdrücklich als überholt und verlassen bezeichnet. Wir heben zwei Einsichten aus diesen Ursprüngen heraus, die, von aller metaphysischen Belastung befreit, uns fortan begleiten werden: die iberische, daß alle Größe des Menschen im Gehorsam und im selbstvergessenen Dienst liegt, und die preußische, daß der Quell aller Geschichte eine unsichtbare Entscheidung im Innern der Seele ist. Beides durchdringt sich in Marienburg, dem geistlichen Ursprung des Reiches.

GESCHICHTE

DIE INSEL

DER ERSTE AUSFALL zur Grenze brachte zweideutige Beute heim; der zweite zur andern, nördlichen Küste [der noch verlasseneren] des heiligen Irland und des einsam-mächtigen England ist erfahrener vorbereitet, nicht mehr jugendliche Eskapade, sondern männlichreife Eroberung. »Dieses Buch hat seinen Standort gewählt.« Es ist der entschlossen christliche Standort, angewendet auf die Geschichte. »Geschichte soll hier *allein* betrachtet werden von der Höhe des Glaubens. Die entscheidende Frage an Menschen und Völker ist die: ob es ihnen gelungen ist, sich mit dem Ewigen zu erfüllen oder, demütiger gesprochen, ob sie das Ewige wirksam werden ließen in ihrem Innern.« Ist die Metaphysik entschlossen durch den Glauben ersetzt, so auch die rein ontische Betrachtung der Welt [statisch in Spanien, dynamisch in Preußen, aber beide Male in der Gleichsetzung von Sein mit Geschehen] entschlossen durch die Geschichte. Das ist das Neue: die Vertikale, die das Weltverhältnis im zeitlosen Querschnitt einer repräsentativen Figur anschaute, wird umgelegt in die horizontale Erstreckung der Zeit: das Wesen der Geschichte soll sich nun im Längsschnitt eines Völkerschicksals enthüllen. Aber nun geht der ungeheuere Anspruch dahin – nicht aus Neugier oder Hybris, sondern aus Glauben und Auftrag –, den theologischen Gehalt dieses Verlaufs aus ihm zu lesen, den Auftrag Augustins in bezug auf das Römerreich und die Civitas Dei wieder aufzunehmen und, ohne Vorbild und Vorarbeit in der neueren Zeit, eine nicht nur formale, sondern inhaltlich gefüllte Theologie der Geschichte zu treiben.

Der erste und der einzig abgeschlossene Versuch dieser Art ist »*Das Inselreich*«. Des Dichters Absicht wäre weit umfassender gewesen: er plante damals die Darstellung der deutschen Kaiser- und Reichsgeschichte. Aber im Wissen darum, das sein Wort in den Taumeljahren des Hitlerstaats jedem Mißbrauch gedient hätte, wandte er sich dem negativen Symbol zu, um im Spiegelbild das Bild aufscheinen zu lassen. Vom Gegenbeweis, der Geschichte des deutschen Reiches, ist nur das Bruchstück »*Kaiser Lothars Krone*« fertig geworden; dann zersplittert die Methode in tausend Fragmente und verrät durch die Häufung der Ansätze, daß sie als ganze, schon methodisch, Fragment blei-

ben muß. Denn wer wollte vor dem Gericht den letzten Gehalt der Geschichte künden? Und doch: darf der Christ auf die Unterscheidung der Geister verzichten und damit auf eine konkrete Geschichtstheologie? Soll er diese großartigste Offenbarung der Herrschaft Gottes durch Christus in der Welt den Pragmatikern überlassen, in einem großen Verzicht auf Deutung und Mitgestaltung? Hegel hat sich erkühnt, im Buch des Gerichts zu blättern, aber ohne den Glauben. Diesmal erkühnt sich ein Glaubender, darin ein paar Seiten zu lesen. Wenn der Inhalt vor allem die Schuld ist, vergesse man nie, daß unter der betörend schönen Erzählung der sichtbaren Vorgänge nicht eine pragmatische, gar eine politische Absicht sich verbirgt – als ob England nach irdischen Maßstäben schuldiger wäre als irgendein anderes Volk –, sondern eine theologische, die an diesem einen Beispiel die Schuld aller Geschichte exemplifiziert, wobei freilich der konkrete Vorgang nicht zum Exempel einer »allgemeinen Wahrheit« herabsinkt, sondern als dieser sichtbare Teil des nie vollkommen unsichtbaren Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit steht. Im Schritt nach England wird der Übergang vollzogen von einer pantragischen Allschuld, die mit dem Dasein zusammenfällt und in der der Schuldbegriff sich selber aufhebt, zu einer nachweisbaren ethisch-religiösen Schuld, zu bestimmten Fehlentscheidungen der Geschichte, in denen freilich das tiefere Geheimnis sich offenbart, daß die repräsentativen Personen, die [zunächst allein] Schuld auf sich laden, es im Namen der Geschichte tun: sozial das Volk und die Nachzeit mit ihrer Schuld belastend, so wie sie selber sozial von der vorhandenen Schuldlast des Volkes im voraus beschwert sein können. Was hier zum erstenmal scharf gesichtet wird, ist der geschichtstheologische Schuldbegriff, der ein unaufhebbar zweiseitiger, repräsentativ-persönlicher und kollektiv-sozialer ist, und das Auftauchen dieses Begriffs fordert als ein späteres, notwendiges Echo den korrelativen geschichtstheologischen Begriff der Entsühnung, für einen Christen nicht anders zu sichten als im Zusammenhang mit der sakramentalen Beichte, die an dieser Stelle vielleicht zum erstenmal neben ihrem persönlichen ihren sozial-kollektiven Sinn enthüllt. Wenn Beichte überhaupt die Feststellbarkeit konkreter Schuld voraussetzt und ein konkretes Gericht, in welchem, wie verborgen auch, der wahre Richter anwesend ist, dann darf der Geschichtstheologe für sich selbst

die Folgerung ziehen, daß die Schuld der Völker eine dem Blick des Glaubens nicht schlechthin verborgene und auch nicht im protestantischen Sinn verschwommen-allgegenwärtige, mit dem Erdendasein zusammenfallende sein kann.

Wie immer die Beurteilung der Geschichte Englands durch Reinhold Schneider im einzelnen gewertet werden mag, und selbst wenn man sie hier oder gar im ganzen inhaltlich verfehlt oder abwegig fände: sein Anliegen ist damit nicht abgetan und als unmöglich widerlegt. Man wird vielleicht Voraussetzungen aufdecken können, die nicht theologischer Natur sind und in die Wertung miteingeflossen sind, man kann das architektonische Gerüst des Buches selbst als eine solche Voraussetzung angreifen: die Vorstellung von dem *Inselreich* als dem sich verinselnden, vom Mittelreich immer weiter ablösenden Stück des Reiches, bis in ihm wirklich die weltliche Vernunft und die weltliche Macht über die geistlichen Grundlagen: den Glauben und die Krone, den Sieg davon tragen. Aber das geographische Gleichnis kann angesichts der Entwicklung der übrigen europäischen Völker doch eigentlich nur als ein Gleichnis gefaßt werden und nicht als die theologische Sache selbst.

Daß »Schuld das größte und eigenste Motiv englischer Dichtung blieb«, ist in seiner Geschichte begründet; die drei tragenden Momente der englischen Geschichte sind durch unauslöschliche, persönlich-soziale Schuld gekennzeichnet: die Eroberung durch den Bastard, die Losreißung von Rom durch Heinrich und deren Vollendung durch Elisabeth, der Fall der Krone unter Cromwell. Um diese drei Mittelpunkte sind die drei Teile des Buches gebaut. Dazu die abendländische und weltgeschichtliche Sendung und Kulisse: als Auftakt des ersten Teils die Beziehung zum Rom Cäsars und zu demjenigen Gregors des Großen, als Folie des mittleren das erschlossene Meer und die Lichtung der Anker, als Szenerie des letzten die äußersten Küsten: Australien, Indien, Amerika, wo »die Antwort von Saratoga« erfolgt und der Geist der Emanzipation, der eigentliche Inselgeist, der erntet, was er gesät hat: den Verrat an der Einheit.

Zuerst war Cäsar da; wenn auch der Abzug der Römer nichts Faßbares zurückließ, der Geist des Mächtigen überschwebt die Insel wie ein geheimnisvoller Schatten. Aber das heilige Rom ist es, das England

geeint und zum Reich gemacht hat, jene von Reinhold Schneider nie genug gerühmte friedliche Pflanzung des Kreuzes durch die Mönche, ausgesendet von einem heiligen, gewaltlosen Papst, die wundersame, von heiligen Mönchen beherrschte Frühzeit der Inseln, die trotz allen Stürmen der Barbarei unversehrte Hierarchie, die in der Gesetzgebung Alfreds, des »vollkommenen christlichen Königs«, Ausdruck bekommt: irdisches Recht aus der Quelle heiligen Gottesrechts, wie der gelebte Glaube es auffassen kann. Es ist eine Synthese der Frühzeit, denn die Pole drängen in ihrem Wesen tragisch auseinander, »der Glaube verbindet sich mit der Macht; es ist in seiner Tiefe etwas, das aller Macht widerstrebt, und es ist in der Macht ein Zwang, der keinen Glauben achtet, und doch vermag im Abendland keine der beiden Gewalten zu bestehen ohne die andere«. Aber schon setzt Wilhelm der Eroberer zum Sprung auf die Insel an, die List zwingt das Recht auf seine Seite, die Macht unterwirft sich das Rom der Diplomatie, den Episkopat, die Mönche, den Glauben. Anklingend an die »*Hohenzollern*«, aber deutlich weitergehend, heißt es nun: »Selbst die Notwendigkeit der Erde schafft kein Recht vor Gott.« [Und von hier aus muß der Ausspruch unterschieden werden: »Schuld kann notwendig sein, doch auch die notwendige Schuld wird gerichtet.«] Alle Begünstigung durch das »Schicksal«, den »Himmel«, die »Kirche« bei der Eroberung selbst und in ihrem Gefolge näht den im heiligen Gewebe erzeugten Riß nicht mehr zu. Die Schuld, wie ein Geschwür, zeugt fort, das lange schwelende Feuer flackert nach Jahrhunderten wieder auf. Im »*Traum des Eroberers*« hat Reinhold Schneider den entscheidenden Sprung vom Recht in die Macht noch einmal, in mythischer Größe und Gleichniskraft, festhalten wollen: das Bild des Brutalen und Listigen, der von seiner Todes- und Gerichtsstunde aus sein eigenes Leben vom Engel gezeigt erhält [»Himmel und Hölle sind hier auf eine Weise vermischt, die mir das Blut gefrieren macht«], und der in seinen Armen stirbt, ohne anderes zu sehen als die Nacht. Die Normannen bauen die Kathedralen, aber diese umschließen die alten Reliquien, das heilige Erbe [denn was kann Kunst sein als Rühmung der Heiligkeit?], doch die Bogen streben nicht so kühn wie auf dem Festland empor. In der Magna Charta beginnt sich, bei allem politischen Sinn und Recht der Entscheidung, die tiefere Wunde zu offenbaren, die einmal unter Cromwell zum Kö-

nigsmord führen wird. »Der Herrscher war nicht mehr frei.« So viel in der Charta von Recht die Rede war, »es fehlte nur eins: das Staat und Leben mitgestaltende Gefühl für die Weihe der Krone. Der König hatte sich am Geist seines Amtes vergangen; sprach das gegen das Amt? Gab das Versagen des Trägers ein Recht gegen die Idee?« Eduard I. bleibt durch Adel und Parlament gelähmt, »England war kein Boden für Könige mehr«, »die Gleichheit der Menschen vor Gott sollte zur irdischen Gleichheit werden«. Die Evokation von Langlands Piers Plowman, aus dem »die Zeit spricht und stammelt«, die um ihre Schuldigkeit weiß, gehört zum ergreifendsten in der symbolerfüllten Darstellung dieses Volkes. »Der reine Glaube wurde nicht mehr zur geschichtlichen Macht.« Das Nichtunterscheidenwollen zwischen der Idee und dem Träger drängt der zentralen Entscheidung entgegen: der Abkehr von Rom, der einzigen Quelle gnadenhafter Heiligung der irdischen Macht. Die Insel reißt sich vom Lande los, wird zum Schiff und als Bollwerk der vereinsamten Macht zum »Gegenreich«. Mit Heinrich VIII., der an sein »Gewissen« appelliert, tritt dieses erstmals als ein unkontrollierbares Innen von der äußern sichtbaren Darlebung zurück, den äußern Bereich der reinen Macht überlassend; der Riß zwischen beiden wird von Schneider als das Erz-protestantische erkannt. Katharinas Schicksal, in der Idee eng an Philipp II. angelehnt, wird in dieser Umgebung zum reinen Leidenszeugnis, wie dasjenige des Kanzlers Morus, des lebendigen Gewissens des Königs. Erschütternder noch als beider Geschick ist das der »Gnadenpilger«, das Reinhold Schneider mit dem höchsten Pathos der Tragik umgibt, jener Tausende, die, das Eine Gute erstrebend, nicht mehr handeln können ob der Untat des Einzigen. Robert Aske ist der Mann, »in dem das Gewissen Englands mit sich selber im Streite lag, schwankend, ob es zur Treue am Lande und an seinem Herrn, ob es zur Treue an Gott ermahnen sollte. Denn was nie geschieden werden soll, war geschieden worden«. »Aus dieser doppelten Treue, die *eine* Treue sein muß, war etwas Zwiespältiges geworden. Nur der Tod im Glauben konnte sie befreien.« Was noch folgt, ist Nachspiel: die unfruchtbare Jungfräulichkeit Elisabeths [«Englands Herz mußte kalt bleiben. Englands Politik war das Liebesspiel einer Frau, die entschlossen war, sich niemandem zu geben«], Shakespeare, den Kräften der alten Welt verpflichtet, aber vom Neuen zersprengt

[»auf den mächtigen Pfeilern, auf einzelnen, weitgespannten Gewölberippen ruht ein Notdach«], Marlowe, inwelchem die nackte Macht und zugleich die Hölle aufbricht, der Dichter des Tamerlan, des Faust und des Barabas, des Atheismus bezichtigt; jener schreibt den Epilog auf das alte entschwindende England, dieser den Prolog auf das werdende neue. Die »neue Form« bringt John Knox vom Genf Kalvins her, und in den beiden Konzeptionen der Macht, die in den Stuarts und in Cromwell sich messen, ist die erstere von vornherein gerichtet: wer die Macht hat, hat das Recht; das Amt und die Sendung sind untergegangen in der Person. In Cromwells Entscheidung [»wohl dem, der frei genug ist, um der Notwendigkeit zu gehorchen!«] hat Reinhold Schneider ausdrücklich verbrannt, was er an Friedrich dem Großen angebetet; wieder umbebt höchstes tragisches Pathos den sühnenden Tod Karls I., während das »Parlament der Heiligen« die unheilige Groteske einer Selbstverklärung der Macht spielt. Das Ende bilden die sich hinausverlierenden Wege der Eroberer, des blinden, bittern Milton Blick in den Abgrund [»Satan, der ewige Empörer, der das Licht bekämpft, ist ganz Gestalt. Er ist der nächste, die Wirklichkeit, die Macht«] und der Brand des alten London, auf dessen Schutt ein steinernes Herz der Macht sich erheben sollte. Der Tower bleibt, »das düsterste Symbol der Schuld und der Macht und ihrer Einheit«, die »graue ungeheuerliche Festung, die Thron und Kapelle, Gericht und Richtblock, Prunkgemach, Ratszimmer und Kerker barg«: das entscheidende Gegenbild zum Klosterpalast von Kastilien.

Nur ein abstraktes Gerüst des von dichterischer Kraft geschwellten Werkes konnte und sollte hier gezeigt werden; fragt man nach der tragenden Idee, so mag sie lauten: im Bereich der sündigen und erlösten Welt kann die letzte Richtschnur der Vernunft nur der Glaube sein, der wahre Glaube aber ist der an den menschgewordenen Gott und seine Kirche, und es liegt, außer durch sie vermittelt [ist doch Maria-Ecclesia die Mittlerin aller Gnaden], auf der weltlichen Macht nicht der Schimmer der Gnade, deren sie zu ihrem Bestande bedarf. Die mittelalterliche Form, dieses notwendige Verhältnis auszudrücken, die Belehnung des Fürsten durch den obersten geistlichen Herrn, ist nur ein zeitbedingtes Symbol für diese unverrückbare Wahrheit. Wohl ist die sichtbare Kirche nicht identisch mit dem Reich Gottes, und wir hegen

die Hoffnung, daß auch das zeitlich Abgesprengte sich durch die Gnade der Ewigkeit zur Einheit des Reiches rette. Aber irdisch und himmlisch gilt, daß außer der Kirche kein Heil ist, daß der unsichtbaren Heilsvermittlung der Kirche, da sie eine sichtbare ist, so etwas wie eine sichtbare Vermittlung entspricht, daß der Schimmer der Gnade auf der weltlichen Macht nicht bloß vorhanden sein muß, sondern auch gesehen und festgestellt werden kann.

Wie zur Erhärtung dieser Gedanken drängen sich im Umkreis des »*Inselreichs*« zahlreiche größere und kleinere Gestalten des abendländischen Geschichtsraums, scheinbar willkürlich gewählt [schmerzlich fehlen die großen deutschen Kaiser], und doch zusammen eine hinreichende Erläuterung der versuchten Methode. Für das deutsche Reich steht als einziger »*Kaiser Lothar*«, dem Reinhold Schneiders ausgeruhtestes Buch gewidmet ist, das erste auch, in dem das Tragische nicht überwiegt, vielmehr die Bewegung eines Aufgangs, ja einer irdischen Verklärung sichtbar wird. Lothar ist vor seiner Erhebung der geborene Aufrührer und Treulose [»ja, es scheint, als ob die Rolle des Empörers nicht einen Augenblick unbesetzt sein dürfe, wenn die Geschichte bleiben soll, was sie ist: Prüfung, die immer zwei Entscheidungen zuläßt, aber eine einzige fordert«]. Da er König wird, muß er erfahren, was er selber getan, herrschen unter dem vollen Aufruhr der Fürsten, Ordnung und Einheit stiften in einer auseinanderstrebenden Wirrsal, bis hart an den Abgrund der völligen Auflösung [»war dies das Schicksal des Reichs, ewig sich selbst zu bestreiten, und nicht die gesammelte Kraft, sondern nur, was ihm übrigblieb von solchem Streiten, auszustrahlen in die Welt?«], und muß das Gesetz der Krone, das ihm als Kreuz auferlegt ward, sich einwurzeln lassen im Mark seiner Existenz. Was die Person nicht war, das vollendet an ihm das Amt; er fügt sich ihm und wird, gegen sein Verdienst, aus der Gnade des Amts, zum wahren Hüter der Ordnung. Auf dem zweiten Italienzug, da er, um den Normannen zu vertreiben, mit dem Papste zusammen gen Bari zog und im Dom des heiligen Nikolaus bei der heiligen Handlung eine goldene Krone im Angesicht des Volkes sich vom Himmel herabsenkte, um die Versöhnung von Kirche und Reich zu bestätigen, mochten es wenige »mit schmerzhafter Klarheit fühlen, daß ein solches

Traumbild sich nur enthüllte über den Trümmern irdischen Strebens, um dessen verborgenen Sinn ein einziges Mal sichtbar zu machen und sein Scheitern zu verklären in dem Lichte eines unsichtbaren Zieles; denn wer konnte diese Trümmer wert halten, wenn er die Wölbung des Bogens nicht aus ihnen ablesen könnte, zu dem sie dienen sollten? Und wenige auch ahnten es vielleicht, daß diese Stunde sich nur erfüllen konnte, weil der eine unter den Statthaltern der Christenheit nur noch wie ein Gast der Erde angehörte; ein Schimmer der in den Lüften erschienenen jenseitigen Krone umspielte das weiße Haupt des Kaisers.« Lothars Besuch auf Monte Cassino erinnert an Philipp II.; Kaiser und Kaiserin »wuschen den Armen die Füße, trockneten sie mit ihren Haaren und küßten sie, dann setzten die Gastgeber selbst ihren Gästen die Speisen vor. Hier, im Haus des heiligen Benedikt, durfte der fromme Herrscher sich der Ähnlichkeit des kaiserlichen Gewandes mit dem priesterlichen Gewande freuen, er versetzte sich an die Stelle des Abtes aus jenem Bedürfnis nach Heiligung, das kein Geschäft der Welt jemals befriedigt.« Wohl stirbt der Kaiser auf der Rückreise, wohl brechen sogleich die Dämme wieder ein; doch im Gleichnisbereich der Erde ist ein Bild der ewigen Ordnung errichtet. Und wie im Mittelfeld des *Philipp* die Bilder Teresas und Ignatius' leuchten, so im Herzen des *Lothar* das Bild des heiligen Otto, Bischofs von Bamberg und Bekehrers der Pommern: gewaltlos wie Augustin die Angeln bekehrt und Columba sie gezähmt hatte, geht vom deutschen Heiligen die höchste Macht der Gnade aus, die wahre, von der die harte des Kaisers nur ein Abglanz bleibt.

Im nächsten Jahr [1938] erscheinen die »*Szenen aus der Konquistadorenzeit*«: »*Las Casas vor Karl V.*«, eine leidenschaftliche, novellistisch gestaltete Episode, in der die Wende von den »*Hohenzollern*« weg zur späteren Anschauung sich zum erstenmal in aller Klarheit als vollzogen erweist. Die Greuel der weltlichen Gewalt bei den Konquistadoren, schon im Camoes bebend und nur scheinbar sachlich erzählt, kehren gesteigert wieder, aber diesmal ist nicht der verklärende Dichter das Gegenspiel, sondern der aus den gleichen Verbrechen sich läuternde, nun in christlicher Empörung überschäumende Dominikaner, der Vater der erniedrigten Naturkinder, und seine Disputation vor dem Kaiser mit dem Rechtsanwalt Sepulveda. Aber nicht um Humanität geht es dem Dich-

ter, sondern um viel Steileres: die Unterscheidung des Christlichen. Der Streit geht darum, »ob, wie Sepulveda unter dem Beifall der Kolonisten, eines großen Teils der hohen Beamten und selbst der Geistlichen lehrte, die Unterwerfung der Indios der Bekehrung vorangehen müsse, oder ob, wie es die Überzeugung des Las Casas und seines Ordens war, das Bekehrungswerk allein mit den Mitteln des Glaubens und gewissermaßen unabhängig von der Rücksicht auf den Staat die eigentliche Aufgabe der Spanier in den Neuen Indien sei.« Wohl wird – man bedenke das Erscheinungsjahr – die Position des Advokaten chargiert, sofern er sein »Staatsrecht« mit einem Rassenrecht stützt, da »ein höher entwickeltes Volk – und das sind wir Spanier allein – zum Frommen der Welt ein Recht inne »habe« über tiefer stehende Völker, wie das schon Aristoteles und Plato gelehrt haben«. Der Casta dominante sei der Krieg als solcher gerecht und heilig. Aber dahinter steht die gemäßigte Ansicht, daß dem Glauben nicht anders geholfen werden kann als durch einen geordneten Staat, daß die »Natur« der »Gnade« vorausgeht, somit auch der unvermeidliche Krieg der Taufe. Las Casas schneidend dagegen: »Taufen wir, so haben wir kein Recht, die Abgötterei zu strafen; taufen wir nicht, so haben wir kein Recht, nach den Indien zu fahren. Darum erachte ich die Kriege gegen die Indios für unerlaubt, die Sklaverei für unchristlich.« Eines der größten Themen ist angeschlagen: die Mission Europas im Zeitalter der Weltentdeckung, der Auftrag der Ausbreitung des einen christlichen Reiches über den Erdball, und das Versagen des Abendlandes vor dieser Sendung. Davon wird noch die Rede sein. Jetzt stellt sich die Frage: war die Aufgabe lösbar? Geht die Rechnung auf in diesem Disput zwischen »Gnade vor Macht« und »Macht vor Gnade«? Zwischen Natur mit ihrem Recht als Grundlage der Übernatur, und Übernatur mit ihrem Gebot vor Natur? Ist der Stachel zwischen beiden so tief und unausweichlich, daß hier von »Widerspruch« geredet werden muß: »Widerspruch zwischen dem christlichen Auftrag und der über Nacht empogeschossenen Macht, die sich doch stets wieder auf diesen Auftrag berufen mußte«, »Widerspruch zwischen Gottes Gebot und der Menschen Leben, die beide in ihrer furchtbaren Wirklichkeit« das Ganze fordern und doch gegeneinanderstehen. Der erste Satz meint zwar nur eine festgestellte Tatsache: Spanien ist seiner Sendung untreu

gewesen. Der zweite scheint tiefer einzubohren: er deckt ein Gesetz auf, das unumstößlich ist: der Widerspruch liegt in der Verfassung der Welt selbst. Las Casas siegt in Spanien, wenigstens für den Augenblick; der Kaiser erläßt die »neuen Gesetze« [1542], die Idee triumphiert [in Philipp] über die brutale Macht, auch wenn diese ihrem Wesen nach bald wieder oben schwimmt. Sepulvedas Lösung siegt grundsätzlich in England.

So wird die Einheit dieser drei Werke klar, aber auch die abgründige Frage, die sie aufreißen. Vom »*Las Casas*« her möchte es scheinen, als gehe es in der Geschichte um eine Entscheidung des Vorrangs, des Übergewichts: Gnade [das Gesetz Christi] vor Macht [dem Gesetz der erbsündigen Natur], oder umgekehrt? Und der »Widerspruch« läge für den Christen darin, entgegen seiner wahren Sendung die Gnade zu einer Funktion der irdischen Macht zu machen, »den von Menschen geschaffenen Staat an die erste Stelle, Gottes Gebot an die zweite zu stellen«. Und vielleicht wäre es möglich, die Harmonie zwischen Gnade und Macht durch ein grundsätzliches Vorziehen der Gnade in den meisten Lagen herzustellen, und nur ausnahmsweise, in der besondern, tragischen Situation, käme es zu einem echten Widerspruch und zur Forderung einer ausschließlichen Wahl. Und auch dann wäre der einzuschlagende Weg vorgezeichnet, da man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen, und da auf der Seite der Natur nur der »*von Menschen geschaffene Staat*« steht, auf der andern Gottes Gebot. Aber sind die Dinge wirklich so zu harmonisieren? Steht nicht auch auf Seiten des irdischen Staates Gottes Gebot? Hat nicht Alfred der Große, hat nicht Lothar, von Philipp II. ganz zu schweigen, im Werk des Staates die unmittelbare Sendung Gottes erkannt? Wäre es nicht der fatale große Verzicht, der Abfall von der eigentlichen christlichen Aufgabe, den Staat als bloßes Menschenwerk zu relativieren und sich in die absolute Sphäre der »Gnade« zu flüchten? Ist aber Gottes Gebot auf beiden Seiten, und fordert das Gesetz des irdischen Staates in dieser erbsündigen Welt die Macht – und zwar die Macht, wie sie konkrete Menschen haben und anwenden können –, jene gleiche Macht, der gegenüber die Bergpredigt die linke Wange zu bieten verpflichtet: ist dann der Widerspruch nicht vollendet? Ist er nicht eingewurzelt im Herzen des christlichen Daseins? Und ist es dann nicht Gott selber, der

sich zuletzt widerspricht? Kehrt nicht das Gespenst der *notwendigen* Schuld abermals zurück, und hat nicht Wilhelm der Bastard schließlich recht, wenn er den verwegenen Sprung auf die Insel wagt und dem utopischen Reich einer »heiligen Macht«, einer Verwaltung der irdischen harten Realität aus den Gefilden jenseitiger Aszetik und Prophetie ein jähes Ende bereitet? Ist es nicht besser, anzufassen und die notwendige Schuld auf sich zu nehmen, als in weltlose Heiligkeit zu fliehen? Auch Lothar wurde schuldig, wie alle, die anfaßten; er konnte aber wenigstens einen Schimmer des Ewigen in die Bereiche der Macht spiegeln, und was anders kann das »Reich« sein als dieser Schimmer?
Wir sind im Herzen der furchtbaren Problematik, die Reinhold Schneider bewegt und jedes Versuchs einer Verharmlosung [wie im *abstrakten* Naturrechtsdenken] spottet. Das Kreuz ist aufgerichtet und legt sich schwer auf Welt und Menschheit. Es ist das Wasserzeichen der Schöpfung. Aber noch gilt es, das Kreuz in der rechten Weise zu deuten. Das Weltgerüst, das Schneider in seinen Ursprüngen zur Deutung der Tragik verwendet hatte, war ungenügend gewesen. Es geht nun darum, die Verwandlung dieses ersten Weltgerüsts in ein neues, christlicher Geschichtstheologie angemessenes zu verfolgen. Zwei Fragenkreise heben sich ab: der des Verhältnisses zwischen Natur [Macht] und Übernatur [Gnade], mit dem besonderen Problem des Rechtes und Anspruchs der Macht [davon muß noch unter dem Titel England gehandelt werden], und der des unausweichlichen Kreuzes in der Geschichte [wovon unter den folgenden Titeln zu handeln sein wird].

DIE SCHEIDE

Der Geist [oder, wie Reinhold Schneider beharrlich sagt: die Seele] *ist* selbst nicht Geschichte, aber er *hat* Geschichte; er ist mehr als sie, aber er schafft und erleidet sie. Dort, wo er ist, entsteht sie. »Auf die Seele kommt alles an«, auf ihre Darstellung, Bewährung, Erlösung; und dies ist ihre Geschichte. Der Kern des Geistes gehört dem Ewigen an: dort ist er zu Hause, dorthin will er zurück, mit dorten muß er in Fühlung sein, um die Schicksale der Welt zu bestehen. »Die Seele wohnt jenseits des Staates.« Ständig wiederkehrendes Bild ist die Höhe über dem Tatenfeld der Geschichte, Höhe der Innerlichkeit über dem Äußern, der Kontemplation über der Aktion, des Gebetes über der Tat, des

Seins im Ewigen über dem Wirken im Zeitlichen, der Distanz und der Transzendenz als Voraussetzung aller echten Nähe und Immanenz. »Jenseits der Geschichte lebt nur die gläubige Seele, und so soll das Dauernde nicht im Werke gesucht werden.« Noch stärker und fast mythisch: »Der Geist entspringt nicht in der Geschichte, sondern er ist in sie herabgesendet aus einem fremden Bezirk; er kann nicht wirken, ohne in sie einzutreten, und wird seine ursprüngliche Fremdheit doch niemals verwinden.« Der antike Mensch von Plato bis Origenes und Augustin hätte »herabgefallen« gesagt statt »herabgesendet« und damit einen undialektischen Vorrang der Kontemplation vor der Tat begründet. Reinhold Schneider empfindet die gleiche Fremde, aber als moderner Mensch: also mit dem primären Bewußtsein der Sendung. Doch so sehr die Welt den Gesendeten in Anspruch nehmen wird, er kommt von anderswoher, er kennt seinen Adel. Er bedarf, um hier unten zu atmen, der Berge. »Auf einem Berge ward einst das Gesetz gegeben; von einem Berge sprach der Herr zu den Seinen; auf einem andern ward er verklärt; auf einem Berge hat er vollendet. Hier ward und wird die Geschichte überwunden. Der Überwinder verneint nicht mehr; er überschaut und erkennt; er hat den Bereich der Mächte verlassen und sich dem Gesetz der einen lautern, unversieglichen Wahrheit unterstellt.« Die Geschichte bedarf dieser Höhen, auf denen das Licht weilt und von wannen es in die Täler herabfließt, auch wenn der, der droben wohnt, nur selten als Täter, »weit öfter als Zeuge und Träger einer unaufhaltsam gestaltenden Kraft« in ihr auftaucht. Durch diese »allein verwandelnde« Kraft, die Ewigkeitszugewandtheit der Seele, ist Geschichte zuletzt, was sie ist; vom Unsichtbaren her wird sie am tiefsten geprägt, aus den stillsten Entscheidungen vor Gott, aus der Verborgenheit von Kontemplation und Gebet; diese Kraft ist also nicht dasselbe wie Macht und Aktion. Man kann dieses Verborgenste, weil es die Geschichte am tiefsten bewegt, geschichtlich nennen, aber ebensogut übergeschichtlich, weil es der weltlichen Zone wesenhaft überlegen ist. »Jedes Leben, auch das verborgenste und höchste, ist ein geschichtliches Leben; nur ist damit sein Inhalt nicht erschöpft, da es die Seele umschließt, die in die Geschichte gesendet wurde und von ihr wieder frei wird, indem sie sich in ihr bewährt.« Die Verwiesenheit des Geistes an die Geschichte, aber auch die höchste Wirksamkeit der

Kontemplation und ihrer Früchte im Feld der Aktion unterscheidet die moderne Geistigkeit von der Antike, selbst noch von der Lehre der Scholastik. »Der Geist ist nicht unbedingt frei; er kommt von oben, aber er tritt in die Geschichte ein und wirkt in ihr, im Zusammenwirken mit dem geschichtlichen Leben, im Ringen mit der Wirklichkeit seiner Stunde vollendet er die ihm aufgetragene Gestaltung.« In diesem Sinn ist die Seele wurzelhaft geschichtlich; die Verkennung der geschichtlichen Macht aller Geburten des Geistes vom geheimsten Gedanken bis zur ausgedrückten Idee ist der tiefste Grund der Verderbnis der modernen Kultur. »Es gibt außerhalb der Geschichte keinen Dienst und kein Leben.«

Je mehr der Gedanke durchdringt, daß das Gottzugewandte jeder Seele im tiefsten geschichtsmächtig ist, desto wichtiger wird, neben dem repräsentativen Menschen: dem König und dem Heiligen, der Einzelne. Jeder prägt durch seine geheimste Entscheidung zu den vom Leben, von der äußern Situation gestellten Fragen das Antlitz seiner Zeit und seiner Nachwelt. [»*Vom täglichen Leben in der Geschichte.*«] »Tag für Tag strömt diesem äußeren Geschehen, das wir Geschichte nennen, ein inneres zu aus den Seelen, und die Gesichter der Völker verändern sich auf eine kaum erforschbare, unaufhaltsame Weise unter der Auswirkung der Entscheidungen, die ihre Einzelnen treffen.« So wird der Begriff der Repräsentation, ohne seinen qualifizierten Sinn im König und im Heiligen zu verlieren, zu einer allgemein verbindlichen Kategorie: einmal, insofern jeder Mensch »nicht von Zuständen her« leben soll, sondern von übergeschichtlichen Grundsätzen, dann noch deutlicher, insofern es in der Geschichte Menschen und Menschengruppen geben muß, die sichtbar die Transzendenz repräsentieren, die das Amt des Berges, der Höhe, des Lichtes in aller Namen verwalten. Es gibt, aus dem Geiste der Repräsentation und gegründet auf der Wirkmacht von Gebet und Gedanke, die Legitimität – auch angesichts der modernen Geschichte – einer Teilung zwischen aktivem und kontemplativem Leben.

»Oft geschieht das Größte in der Geschichte fast unmerklich, durch eine Wendung im Innern, ein Erliegen der Seele«, oder auch ein Ermannen. Unermüdlich hebt Reinhold Schneider den Schleier vom Gemach der verborgenen Beter: wie der flehende Moses, gestützt von

Aaron und Hur, den Gang der Schlacht entscheidet, wie der sterbende, betende Tilly [»der Weltlauf wendet sich manchmal in einer stillen Kammer, während auf dem Schlachtfeld die Heere miteinander ringen«], so jeder, der sein Herz vor Gott in die Schlacht wirft. »Das Wirken ist vom Gebet so wenig zu trennen wie das Werk vom Glauben.« »Und wieder machen wir die Erfahrung, daß nicht eigentlich *wir* es sind, die beten und beten sollen: die Zeit, das ganze verschuldete Leben wendet sich in uns – wie zögernd, gegen welche Widerstände des Fleisches! – zu Gott. Das Gebet ist der große Übergang des geschichtlichen Lebens in das ewige Leben. Darum ist der Beter der Vollender der Geschichte.« Und wer gedächte hier nicht zuerst der Frauen, denen in ausgezeichneter Weise das Amt des leidenden Gebetes zufällt neben den kämpfenden Männern! Dann jener Heiligen, die sich ganz der Betrachtung widmen, im Sinn der beiden Theresien für die Rettung der Welt. Schließlich auch der Dichter, Denker, Gestalter, die in Verantwortung über dem Tageslärm die Bilder schaffen. Stille ist Ursprung: »Stille von Stratford«, »Stille von Petit-Couronne«, Stille der Innenräume der Kathedralen, Stille, »wie sie vor dem Beginn und wieder am Ende der Tragödie« herrscht. Wäre Gott nicht im Säuseln, er wäre nicht wahrnehmbar im großen Sturm und Feuer der Geschichte.

Aber die Seele ist »verwiesen«, »gesendet« in den Raum der Bewährung: ihr Gebundensein an den Leib macht sie im äußern Sinn geschichtlich. »Der Leib bindet die Seele an die Geschichte; die Verbindung mit dem Leib erst gewährt der Seele die Möglichkeit der Bewährung, der unter der Gnade siegreichen Heimkehr zu Gott.« »Die leibliche Existenz ruft die Seele in den geschichtlichen Ablauf auf Erden, wo sie nicht zu Hause ist.« »Christus hat den Leib des Menschen angenommen, das heißt, er hat sich zur Geschichte entschlossen.« Und diese Gebundenheit an das hinfällige Fleisch ist ihr Genageltsein an ein Kreuz. So wendet sich *»Die Seele an den Körper«*:

»Geliebtes Kreuz, an dem ich mich bewähre,
Wir wollen uns auf immerdar umfangen
Und uns nicht fürchten vor dem dunkeln Tor!
Verkläre mich, auf daß ich dich verkläre!
Bin ich zu den Vollendeten gegangen,
Ruf ich auch dich ins ewige Licht empor.«

Durch den Leib ist die Seele den Mächten der Welt verhängt; der Leib ist ihre Geschichte, und so wird die Geschichte zu ihrem Leib. »Geschichte ist für die Seele nur das Medium der Heiligung; ihre Kämpfe und Forderungen, ihr vom Versucher überschatteter Schauplatz sind der Seele zugewiesen zur Läuterung und Vollendung, zum Opfer für alle, zum Triumph des Gottesreiches. Der letzte Ernst des Staates und des Vaterlandes ruht darauf, daß sie Forderungen an die Seele stellen, die zu ihrer Vollendung dienen und damit zum Lob des Herrn.« Die Welt, die sich hier öffnet, ist für die Seele wesentlich das, worüber sie als Verwalterin eingesetzt ist [Gen. 1. 28–29], also ein Feld und Gefäß für ihre Macht. Jede Aktion – und Aktion ist die Geschichte – ist Betätigung und Ausbreitung von Macht. Die Höhe des Seins der Seele über der Welt wird der Welt gegenüber zum »Vermögen«, zur Macht. Damit ist grundsätzlich das verhängnisvolle Schema Schelers überwunden: nicht der Geist ist Ohnmacht gegenüber der dunkeln Tiefe der mächtigen Triebwelt; die primäre Macht liegt beim Geist. Dahin strebt Schneider, wenn er »*Macht und Gnade*« [1940] mit einem Kapitel »*Die Rechtfertigung der Macht*« eröffnet; das erreicht er, wenn er »*Die Nacht des Heils*« [1947] mit den programmatischen Seiten über »*Die Macht des Bösen und die gute Macht*« beginnt. Aber beide Male wird die Wahrheit der Aussage an eine Bedingung geknüpft: daß die Macht der Seele in ihre Beziehung zum ewigen Gott gesetzt wird, in ihre Transzendenz über alles Geschaffene, ja über alles Schaffbare, in ihre Unmittelbarkeit zum Gott der ewigen Gnade, zu dessen unmittelbarer Schau drüben und Nachfolge hienieden sie berufen ist. Es ist die mit äußerster Folgerichtigkeit durchgeführte Lehre vom unicus finis supernaturalis hominis, aus dem Kirchenväter und Hochscholastik das Wesen und Antlitz des Menschen, wie er geschaffen wurde, herdeuten. Wie alles in der Schöpfung, ist auch die Seele ein Gleichnis des ewigen Geistes, und so kann auch ihre Macht nur ein Gleichnis der ewigen Macht sein: gut nur, wo sie deren gewollter und entschiedener Ausdruck ist; böse, wo sie sich von Gottes Macht abgrenzt und als selbstherrliche Macht sich ihr entgegensetzt. Sofern aber der Leib und die Geschichte als Leib unendliche Hohlräume, worin seelische Macht sich ergießen kann, anbieten, werden diese Räume zur Versuchung und, nach dem Sündenfall, zum Ort der dämonischen Gegenmacht.

Eigentliche, urbildliche Macht hat nur Gott; nicht die Seele. »Die absolute Macht ruht jenseits der Erde, der Geschichte, des Menschen; indem der Mensch sich ihr anbefiehlt, erlangt er einen Anteil an ihr, wenngleich die ihm überantwortete Macht der Geschichte unterliegt, von der sie ermöglicht worden ist.« Von der Welt und Geschichte her ist die Macht des Menschen an sich *neutral*, sie erhält ihr Vorzeichen, positiv oder negativ, gut oder böse, gnadenhaft oder dämonisch, erst aus der Entscheidung des Menschen, ob er sich Gott in Glaube und Liebe unterwerfen oder Selbstherrscher sein will; ob er der höchsten Kraft des Glaubens sich bedient, um der wahren Macht innezuwerden [der Macht, Kinder Gottes zu werden, die Gott denen gibt, die ihn aufnehmen: Joh. 1, 12, und »die Aufhebung des Selbst verlangt eine weit größere Kraft als die Ansammlung irgendwelchen Eigentums im Dienste dieses Selbst«], oder ob er für sich selber mächtig sein will. Es ist keine Rede davon, »daß die Macht böse sei«. Wohl aber hat »Gott einen Teil seiner Macht Satan gegeben«, sofern der Mensch nicht ohne den Willen Gottes versucht wird. Unter der übergeordneten Macht Gottes wirkt in der Welt die böse Macht. Und »der Mensch kann mächtig werden zwischen den beiden so ungleichen Mächten. Mächtig werden, das heißt, einen Anteil an der einen oder der andern gewinnen. Der Mensch ist ja nicht mächtig von sich aus; er muß sich gleichsam an die eine oder andere Strömung anschließen und von ihr durchmächtigen lassen. Wohin er seinen Sinn wendet, dorther wird ihm Hilfe kommen; welche Macht er anspricht, die wird ihn tragen. Mächtig werden heißt für den Menschen: auf Seinesgleichen wirken im Kraftfelde der gewählten Macht.« Für beide gilt »das Geheimnis: Macht kann nicht besessen, nur verwaltet werden«. Wer sie besitzen will, ist schon böse, denn »Gottes Macht ist die Liebe selbst«, deren man sich nicht bemächtigen kann. Wer aber Gott gehorcht, in dem stellt Gottes Macht sich dar und gibt ihm teil an der Verwaltung. Das Gottesreich in der Welt und mitten in der Weltgeschichte ist nichts anderes als diese in den Gehorsamen sich darstellende, ausbreitende Macht Gottes. »Was ist die Macht? Gottes Auftrag, teilzunehmen an der Regierung der Erde; sie kann nicht Eigentum sein, sie ist vielmehr ein Lehen und zugleich ein furchtbarer Prüfstein. Gott fordert den gerechten Verwalter.« Jene, »die Macht verwalten wollen, müssen in gewissem

Sinn gestorben sein, ihr „voriges Selbst weggetan" haben. Sie müssen geboren sein für ihr Amt und wiedergeboren, berufen und auserwählt. Sie müssen in der läuternden, das Persönliche überwindenden Kraft des von oben gekommenen, nach oben drängenden Amtes stehen«. Denn nun erst wird der Begriff des Amtes oder der Repräsentation völlig begründet: der Mächtige ist auf Erden wesentlich Vertreter und Darsteller eines andern, sein Persönlichstes liegt darin, daß er sich auswischt, um den Umriß des andern erscheinen zu lassen. Die Beziehung zu Gott [in Glaube und Liebe] ist immer beides: Selbstentmachtung, damit Gottes Macht erscheine, Sendung, worin das Selbst zu einem Träger und Transparent der göttlichen Macht wird. Der Glaube selbst, als Hingabe an Gottes alleinige Macht, ist die Urmacht in der Welt. Es gibt diese Möglichkeit; Philipp hat es gezeigt und auch das alte England: »Die Ehrfurcht kleidete sich in das Gewand der Macht und blieb doch, was sie sein sollte.« »Die große Leistung des Lebens in der Geschichte ist das Vertrauen auf die Wirklichkeit des Geglaubten und das Handeln aus diesem Vertrauen.« Auch von ihr muß gelten, was vom Urbild gilt, das sie abbildet: es ist »eine Macht, deren innerstes Wesen die Liebe ist«.

Wahre Macht des Menschen, wie Gott sie will, ist Macht aus der Beziehung zum letzten, zum Gnadenziel, Macht in Unterordnung also unter den Offenbarer der ewigen Macht Gottes in der Welt, Jesus Christus [»echte Macht war fortan ein Lehen Christi«], und in einer Verbindung mit seiner Statthalterin, der Kirche; Macht aber, die sich, wie Christus, hineinbegibt in den Raum der Finsternis, der dämonischen Mächte, um den Kampf mit ihnen aufzunehmen und die Macht Gottes auf Erden zu verbreiten. Alles hängt somit daran, *die Geister zu unterscheiden:* welche Macht aus ihnen spricht, die obere oder die untere, welcher Schimmer auf ihnen liegt: der himmlische oder der des Abgrunds. Wir können dieses Weltbild ein augustinisches nennen, denn augustinisch ist erstens die resolute Transzendenz seiner Ethik, die unter Überspringung aller innerweltlichen Maßstäbe [»die Tugenden der Römer als glänzende Laster«] alle Wertung nach den letzten beiden Maßstäben vornimmt: Zuwendung oder Abwendung vom übernatürlichen Ziel: caritas oder cupiditas: Macht des Schenkens oder Macht des Raffens. Zweitens die agonisch-dynamische Auffassung des Rei-

ches Gottes als der nie endenden Auseinandersetzung zwischen Civitas Dei und Civitas terrena sive diaboli, beide unentwirrbar vermischt bis ans Ende der Zeiten. Drittens die vielleicht noch mehr ignatianische als augustinische Kunst der Unterscheidung der Geister im Konkreten [»Von zwei Bannern«], immer neu in der Situation und nur durch Wachsein und Gebet lebendig.

In den Vorträgen »*Weltreich und Gottesreich*« tritt der augustinische Grundton klar hervor, ja der Kirchenvater wird selbst an die Spitze gestellt, auch mit seiner Mahnung, an den Bürgern des Himmelreiches nicht zu verzweifeln, »wenn wir sie Geschäfte nach Art Babylons treiben sehen, etwas Irdisches im irdischen Staatswesen: sie können sich aus dem Weltreich nicht lösen und sollen es auch nicht.« Auf die Richtung kommt alles an; »alles Geschehende drängt hinüber«. »„Geheiligt werde dein Name". Über aller Liebe stehen diese Worte, sie einzufordern und zu verwandeln. Es ist keine Barmherzigkeit, keine Gerechtigkeit, die nicht ergriffen ist von diesem Gebot; es gibt keine wahre Macht auf Erden, die nicht von ihm durchschauert wird. Die einander vertrauen sollen, müssen sich finden in diesem Wort; die ein Bündnis schließen, sollen es sprechen, sonst wird ihr Bund zerfallen. Denn sie bedürfen des Schutzherrn, und der Schutz ihres Bundes kann nur der Dritte sein, dessen Namen geheiligt werden soll. Das Schwert ruht in der Fessel dieses furchtbar ernsten Wortes. Dieses Wort steht am Anfang der Kunst; ein jedes Gedicht, ein jedes Bauwerk, ein jedes Bild soll sein Widerklang sein. Es entscheidet über ein jedes Werk von Menschenhand, ob es der Heiligung dient oder nicht. Aber auch die Völker leben um der Heiligen willen. Dein Sohn aber hat das große Werk begonnen.« Was nicht der Absicht der Seele nach [und nicht bloß nach einem objektiv untadeligen Gehalt] wenigstens interpretativ auf dieses Ziel hin gedeutet werden kann, gehört dem Gegenreich an.

Ständig ist von den zwei Reichen die Rede, vom »Kampf zwischen der guten und der bösen Saat«, »zwischen dem Gottesstaat und dem Erdenstaat«, im formalsten zwischen dem alten und dem neuen Aeon, der vergehenden Zeit der Sünder und der ankommenden Zeit der Erlösung, in einem Nu der Begegnung, das je unberechenbar hereinstürzt und eben deshalb immer währt, alles fordert, jede Wachsamkeit und Entscheidungskraft. Doch das Harren auf Gottes Nu ist nicht in dem

Sinne eschatologische Existenz, daß sie dem Nu und Auftrag der Geschichte entheben würde: »So haben die Heiligen alle aufgeblickt zu den Zeichen, die Gott am Himmel erscheinen ließ; in diesen Zeichen erkannten sie ihren Auftrag, der auf das genaueste bestimmt war in der ihnen zugemessenen Stunde. Als Streiter des Gottesreiches waren sie geschichtliche Erscheinungen im eigentlichen Sinn. Eine jede Zeit gewährt zunächst nur Bilder, und oftmals der furchtbarsten Art; diese Bilder verlangen unabweislich die Deutung; die Deutung kann nur gelingen, sofern die Bilder in Beziehung gesetzt werden zum Lichte der Welt,« »von der Offenbarung her, die uns als Geschichte zuteil geworden ist, können wir allein Geschichte verstehen.«

Dieser Maßstab wird an die Geschichte der Völker angelegt: Das eben war Spaniens Größe, so schwer sonst auf ihm, wie auf allen Völkern, Schuld und Unzulänglichkeit lasten mag: »der Frage gegenüber, ob die irdische Macht erkauft werden dürfe mit dem Heil der Seele, faßten sich Herrscher und Dichter, die Heiligen und der mit Schuld beladene Konquistador in der Antwort zusammen: mehr als alle irdischen Reiche gelte die Ewigkeit; es sei das höchste Los, Reiche hinzugeben, um das Licht der Wahrheit zu verbreiten und Gottes Reich in den Seelen mitzubegründen.« Dieser Maßstab gilt aber ebenso im Bereich des Geisteslebens, vor allem der Kunst; Reinhold Schneider entwickelt oft und ausführlich eine Theorie vom »*Licht*« als dem Maßstab echter oder falscher Kunst: dieses Licht ist der Schimmer der Beziehung nach oben oder nach unten, die Bestätigung auf dem Werke der Gnade oder des Dämons, jenes Unsagbare, das die letzte Art der Schönheit offenbart und den letzten Adel über das Werk gießt. Dieser Maßstab verbietet darum jede Trennung von Ästhetik und Ethik, »da die Form nur gelingt, wo die Gnadengabe der Gestaltung sich mit dem ebenbürtigen Ethos vereint. Ohne das Ethos würde die Trägödie in Bilderfolgen zerfließen, würde der Roman zum uferlosen Strom, bliebe der Kreis der Novelle offen, verwehte noch das Lied«. In den Künstlernovellen [wie »*Das getilgte Antlitz*«] wird das Werk jeweils zum Richter über den Künstler. Am Licht, das das Werk strahlt, weist sich, wes Geistes der Meister war; später wird Reinhold Schneider beinahe eine Literaturgeschichte auf dem unzertrennlich ethisch-ästhetischen Unterscheidungsprinzip aufbauen.

Durch die Mündung des früheren Tragizismus in eine augustinische Agonik, in ein gesamtgeschichtliches Ringen dem Heil entgegen hat der Begriff der tragischen Existenz von seiner Schwermut verloren. Wo das Maß so sehr am Übernatürlichen genommen wird, da kann auch die Auseinandersetzung der »Seele« mit den Mächten der Geschichte zuletzt nur gemessen werden am Abstieg Christi in die Welt, seinem Kampf und Untergang, seinem geheimnisvollen Sieg am Kreuz. Wenn das Licht Christi als die »Gnade«, die ihn nicht empfangende, vielmehr abweisende und tötende Welt hingegen als die »Natur« bezeichnet wird, wie sie in Wahrheit bei seiner Ankunft aussieht, dann muß freilich von einem »Widerspruch« geredet werden, welches »wider« aber im Kreuzeskampf sich auflöst zu einer echten Erhebung und Begnadung der Natur. Die christliche Seele, die in der Civitas terrena zu leben und zu wirken sich anschickt, muß sich gefaßt machen auf den gleichen »Gegensatz zweier Gesetze«, deren eines ein Reich der Schuld und der Gottabgekehrtheit beherrscht. Reinhold Schneider ist oft nah daran, im Sinne der früheren Dialektik zu behaupten, ein Mitwirken im irdischen Reich komme einem notwendigen Schuldigwerden gleich; Schuldigsein scheint eine Eigenschaft geschichtlichen Handelns zu sein. Aber Christus wurde handelnd nicht schuldig, und auch seine Mutter nicht. Tragisch kann das Kreuz genannt werden, weil im Leiden der letzte Widerspruch ausgefochten wird, tragisch aber nicht die Menschwerdung selbst, denn die Menschennatur des Sohnes steht nicht im Widerspruch zu seiner göttlichen Natur. Hier entscheidet sich alles. Nicht das Sein ist tragisch; es gibt eine Grenze des Tragischen. Schneider weiß es: »Die Tragödie endet vor der Demut, wie sie vor der vollkommenen Liebe endet«, »die Fülle des Menschen und seiner Möglichkeiten reicht weit über das Tragische hinaus.« »So haben auch wenige Tragiker als Tragiker gelebt: nachdem sie wieder und wieder den Tod erlitten hatten mit ihren Helden, sänftigte sich ihr Herz, und eine Ahnung des Friedens überkam sie, der jenseits der Schuld sich ausbreitet.« Man kann zwar im christlichen Sinn von einer Tragik des Daseins reden, denn »das geschichtliche Leben ist nicht heilbar, aber es treibt unablässig dem Heil entgegen; so wesenhaft gefährlich ist seine Größe, so tief sein Leid, so entsetzlich sein Zwiespalt mit sich selbst, daß es mit seiner ganzen Gewalt dem Ufer entgegendrängt, wo Friede

ist. Die Tragödie ist kein Zirkel, sie ist der tödliche Durchbruch in die ewige Ordnung.« »Das Tragische unter der Gnade: das ist die Erfahrung des Abendlandes.« Denn »Geschichte ist die Geschichte unseres Heils: die gnadenvoll tragische Geschichte unserer Heimkehr«. Nur im »strengsten christlichen Sinn« darf die christliche Existenz, auch die der Heiligen, noch tragisch genannt werden, nicht mehr als Einzelfall einer allgemeinen tragischen Weltverfassung. »Der Christ steht zur Welt in einer durchaus dramatischen, ja tragischen Beziehung: er muß das in der Welt vertreten, was nicht von ihr ist. Die Wahrheit, in die das Leben des Christen eingehen soll, ist gekreuzigt worden: sie kreuzt den Weltlauf, den Menschen, und doch ist sie auf Weltlauf und Mensch gewendet, sind diese auf sie hin bezogen; der Christ hat die Erfahrung gemacht und wird sie immer wieder machen, daß er in dem Maße, in dem er die Wahrheit wirklich zu tun versucht, die Wahrheit also durch ihn handelt, zur tragischen Person wird; die Wahrheit, die das Leben ist in der Ewigkeit, kann die Gestalt des Todes annehmen in der Zeit. Nicht anders steht es mit dem Geschichtsbild des Christen, in dem *die* Werte die höchsten sind, die in der Welt am wenigsten gelten oder von ihr gehaßt werden. Es ist also nicht richtig, daß das Christentum durch die Verkündigung der Gnade die Tragik aufgehoben habe.« Dennoch ist diese christliche, vielleicht gesteigerte Tragik nicht der ausweglose Widerspruch. Im Untergang am Kreuz liegt der Sieg, die Sprengung des Widerspruchs. Sie ist kein Naturgesetz, sondern das Wunder der Gnade. Und auf dem Wunder des Kreuzes und der Auferstehung steht die Welt. Das tragische Netz ist geöffnet. »Das Drama, das um das Seelenheil des Menschen geht, ist keine Tragödie, vielmehr ein Mysterienspiel von der Gnade.«

DAS RECHT

Der Mensch hat Macht, er übt sie aus in der Geschichte. Hat er ein Recht dazu, und wenn ja, woher stammt dieses Recht? Die konsequent augustinische Sicht wird »*die Rechtfertigung der Macht*« [so lautet das alles tragende Eingangskapitel von »*Macht und Gnade*«], sie wird das Recht auf Macht aus der Transzendenz des Menschen ins Ewige begründen. Schon die Fragestellung hängt an dieser Transzendenz: »Die Behauptung, daß die Macht einer Rechtfertigung bedürfe, kann zunächst nicht bewiesen werden. Denn sie gilt nur dann, wenn für den

Menschen jenseits des Irdischen Maßstäbe bestehen, und fällt, wenn ihm das Irdische und seine Erfüllung als höchstes Ziel erscheinen.« Nun wird unterschieden: äußere expansive Macht und Gewalt, innere Macht des Geistes und Gedankens. Die äußere Macht, deren unheimliche Dynamik alle Geschichte lehrt, wurde von drei Werten her zu rechtfertigen versucht: religiös: im Namen des Christentums haben Portugal und Spanien ihre Kolonien erobert und dabei die fast unvermeidlichen Greuel begangen, die die Machtanwendung in die schwerste Krisis, in den »Schatten eines unlöslichen Widerspruchs« stellten; sittlich: im Namen der Pflicht, wie Kant und Fichte sie formulierten, haben die Könige Preußens Macht geübt und verwaltet, aber die »letzte sittliche Forderung war im Grund unerfüllbar«; kulturell: der einzige »heute noch ernstgenommene Rechtfertigungsversuch, obwohl er doch der problematischste ist«, »auch der einzige, der keine Märtyrer aufweist«. Mit andern Worten: die bloße Anrufung höherer Werte zur Ausübung von Gewalt genügt in keinem der Fälle. Daneben gibt es die innere Macht des Geistes, seine Beziehung zum Ewigen; und auch sein Ringen um die höhere Rechtfertigung der äußern Macht gehört zu dieser innern Macht und hat sich geschichtlich als solche erwiesen. Immer wieder wurde der Versuch gemacht, aus der Kraft des höchsten Innern, des Ideals, die äußere Wirklichkeit zu gestalten. Und doch: je höher das Ideal des Rechtfertigers stand, desto weniger war es fähig, geschichtliche Realität zu werden, und das höchste Bild bleibt der um des Ideals willen Unterliegende, der durch seinen Tod die Kraft des Geistes beweist und so – pradox genug – die im Namen des Geistes verwendete Macht rechtfertigt. »Und so ist endlich die Macht gerechtfertigt; nicht weil die Rechtfertigung tatsächlich gelang, sondern weil unter dem Bann der Macht allein der schwerste Kampf notwendig werden konnte, in dem Menschen, sich opfernd und scheiternd, für das Endgültige zeugten.«

Diese pessimistische Lösung mag durch die damalige deutsche Gegenwart eingegeben worden sein. Sie sieht nur den Riß zwischen brutaler Zwangs- und Expansions-Macht und innerer Geistesmacht; sie enthält nicht Reinhold Schneiders ganzen Gedanken. Denn es gibt auch, wenigstens in gewissen geschichtlichen Stunden, eine echte Darstellung der wahren geistigen Macht in der äußern. Freilich auch hier nicht

ohne das Paradox, daß nur aus der Echtheit der Beziehung zu Gott die Befugnis zur Verwaltung äußerer Macht erwächst. Nennt man das Organ der Ewigkeitsbeziehung des Menschen sein Gewissen, dann hängt alles ab vom »Umfang des Verantwortungsbewußtseins« dieses Gewissens: »Es wird anders entscheiden, wenn der Mensch sich allein für seine Seele, allein für sein Volk verantwortlich fühlt, oder für die Menschheit; wenn er die Verantwortung auf die Zeitlichkeit begrenzt oder auf die Ewigkeit auszudehnen wagt.« Er müßte handelnd je die letzte Weite anstreben, den Gemeinnutz der Menschheit im ganzen, und gleichzeitig ihr ewiges Heil mit im Blickfeld behalten. Dann kann sich das Gewissen zu einer echten Form entwickeln, die den Stoff der Macht durchprägt. Dies wird umso richtiger gelingen, je mehr der Mächtige sich bewußt bleibt, daß die eigentliche Macht transzendent bleibt und daß er sich handelnd nur auf sie beziehen kann. Das Recht liegt in der Beziehung des Menschen auf den, der ewig Recht hat. »Das Recht war ja sichtbar zu einer jeden Stunde – nicht in den Menschen, sondern über ihnen.« Und im »*Lothar*«: »Es blieb nur der Verzicht: das Streben nach dem unerreichbaren Recht, nicht dieses selbst.« »So war am Krönungstage im Lateran nur ein flüchtiges Bild der erstrebten Ordnung gegeben worden, ein Bild gleichsam, das den Menschen das Recht wieder vergegenwärtigte, aber nicht schenkte.« In der »*Verwaltung der Macht*«: »Die Krone des Erdenkönigs ist nur ein Widerschein, ein winziger Splitter unermeßlicher, über die Schöpfung ausstrahlender Macht.« »Das Recht, von dem alle Rechte ausgehen, ruht über den Menschen, ist nicht in ihnen begründet. Der Mensch lebt vom Rechten, aber das Recht lebt nicht in ihm. Und besteht und hängt nicht von uns ab.« Es gibt nur Annäherungen: »Der Streit der Kräfte soll sich nie versöhnen, weil das Recht nicht im Menschen, sondern über ihm ruht, und der Höchste dem Recht wohl am nächsten, aber nicht dieses selbst ist.« Dann ist aber ein Tropfen Unrecht allem irdischen Recht beigemischt, um so mehr, je mehr es unabhängiges, absolutes Recht zu sein trachtet. Auf der sechsten Station des Kreuzwegs wird gebetet: »Da das Unrecht unter dem Schutze der Gewalt über das Göttliche herrscht und deine erhabene Schuldlosigkeit gerichtet wird von irdischen Richtern, so wird auch das vollkommene Recht nicht mehr hergestellt werden, ehe du den Richterthron besteigst: – alle Gerechten der Erde ha-

ben teil an dem Urteil, das über dich ergangen ist, und werden es verantworten müssen. Das reine Recht wird nicht mehr erscheinen, aber die Liebe kann das Unrecht hindern.« Und damit sind wir zurückverwiesen auf das Kreuz als die letzte Gestalt des Rechtes: Gott schafft sein Recht in der Welt, da alle ihm gegenüber ins Unrecht gesetzt, da ihr Recht als Schuld an ihm aufgedeckt wird und er sühnend, sterbend das ganze Unrecht auf sich nimmt.

Wir halten ein und fragen nach dem theologischen Sinn dieser Gedanken. Sie bilden in ihrem extremen Augustinismus etwas wie den Gegenpol zum thomistisch-aristotelischen Naturrechtsdenken; dessen Stärke ist ihre Schwäche und umgekehrt. Um das Wesentliche vorwegzunehmen: dem dualistischen System Reinhold Schneiders [schon die Titel verraten es: »*Macht und Gnade*«, »*Dämonie und Verklärung*«] eignet wohl stärkste dramatische Bewegtheit, aber es fehlt ihm die Kennzeichnung der Mitte: des Menschen nämlich und seiner Wesensverhältnisse, die als solche das Kampfobjekt zwischen Himmel und Hölle bilden. Die abschließende theologische Beschreibung der Stellung des Menschen setzt immerfort die philosophische Beschreibung des Menschenwesens voraus – wie sehr es anderseits wahr sein mag, daß die letztere in sich selbst unvollendbar bleibt und sich zur theologischen übersteigt. Ist es also richtig, daß die von der Gnade und vom Abgrund umstrittene Zone den Menschen einstweilen beiden gegenüber »neutral« ist, daß also die »Macht« des Menschen noch beide Vorzeichen, das der Gnade und das des Aufruhrs erhalten kann, so ist damit nicht gesagt, daß es nicht zur »Natur« des Menschen gehört, eine *eigene* immanente und nicht »entliehene« Macht zu haben, daß dieser Begriff [der potentia, dynamis] nicht geradezu unentbehrlich sei, um das Geistwesen innerlich zu kennzeichnen, und daß diese Potenz nicht, von der Schöpfung her betrachtet, »sehr gut« sei. So wird der Satz: »Der Mensch ist nicht mächtig von sich aus«, einer näheren Auslegung bedürfen. Wie der Mensch nicht nur eine Beziehung zu Gott ist, sondern eine *Substanz* [die als solche freilich nur durch ihre Beziehung zu Gott verständlich ist], so ist auch seine Macht nicht nur eine Beziehung zu Gottes Macht, sondern zunächst eine Wesenseigenschaft seiner Substanz. Desgleichen folgt unmittelbar aus der sozialen Natur des Menschen eine naturhafte Richtigkeit und Legitimität staatlicher Macht, oder

besser: staatlicher Autorität, die zur Wesenswürde des Menschen gehört, und wohl mißbraucht, aber nicht einfachhin aufgehoben werden kann. Im Wesen der Autorität liegt ein »Seinsverhalt«, eine »wesenhafte Vorrangstellung«, die weder von der Würdigkeit des Trägers und von der sittlichen Beschaffenheit seines Gewissens abhängt, noch von bloßer Macht, die ihm eignet [diese erfließt erst sekundär aus jenem Seinsverhalt], sondern aus einer der sozialen Menschennatur selbst entströmenden Fülle. Die Vorgesetztheit [praelatio] ist ein Begriff der Schöpfungsordnung, die ihre tiefste Begründung im Seinsverhalt findet, daß lebendige und geistige Wesen füreinander Ursprung sein und damit Erziehung und Führung geben sollen: »an der leiblichen Vaterschaft kann man jeden andern Ursprungsträger messen; irgendwie hat jede Autorität teil am väterlichen Amt«. Entsprechend sind »die Gesetze nicht einfach machtmäßiger Ausdruck eines Gewaltinhabers, sondern Formen und Kanäle, in denen sich die Lebensmitteilung der ursprungshaften Autorität auf ihre Glieder vollzieht«. Nun ist freilich durch die Sünde das »Naturrecht« ebenso tiefgreifend abgeschattet wie die Natur des Menschen selbst, die in Schuld, Not und Tod fällt. Aber so tief die Abschattungen vom »primären« [paradiesischen] zum »sekundären« [dem gefallenen Zustand entsprechenden] Naturrecht auch angesetzt werden mögen, sie rechtfertigen nicht eine Übergehung der Wesensstruktur des Menschen selbst, sowohl nach seiner individuellen wie nach seiner sozialen und politischen Seite: auch der Staat, dessen Zwangscharakter durch den gefallenen Zustand der Menschen notwendig geworden ist, ist als solcher nicht böse, vielmehr gut. Er ist von der Schuld mitbedingt und insofern ihr sprechender Ausdruck, er wird von Schuldigen verwaltet, und sein Machtapparat reizt den Sünder zu stetem dämonischen Mißbrauch. Die Strafgewalt selbst ist, wenn auch nicht primärer so doch gewiß sekundärer Schöpferwille, wie Paulus im Römerbrief [13, 1–7] und Petrus in seinem ersten Schreiben [1 Petr. 2, 13–17] es mit jeder wünschbaren Klarheit ausdrücken.

Reinhold Schneider sieht immer und überall den einzelnen Menschen, der mit der Macht ausgestattet ist: die Person des Königs; er sieht ihn als den Vertreter der unendlichen Person Gottes in der Welt. Doch zunächst ist der König bekleidet mit einer weltlichen, durch die soziale Natur des Menschen mitgegebenen Autorität, die *als solche*, nämlich

als naturhafte, Widerspiegelung des Willens des Schöpfers ist, auch noch in der gefallenen Welt. Weil Schneider als Historiker immer vom Menschen ausgehend, den Machthaber sieht – und nicht, wie der Philosoph und der Politiker, der vom Gemeinwohl her denkt, den Staat –, darum läßt er, wenn die Frage nach der Rechtfertigung der Macht sich erhebt [und es *ist* die zentrale Frage der konkreten Geschichte], die innerstaatliche Anwendung des Machtapparates unerörtert, um sogleich bei der zweifelhaften und gefährlichen Ausdehnungstendenz dieser Macht, beim Eroberungskrieg, einzusetzen. Bevor aber von diesem, ja bevor vom Verteidigungskrieg gesprochen wird, müßte man allen Ernstes von der Polizei reden, und schon die Etymologie dieses Wortes wäre beredt. Von der väterlichen und häuslichen Strafgewalt ausgehend wäre die staatliche zu legitimieren und von diesem gottgewollten Schwert jener Schutz der Ordnung nach außen, die zum Mindestmaß die bewaffnete Abwehr hat. Die Schwierigkeit der Grenzziehung legitimer Macht ist kein Einwand gegen ihre Notwendigkeit. Und das Schmerzliche des Aufeinanderpralls der Gesetzlichkeiten erlaubt keine gedankliche Vereinfachung, keine Unterschlagung wesentlicher Faktoren.

Katholisches geschichtsdeutendes Denken, in einer ausgleichenden Mitte zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Thomas von Aquin und Augustin, ist wohl noch so unentwickelt, daß Reinhold Schneiders theologischer Radikalismus dafür einen heilsamen Anstoß bedeuten kann. Er hat das Gegengewicht gegen ein abstraktes, naives, an den meisten realen Fragen der Geschichte vorbeisehendes Naturrechtsdenken gesetzt. Ihm gehört sogar, als Vertreter der konkret-theologischen Schau, im Disput das gewichtigere, das spätere Wort: gratia [concreta: Christi et crucis ejus] perficit naturam [concretam: lapsam]. Seine Betrachtung setzt dort ein, wo der Naturrechtler seine Sache gesagt hat. Und das Wort muß hart auf dieses erste Wort fallen, so hart wie das Wort des Evangeliums. Aber es darf nicht kommen, um aufzulösen, sondern nur um zu erfüllen: in Kreuz und [jenseitiger] Auferstehung den letzten Sinn dessen zu enthüllen, was von Anfang an die letzte Absicht des Schöpfers war. Wir müssen noch weitergehen und das Zugeständnis machen, daß von einer »Harmonie« zwischen Natur und Übernatur wohl abstrakt die Rede sein kann, daß aber die Übernatur des

Kreuzes sich nie als ein »harmonisches« Moment in eine Synthese einbauen läßt, und daß dort, wo Forderungen der erbsündigen Sozialordnung und des Gebotes des Evangeliums zusammenstoßen, ein Verhältnis von Spruch und Widerspruch sich unbedingt ergeben *kann*. Nicht wird dieser Widerspruch in jeder Einzelsituation unvermeidlich sein. Notwendig aber wird er sich dort erheben, wo eine sogenannte »Naturrechtsordnung« in der konkreten Welt ohne Rücksicht auf das Wort des Evangeliums zu Ende gedacht oder gelebt werden soll. Der Grund dafür wird der Absicht Reinhold Schneiders am tiefsten entgegenkommen: wenn es wahr ist, daß die Naturordnung nicht einzig ein positiver Wille Gottes als Gesetzgeber ist, sondern ein in das Wesen der geschaffenen Natur selbst eingeprägtes Gesetz [das als solches Gottes Absicht wiedergibt], dann ist auch das postlapsarische Naturgesetz nicht auf ein neues, dem Sündenfall nachfolgendes göttliches »Dekret« zurückzuführen, sondern auf den veränderten Zustand [modus] der Natur selbst: dann aber schwebt dieses veränderte Gesetz nicht als ein unschuldiges über den schuldig gewordenen Individuen, deren Leben es fortan regelt, sondern das Naturgesetz ist nichts als die Gesetzhaftigkeit, nach der sozialen Seite hin, der konkreten gefallenen Menschennatur. Und wenn diese [vor der Erlösung und auf sie hin] dem Zugriff und der Herrschaft des Dämons ausgeliefert ist, dann sind es gleicherweise auch die Strukturen, die nichts anderes sind als der konkrete, dargelebte Vollzug der menschlichen Gesellschaft – was nicht hindert, daß die Sache, die hier in einem dämonisierten Modus erscheint, an sich gut ist, ebenso gut wie die Menschennatur. Ja, man kann sich fragen, ob die »Mächte und Gewalten« [Exousiai] der Schrift, wenigstens in gewissen Aspekten, etwas anderes sind als diese dämonisierten Sozialstrukturen, die konkrete gefallene Universalität der gefallenen Menschennatur in sich und in ihrem geschichtlichen Vollzug. Und da der Mensch nur ein einziges, übernatürliches Endziel hat, zu dem hin ausgerichtet er vom übernatürlichen Gott der Gnade und Erlösung die letzte weisende Sinngebung seines Daseins erhält, so können die diesseitigen Sozialstrukturen dem menschlichen Dasein nie und nimmer einen abgeschlossenen Sinn und Wert verleihen, und ihre Diesseitigkeit und Naturhaftigkeit muß notwendig offen bleiben zu einer Jenseitigkeit und Übernatürlichkeit, das heißt zu einem Ange-

wiesensein auf positive Offenbarung des Willens des gnädigen und richtenden Gottes. Hier liegt die [auch von Richard Hauser dringend geforderte] Ergänzung der Naturrechtslehre in Richtung auf die Geschichtlichkeit des Staates, das echte Anliegen einer sozialen und politischen Situationsethik, die bisher nur zögernd und vom Rand her aufgegriffen worden ist; nach Hausers Meinung wäre auch Leo XIII. hier an der Kernfrage vorbeigegangen, und die Wirkung dieser Versäumnis wäre eine von der Doktrin nahegelegte Passivität der Katholiken den sich unaufhörlich wandelnden Situationen der Geschichte gegenüber, höchstens ein Feststellen der nach einiger Zeit eindeutig »veränderten Lage«, die *zuletzt* und nachträglich auch ein verändertes Verhalten erfordert, nicht aber ein stetes aktives Mitgestalten der sich wandelnden Lage aus einer echten ethischen und religiösen Verantwortung. Auf die Bildung einer solchen aber zielt Reinhold Schneiders ganzes Geschichtswerk. Er schildert nichts als den in der konkreten Situation verantwortlichen Leiter des Geschicks, der aus der weltlichen, zumeist höchst verworrenen, vieldeutigen, tragischen Situation mit der Hilfe seines Gewissens, das heißt lauschend auf die Stimme Gottes, den Hort alles Rechts, seinen Weg sucht. In solchen Lagen bieten die Grundsätze des Naturrechts wohl allgemeine und richtige Rahmenbestimmungen, nicht aber inhaltlich gefüllte, konkrete, fertige Lösungen. Und die Meinung Schneiders geht dahin, daß die unmittelbaren Entscheidungen, von denen Wohl und Weh der Völker abhängt, nicht ohne den Blick auf eine jenseitige Perspektive erfolgen können: als Entschlüsse der Demut oder des Stolzes, der Pietät oder der Gottlosigkeit.

Für Schneider ist die Macht nicht an sich böse. Wäre sie an sich dämonisch, wie er es in seiner Jugend gemeint und wie er es ausdrücklich widerrufen hat, dann wäre sie für das christliche Gewissen und Handeln nicht durchdringbar. Aber es gibt das Beispiel christlicher Herrscher, die Heilige sind: es gibt die Macht als Ausdruck der Milde und Gnade, es gibt Ludwig von Frankreich, Philipp II., Maria Theresia. Es gibt Macht als Teilnahme an Gottes Regierung auf Erden. Es gibt eine wünschbare Übertragung von Macht an den Staatsmann. Dessen Amt ist sosehr von Gott, daß der »große Verzicht« auf die Macht unter dem Vorwand der Reinheit Fahnenflucht ist. »Die Empörung über die sich ausbreitende Zerstörung hat keinen Sinn, keine Berechtigung im Mun-

de der Verzichter. Sie wollen den Preis ja nicht bezahlen, der von den andern entrichtet wird. Darum müssen sie es hinnehmen, daß ihr Lebensraum immer enger wird, das Weltregiment muß Sache des Verbrechers werden.« Der Preis kann nicht bedeuten [wie es Schneider früher formuliert hat], daß der Handelnde notwendig schuldig wird. Freilich wird auch der frömmste König mit seinem Regiment nicht das Reich Gottes begründen. Er wird die Brechung in Kauf nehmen, die zwischen geistig und weltlich herrscht: »Gottes Ordnung wird gebrochen durch das Medium der Geschichte, die unter dem Fluche der Sünde steht.« Am Punkt dieser Brechung stehen, ohne dem einen oder dem andern Gesetz zuwiderzuhandeln: dies freilich heißt nah beim Kreuz stehn. »Die Reiche stoßen zusammen... Wer mit der Finsternis streitet, wird von ihr überschattet, und doch darf sie seine Seele nicht beflecken. Damit gelangt der Christ unfehlbar vor das Kreuz in der Geschichte.« Unter dem Kreuz stehn heißt nun wohl: als schuldiger Mensch in das Gericht der Gnade eintreten: in seiner Schuld entlarvt werden vor dem Einen, der alle Schuld für uns trug. Und doch steht unter dem Kreuz auch Maria, Vertreterin der Menschheit und Beweis, daß man auf Erden, auch ohne Gott zu sein, schuldlos leben kann. Und Johannes steht neben ihr und verbindet sie mit der sichtbaren, amtlichen, offiziellen Kirche. Nur wird unter dem Kreuz nicht mehr unterschieden zwischen schuldig und unschuldig, da der Unschuldigste für alle die Schuld büßt. Und so sieht sich auch die Schuldlose solidarisch mit allen Schuldnern; der Nichtunterscheidungswille des Sohnes geht auf die Mutter über und durch sie auf die Kirche. Von nun an gibt es von ihr her ein Stehen in der Geschichte, im Raum der menschlichen und sozialen Schuld, ohne sich selbst abzuscheiden, in einer geheimen Unterscheidung durch Gott, aber auch in einer geheimen, miterlösenden Gemeinschaft vor Gott.

Doch ist das alles abstrakt und für den Realisten der Geschichte unverständlich geredet. Die brennende konkrete Frage, die Schneider aufwirft, ist damit nicht gelöst. Konkrete Geschichte ist Gewaltanwendung, das Evangelium verbietet die Gewalt, wird also nicht jeder Christ, der in die konkrete Geschichte miteingreift, am Evangelium schuldig? Dieser Syllogismus enthält die letzte Frage nach Recht und Macht.

Reinhold Schneider hält ihn, angesichts des fünften Gebotes und der Worte Christi, für schlüssig. Und er meint, daß man das schlichte Wort Gottes: Du sollst nicht töten [und nichts tun, was in der Richtung auf Tötung führt], nur anzuwenden bräuchte, um den furchtbarsten Alb-druck von der Menschheit zu nehmen. Aber dem scheinbar Einfachen stehen zunächst andere, ebenso einfache Tatsachen entgegen. Wäre Gewaltanwendung innerlich böse, wie könnte dann der Gott des Alten Bundes sie so weitgehend befohlen [unerbittlich hart, wie der Fall von Saul und Agag beweist] und selbst angewendet haben? Es gibt zumindest in einer vorbereitenden, auf das geistige Evangelium erziehenden Periode der Heilsgeschichte neben den Tieropfern [und dem im Alten Testament immer gestreiften, nie ganz vollzogenen Gedanken des Menschenopfers für Gott] die Erlaubtheit und Gebotenheit eines Tötens als symbolische Gebärde zur Verherrlichung Gottes. Nun hat der Neue Bund das fleischliche Symbol zur geistigen Wirklichkeit übergeführt: ist damit nicht jenes erledigt? Aber wenn das Wort der Bergpredigt für das individuelle Verhalten klar ist, so spricht es keineswegs von der staatlichen Ordnung und ihren Anforderungen. Die beiden Apostelfürsten jedoch sprechen davon, und das Lehramt der Kirche, das allein die Schrift auszulegen befugt ist, hat in seiner bisherigen zweitausendjährigen Tradition eine der staatlichen Ordnung gerechtwerdende Auslegung als notwendig und richtig erachtet. Ein einzelnes Wort aus der Schrift herausgreifen und es, entgegen der kirchlichen Überlieferung, auf ein Feld anwenden, für das es nicht gesprochen war, wäre keine gute Exegese.

Aber mit diesen Feststellungen ist doch nur die Hälfte der Wahrheit beschrieben; und während wir jetzt die andere Hälfte zu enthüllen beginnen, wird Reinhold Schneiders unbestechliche Forderung immer klarer in ihrem Recht aufscheinen. Der Neue Bund ist ein Geist, ein Sauerteig der Geschichte, der »nicht ruht, bis alles durchsäuert ist«, dessen innere Kraft durch die Zeiten wirkt und dessen letzte Logik erst am Jüngsten Tag sich voll durchgesetzt haben wird. In einem geheimnisvollen Reifungsvorgang, von dem man nicht sagen kann, wieviel auf Rechnung der natürlichen Entwicklung des Menschengeschlechts, wieviel auf die des in Menschen und Völkern aufgehenden Evangeliums zu setzen ist, entfalten sich in den Jahrtausenden Einsichten, die eines Tages ausgereift den Mutterschoß durchbrechen und als Tatsa-

chen dastehen. Vor einigen Jahrhunderten wurde die Menschheit reif zur Einsicht, daß die Sklaverei mit den Menschenrechten unvereinbar ist. Heute dämmert der Tag herauf, da die verantwortliche Menschheit reif wird zur Einsicht, daß der blutige Krieg ihrem heutigen Zustand der Erwachsenheit widerspricht, daß er kein geeignetes Mittel mehr ist, die Fragen und Konflikte der unteilbar gewordenen, sich selbst verwaltenden Menschheit zu lösen; es ist der Tag, da die Besten sich des Kriegs zu schämen beginnen. Es mögen sehr irdische, wirtschaftliche und politische Gründe zu dieser Einsicht mitverholfen haben [wie sollte es anders sein, da wir Menschen sind, nicht Engel?], dennoch ist es das christliche Saatkorn, das im Menschheitsgewissen aufgegangen ist und diese – heute fällige – Entscheidung herbeiführt. Es liegt ein Fortschritt vor, eine Schlußfolgerung aus längst vorhandenen Prämissen, eine Ausfaltung des Verhüllten. Und doch ist es schwer, den genauen Ort dieses Fortschrittes festzulegen. Nicht das menschliche Individuum ist heute vollkommener als einst. Und nicht haben in der sozialen Ethik die rein christlichen Grundsätze gesiegt über die natürlichen Instinkte, wie ein flacher humanitärer Entwicklungsglaube es darstellen möchte, sondern natürliche Notwendigkeiten der Geschichte haben das Menschheitsgewissen dahin gebracht, eine christliche Forderung endlich als durchführbar, ja dringend gefordert im sozialen Bereich erscheinen zu lassen. Eine solche Schau der Dinge ist nicht unmöglich; sie a priori [mit Berufung auf ein unveränderliches Naturrecht mit einer Abteilung »Kriegsrecht«] ablehnen, hieße jede Sinnrichtung der Geschichte und insbesondere den Sinn der gegenwärtigen Weltstunde als geistige Selbstergreifung der Menschheit verkennen. Nur wird man hier scharf unterscheiden zwischen der Ethik des konsequenten Christen, des Heiligen, der aus der Fülle christlicher Einsicht in das Kreuz und sein Fruchtbarkeitsgesetz den Nichtwiderstand und das »Reichen der andern Wange« praktiziert, und der politischen Ethik der Völker – der nichtchristlichen oder zum großen Teil wieder entchristlichten –, denen eine solche Spitzenethik niemals im ganzen aufgedrängt werden kann und deren Entscheidungen nicht anders als unter Mitberücksichtigung aller politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umstände fallen können. Zwischen beiden aber, und an beiden innerlichst teilhabend und interessiert, steht die Kirche. Und in ihr dürfte die Frage sich am

schneidendsten stellen; hier müßte der bewußte Umschlagsplatz liegen zwischen Geist des Evangeliums und der Heiligen und Geist heutiger Humanität: im Sinne einer Bestärkung der Menschheit in ihrer Ahnung, daß die Lösung von Konflikten durch Krieg ihr nicht mehr zusteht und in steigendem Ausmaß als unmoralisch und des Menschen unwürdig anzusehen ist. Und dies nicht nur relativ, weil die *heutige* Kriegsführung durch das Unmaß ihrer Zerstörung und die Grausamkeit ihrer Mittel das früher erträgliche Maß überschreitet, sondern absolut, so wie die Einsicht in die Menschenrechte und die Freiheit des Individuums die Sklaverei als absolut unmoralisch erscheinen läßt. Wir reden hier also nicht von der Opportunität der Wiederbewaffnung eines einzelnen Volkes, auch nicht einmal von der Schwierigkeit der konkreten Entscheidungen in dieser Übergangszeit, in der letzte Weltgegensätze zur Auseinandersetzung antreten und die aggresive Bewaffnung der einen Macht eine defensive Bewaffnung der andern heraufruft. Wir reden von einem Durchbruch des Weltgewissens, der sich in Reinhold Schneiders Werk anzeigt [wie auch in anderen Werken: dem des Romain Rolland, Bergson, Péguy], und der bei ihm aus dem höchsten christlichen Ethos her gefordert und gesichtet ist.

So ist das christliche, aber im Grunde auch das staatsbürgerliche Gewissen heute schwerer belastet als je. Was unerträglich wird – der Krieg –, das wird dennoch mit neuen Mitteln immer wieder geschürt. Was verworfen wird, die Sklaverei, wird durch die moderne Technik und Zivilisation, ja durch den modernen Staat auf neue Art eingeführt. Was erstrebt wird, wird durch geheimnisvolle Kräfte im gleichen Zug vereitelt. Je näher man der Lösung zu kommen scheint, um so weiter treibt eine Gegenströmung von ihr ab. Schon immer war der Christ in seinem privaten Dasein zwischen Forderungen der Natur – sich selbst und seine Familie, sein Gut und seine Ehre vor Gewaltanwendungen zu schützen – und Forderungen des Evangeliums, sein Gut dem Raubenden zu geben, die andere Wange zu reichen, in ein Kreuzfeuer gestellt. Aber die christliche Ethik verstand, einschlußweise oder ausdrücklich, daß die Situation im ganzen, die Natur und Evangelium umfaßt, in sich ein einheitliches Wort Gottes als Lösung enthielt, das christliche Klugheit zu hören und zu befolgen vermag. Dasselbe aber gilt von der politischen Situation, deren scheinbare Unent-

wirrbarkeit und Hoffnungslosigkeit zuletzt doch in Gott eine Auflösung findet. Nie kann der Mensch zwischen Welt und Gott so »im Widerspruch« stehen, daß er notwendig schuldig wird.

Aber sollten wir vielleicht [mit Romano Guardini] sagen, daß das Wort Gottes selbst diesen Abstieg, diese Brechung erlitten hat von einer reinen, gleichsam überkirchlichen, mit der Gebrochenheit noch gar nicht rechnenden Gestalt in der Bergpredigt zu einem Wort, das die Abweisung erfahren hat, die Gestalt der Passion angenommen hat und zum kirchlichen Worte geworden ist? Wenn ja, so dürften wir doch keinesfalls von der zweiten an die erste Gestalt appellieren, nur ehrfürchtig hindurchsehen in jene blendende ursprüngliche Reinheit und uns schmerzlich sehnsüchtig zu ihr hin reinigen lassen, ohne je die zweite hinter uns zu lassen. Wir sähen dann so etwas wie die Fleisch- und Kirche-Werdung des Wortes sich vollziehen, und es wäre Gnosis, dem Worte nicht bis zu seiner demütigsten Gestalt [die eine Kreuzesgestalt ist] folgen zu wollen. So möge denn zu seiner Stunde Sankt Ludwig sein Reich mit scharfen Waffen verteidigen und gegen die Mauren fahren, es möge ein Wort zum Preis christlichen Soldatentums gewagt werden, es möge ein Gebet um den Waffensieg nicht verurteilt werden, es möge selbst ein Schwertsegen gesprochen werden, es möge sogar die öffentliche Todesstrafe als »eine wunderbare Möglichkeit der Sühne«, als »die menschlichste Einrichtung« verteidigt werden: »der Schuldige war nicht allein, und nur wenige werden nicht gebetet haben, wenn die Armesünderglocke anschlug; nur wenige werden ihr Gewissen nicht befragt und es nicht gefühlt haben, daß der zum Richtplatz Schreitende einen Anteil an aller Menschenschuld trug«.

Das alles ist für den verantwortlichen Christen keine Entlastung, sondern eine Mehrbelastung. Es wäre einfach, wenn er aus dem Gesetz der Weltverantwortung für Volk und Kultur hinfliehen könnte zum alleinigen Gesetz der Übernatur, der Macht- und Wehrlosigkeit des Kreuzes. Er muß zwischen beiden stehend den göttlichen Willen tun. Noch lebt er unter dem Gesetz des alten Aeons, denn der Staat ist nicht die Kirche, und die Kirche ist nicht das himmlische Jerusalem. Beide behalten, der Staat innerlich, die Kirche äußerlich, eine Beziehung zum Alten Bund und zur Strafgerechtigkeit Gottes, die bis zum Gericht Christi [man denke an die Apokalypse] nicht überholt ist. Die schwert-

tragende Obrigkeit ist nach Pauli Lehre «Gottes Dienerin, eine Rächerin zum Zorngericht für den, der das Böse verübt« [Röm. 13, 4]. Auch Schneider weiß es: »Die Krone des irdischen Reiches blitzt vom Strahl des Gerichts.« »So ist das irdische Reich eine Schutzwehr gegen das Böse.« An den Menschen in dieser Ordnung ergeht das Evangelium, ergeht auch das Wort vom Nichtwiderstand. Es ganz zu hören, müssen wir uns jetzt bereiten.

DER RECHTE SCHÄCHER

»SO FÄHRT EIN Schiff aus gegen drohenden Himmel; die Flagge weht im späten, fahlen Licht, das Geschütz starrt nieder, und die Woge bietet der mächtig treibenden Kraft fast keinen Widerstand. Das Schiff schwankt nicht; aber nur der Blick des Wissenden dringt in das Innere und Innerste: in die Seele des Kapitäns, die der Riß zerteilt. Alle Schuld, alle Größe bleiben in der Seele wirkende Wirklichkeit.« Damit entschwindet ein Symbol, und es bleibt eine Frage: ist der Riß heilbar, kann die Schuld getilgt werden? In der iberischen Welt war es nicht möglich; der Riß war das Sein der Welt selber. Es gab nur das Bild und die stumme, repräsentierende Form. Seitdem die Schuld aus einer ontischen Kategorie zu einer historisch-zeitlichen geworden ist, einen Anfang hat und einen Verlauf, muß die Frage gestellt werden: wie kann die Existenz aus der Schuld, die ihre Unwahrheit ist, in die Wahrheit zurück? Weil im Punkt des Risses jetzt das geschichtliche Kreuz Jesu Christi steht, ist die Antwort nur von dort zu erwarten: durch die Gnade Gottes, die aber geknüpft ist an das Aufsichnehmen, das Tragen und Bekennen der Weltschuld vor dem ewigen Vater. Und weil der Mensch Jesus Christus diese Beichte ablegt, wird die Form für den Menschen, Gnade der Wahrheit zu empfangen, zum Mitbekenntnis, zur Mitbeichte. Und weil Christus je die ganze Sünde der Welt bekennt und jeder Mensch in der Geschichte steht und unlösbar mit allem Geschehen solidarisch ist, hat das Bekenntnis immer beide Seiten: es ist ganz persönlich, und es ist ganz geschichtlich-sozial.

Mit ungeheuerer Wucht stellen sich, als Gegengewicht zur Vision der historischen Schuld, drei neue Grundbegriffe ein: Wahrheit, Gewissen, Bekenntnis, und bleiben fortan unzertrennlich, das Rüstzeug, womit Reinhold Schneider dem Wesen und der Forderung der Geschichte zu begegnen und gerecht zu werden versucht. Im »*Camoes*« war die Existenz nicht heilbar, die Wahrheit lag im Bilde, das sie verklärt, ohne sie in ihrem realen Wesen zu verwandeln. Im »*Philipp*« war die Wahrheit der Existenz jene Form, die sie als untergehende, ja gestorbene verklärend aus sich hervorgehen ließ: der Escorial barg als Innerstes nur das Kreuz und vor ihm ein Herz, das alles Blut in seine Aufgabe gegeben hat; die Wahrheit lag im Tod der Existenz, die Repräsentation

war der Untergang der Person. Aber das schweigende Begraben des schuldigen Herzens konnte nicht seine Erlösung sein. Ihm entspricht als Wahrheit nicht ein Bild oder eine Form, sondern nur das lebendige Du Gottes, das ihm begegnet und es begnadet. Und so dröhnt als der erste Glockenschlag der Erlösung die Einsicht: nicht der Mensch, sondern Gott ist die Wahrheit. Aber er ist die offenbarte, das heißt geöffnete, als Gnade geschenkte Wahrheit. Das Organ, mit dem der Mensch die Wahrheit vernimmt, ist das Gewissen, die Form, in der er sie aufnimmt, ist das Bekenntnis. Damit erst ist der protestantische Dualismus überwunden, ist die Wahrheit keine Idealität, die sich zur kruden Realität nur äußerlich, forensisch verhält, sondern die das schuldige Herz des Realen anfordernde, unerbittlich mitnehmende Gnade. Das Wort des Starez im »*Alexander*« drückt es aus [und in diesem Wort liegt fortan die ganze Seele Reinhold Schneiders]: »*Die Wahrheit erweist keine Gnade. Sie ist die Gnade selbst.*« Und Alexander: »Sie richtete mich vorwurfslos. Sie war der Vorwurf selbst.« Beides springt mit vollkommener Gleichzeitigkeit hervor: Gnade und Beichte, und beides in der Einheit ist die Wahrheit des Menschen. Nun erhalten Bild und Repräsentation ihre Seele; Wahrheit wird beiden – der Kunst und dem Ethos – innerlich und verschmilzt mit beiden zur einen katholischen Lebensform: einem Dienst der Person, der das transparente Bekenntnis der Seele, die Dauer gewordene Beichte ist, und der jetzt erst als Ganzer Bild in der Kirche, Licht auf dem Scheffel, Stadt auf dem Berge ist. Das fehlende Stück konnte nur jenes Land liefern, das ebensosehr Antipode Iberiens wie des vernünftigen, psychologisch-empirischen England war: Rußland, das gestaltlose, die Heimat der nackten Seelen, der hemmungslos bekennenden Sünder, der in der Schuld und in der Gnade leidenschaftlich umklammerten Solidarität. Damit vollendet sich Reinhold Schneiders Abendland: im Dreieck zwischen Escorial, Tower und Kreml, mit einer Mitte in Potsdam; der vierte Punkt, das Athen der klassischen Denker, wird nicht zu einer tragenden Stütze. Sein Abendland ist das christliche, das das antike Erbe so oder anders immer schon in sich trägt.

Rußland ist der rechte Schächer. »Mit diesen Worten: „Wir zwar mit Recht" wird der Gefesselte in gewissem Sinne wieder frei; sie bedeuten die einzige Tat, die ihm noch möglich war – denn niemand wird ihn

wieder vom Kreuz nehmen; seine Schuld ist erwiesen, sein Urteil unwiderruflich. Nun aber beugt er sich dem Spruche – und im selben Augenblick wird er über alle Vorstellung erhöht; Gott spricht zu ihm: „Du wirst mit mir im Paradiese sein."« Dort, wo irdisch keine Hoffnung mehr ist [wo auch Camoes und Philipp einsetzten, wo jede wahre Lehre vom Menschen einsetzen muß], dort geschieht durch die Gnade des Bekenntnisses das Wunder, der Sprung in das Heil. Daß diese Tat im Leben des Schächers die letzte ist, daß sie im leiblichen Tod gesetzt wird, ist nicht das Wesentliche; wichtig ist das Ende jeder irdischen Hoffnung, das Hängen am Kreuz, neben dem bekennenden Herrn, der Wille, alles ins bekennende Wort zu werfen, ohne ihm doch das Gewicht einer Forderung geben zu können: dies alles wird für den geschichtlichen Menschen in jedem Augenblick seiner Existenz symbolische Situation, nachvollziehbar durch die Gnade des Herrn. Wie die Schuld ein geschichtlicher Weg in der vorangehenden Zeit war, so ist die Beichte ein geschichtlicher Weg zurück zum Ursprung der Schuld: Umkehrung, Aufhebung der Schuldzeit, und schon darin Gnade, Teilnahme an Gottes ewiger Zeit. »O, es ist furchtbar, das eigene Leben zu grüßen wie ein verpaßtes Schiff!« Aber die Gnade bietet dem Bekennenden die Einholung des Unwiederbringlichen. »Alexander, leidenschaftlich: Ich muß zurück, zu mir selbst. Von da an muß ich versuchen, mein Leben aufzutrennen wie ein schlechtsitzendes Kleid.« Es ist der Weg zurück bis dort, wo es falsch zu werden begann, bis zur begrabenen Schuld. Schon im »*Las Casas*«: »Wir müssen unweigerlich an die Stelle unseres Weges zurück, wo wir vom rechten Ziel abgewichen sind, und wenn wir auch fast den ganzen Lebensweg wandern müßten; vielleicht ist das der Sinn meines Lebens gewesen, und vielleicht mußte ich darum zu dem Platze zurück, auf dem das Kreuz stand.« Und in »*Taganrog*«: »Du mußt die Wahrheit an der Stelle deines Lebens ergreifen, wo du sie verloren hast. Ich glaube, du kennst jene Stelle wohl, aber du wagst sie nicht zu betreten.« »Es ist gefährlich und schmerzlich, eine Schuld bis in ihre Ursprünge zu verfolgen; – noch ist kaum ein Anfang dieser Arbeit gemacht. Gewiß aber ist das eine: daß es kein größeres Unglück gibt als eine verschleierte, verleugnete Schuld. An der Stelle, wo sie verheimlicht wird, zweigt der Weg in die völlige Verderbnis ab; von da an kann der Geist nicht mehr

gehört werden.« Darum ist auch klar, daß man ohne Beichte nicht beten und daher auch nicht jene die Welt und Geschichte bewegende Stellung der Kontemplation einnehmen kann: der Anfang des Gebetes als Lob Gottes, confessio Dei, ist das Bekenntnis der Sünde, confessio peccati. Sie ist »Selbstbegegnung« als Begegnung mit der eigenen Schuld, aber diese kann nur dort erfolgen, wo der ganze Akt in einen umgreifenden Akt der verzeihenden Gnade eingehüllt ist: also Selbstbegegnung innerhalb der Gottesbegegnung. Darin unterscheidet sich die Beichte von der Psychoanalyse, daß diese von keiner Gnade weiß, darum auch keine Maßstäbe besitzt, die Schuld zu ermessen. Außerhalb der Gnade beichten wollen, könnte die Schuld nur noch tiefer begraben.

Aber nun das Entscheidende, das Rußland weiß, und bisher nur Rußland allein: Schuldig wird man nie in Einsamkeit. Schuld besteht vor Gott, aber vor seiner Welt, Schuld ist geschichtlich. Im doppelten Sinn, daß ich sündigend mit-schuldig [und das heißt zunächst ganz real: schuldig] werde an aller Schuld in der Welt, und daß ich sühnend mitzutragen habe an der Weltschuld, nicht wie an einer fremden, sondern wie an der eigenen. »Meine Schuld ist Wirklichkeit geworden in der Welt, und alle Verwirrung draußen ist nur ein vergrößertes Bild der Verwirrung in meinem Innern.« Das Bekenntnis umfaßt deshalb notwendig mehr als was ein abgegrenztes empirisches Bewußtsein als umreißbare persönliche Schuld bekennen möchte. Sündigend steigt der Mensch in eine Flut ein, die von weither kommt, und durch ihn schwillt sie an in eine unübersehbare Breite und Zukunft. Es gibt deshalb auch eine Schuld des Volkes, die aber nicht reinlich herausgelöst werden kann aus der Schuld der Welt. So hat die Beichte eine soziale Dimension; nicht nur dadurch, daß der Einzelne durch die Reinigung neue Aufgaben und Kräfte für die Gemeinschaft erhält, sondern viel tiefer dadurch, daß er als Einzelner sich dem Gnadengericht gar nicht unterstellen kann, ohne zugleich die Gemeinschaft, an der er schuldig wurde, die durch seine Schuld in neue, fremde Schuld stürzte, auf eine unerforschlich geheimnisvolle Art miteinzubeziehen. Und wenn Schuld in ihrem Wesen das Lieblose, das Vereinsamende ist, wenn es also im tiefsten Sinn in der Schuld keine Gemeinschaft gibt, so wird die paradoxe Schuldgemeinschaft zu einer wahren Gemeinschaft inner-

halb des Bekennens. Hier wird Dostojewskij beschworen und alle großen russischen Dichter, die von diesem Punkt aus »die Überwindung des Tragischen geleistet« haben: »Der Schuldige gesteht die verheimlichte Tat vor allen und wird damit aller Bruder.« Es ist das Thema von Tolstois »*Macht der Finsternis*«. Im Akt selber aber wird klar, daß der Bekennende auch in der mutigen Tat nicht allein war: wie die Frucht seines Aktes sozial ist, so auch der Ursprung: »Kein Sünder gelangt zum Heil ohne die Mithilfe seiner Brüder.« Der Bekennende versöhnt sich mit Gott, aber durch die Kirche und deshalb auch mit der Kirche; hat er bekannt, so hat er im wesentlichen gesühnt – denn das Wagnis dieser Tat, der Mut zu ihr ist das Höchste, was Sühne leisten konnte – und so *muß* die Gemeinschaft ihn auch aufheben. Viel christliche Dichtung, vor allem Volkserzählung, lebt, ohne es recht zu wissen, von dieser Idee, die bei den Russen mit klarem Bewußtsein gedacht wird. Nochmals Alexander: »Meine Schuld ist nicht ein Eigentum, das man verschließt, mit dem ich tun kann, was ich will, sie geht alle an. Sie darf nicht verborgen bleiben.«

Das gilt aber in ausgezeichneter Weise von jener Person, die repräsentativ die Geschicke der Gemeinschaft zu lenken hat, vom Herrscher. Sein Gewissen, seine Schuld, seine Beichte sind in eminenter Weise sozial und geschichtlich, und die höchste Verwirklichung einer Beichte wäre die eines Herrschers, der im Namen seines Volkes seine persönliche Schuld bekennt, deren historisches Unheil er ahnt. Der tragische Herrscher Englands, Heinrich VIII., hat dies versäumt: »Es war nicht seine Art, in sich selbst zu blicken, sich selbst nach den Gründen zu fragen. In der Tiefe seiner Seele häuften sich die Widersprüche an, die er nie erforschte, niemals behob, und die ihn einmal von Innen vergiften mußten, ohne daß er den Grund der Vergiftung kannte.« »*Zar Alexander*« [dessen geheimnisvolle Sühne von der Geschichte bestätigt zu werden scheint] wird zum Gegenbeispiel: er bekennt sich zu jener Verletzung seines Gewissens, auf der sein Herrschertum aufgebaut war [eine gedankliche Mitschuld am Mord seines Vaters: er wußte, und er griff doch nicht ein], und er versteht, daß »in einem tiefern Sinn alles, was seither geschah, vergeblich gewesen« war. Denn die Bergpredigt enthebt uns nicht der Gedankenschuld, die am Anfang aller Übel steht. Shakespeares Macbeth und Brutus wissen davon. In einer Homilie

über die Tafel des Herodes wird gezeigt, wie der Geschehenlassende, geistig nur halb Zustimmende hineingespielt wird in Mitschuld von historischer Tragweite: »Sie alle, die aus irgendeinem Grunde an der Tafel des Tyrannen erschienen waren und hier ihren Gefallen fanden oder festgehalten wurden von ihrer Furcht oder Feigheit, waren mitschuldig am Tode des Furchtlosen: des großen Vorbereiters, auf dessen Spuren der künftige Richter schon hervortritt.« »Es kann auch nur ein Geschehenlassen sein, das unter gewissen Umständen von den ungeheuerlichsten Folgen ist. Eine leise Abweichung vom Rechten in unserer Brust kann, sofern die Linie auf die Welt durchgezogen wird, Verheerungen auslösen. So tödlich ernst ist unser Leben, so empfindlich der Organismus, dem wir angehören, daß die verborgenste Verirrung einen Anspruch auf Geschichte macht.« Daher die Wichtigkeit der Königsbeichte, wie sie in der Novelle »*Der Tod des Mächtigen*« der Heilige schließlich doch dem sterbenden schuldigen König Frankreichs, Ludwig XI., entreißt; oder wie sie im »*Traum des Heiligen*« Thomas Morus von seinem ungebeichteten König erbitten möchte: »Ermanne dich zum höchsten heiligen Mute und reiße den Schleier von deiner Sünde und schaue ihr ins Angesicht«; oder wie in seiner Weise der sterbende Friedrich Wilhelm I. beichtet, soldatisch und echt, ganz nah dem Schächer. Jeder dieser Schuldigen beichtet wahrlich nicht eine diffuse allgemeine Schuld, sondern seine eigenste, genau gewußte, unabschiebbare Schuld. Aber in ihr ist mehr gegenwärtig, und deshalb trägt auch die Lossprechung weiter, deshalb darf auch die christliche Hoffnung so weit gehen: weil die Reichweite *meiner* Schuld mit der Reichweite der Weltschuld verschwimmt. »Eine Hoffnung bleibt, die wir nicht durchdringen können. Wenn wir nicht für die Verfluchten hoffen und bitten können, wie sollten wir dann hoffen und bitten für uns! Es gibt nur eine einzige Schuld, die Schuld unseres innersten Herzens. Die Schuld will sichtbar werden im Schicksal der Völker; dann wird ein Licht auf die Schuld fallen, und wir werden ihren abgründigen Ursprung verstehen und denen dankbar sein, die unsere Schuld hinausgetragen haben auf die Schauplätze der Welt.«

Es gibt ein Motiv, das in Reinhold Schneiders Dichtungen immer wiederkehrt und das das große Symbol für die »historische« Beichte ist, freilich mit starkem Bezug auf die These von der Gewaltlosigkeit: in

den alten Burgen sind unterirdische, dunkle Verließe mit Gefangenen aus unvordenklicher Zeit, über denen das Leben hinweggeht, und irgendeinmal muß einer hinabsteigen und den Gefangenen ins Auge sehen, den Kerker öffnen, die Wahrheit, die das Erbarmen und die Erlösung ist, wiederherstellen. So gibt es schon den gefesselten Johannes, über dessen Kerker Herodes und die Seinen tafeln, »die Stimme der Wahrheit unter den Gewölben, die Stimme, die nicht sprechen darf«, so im »*Las Casas*« die grausam im Schiffsbauch gefangengehaltenen Indios, heulend und jammernd während dem Sturm: »daß ich die Stimme meiner Schuld hörte, kam mir nicht in den Sinn«. Und wieder im »*Alexander*«: »Es ist, als regte sich ein Begrabener unter Rußlands Erde«, und endgültig im »*Großen Verzicht*«, wo der vergessene Gefangene aus Konradins Zeiten, sein Leid, seine zu späte Begnadigung, der Abstieg des schuldigen Königs zu ihm, der Tausch zwischen der goldenen und der strohernen Krone zum abschließenden Symbol wird. Und mit einer Wandlung vom Gefangenen zum verwesenden Toten [dem bewußt übernommenen Bilde Tolstois]: »Schuld, die geleugnet wird, gleicht der im Keller begrabenen Leiche des Erschlagenen, die alles Leben vergiftet.« Und in der »*Tarnkappe*«: »Diese Gewölbe gründen auf Toten; auf toten Völkern vielleicht.« Im Herzen des »*Inselreiches*« ist es Warwick, das Geheimnis des Towers, der Gefangene schlechthin, an dem die Schicksale sich entscheiden: »Ein Mensch, der nichts war – als ein lebendiges Recht.« Die Hinabsteigenden sind die Heiligen: so Frau von Chantal, die sich nächtens hinunterstiehlt, um den Gefesselten Speise und ein wenig Licht zu bringen, der heilige Leo IX. in der Novelle »*Der fünfte Kelch*«. Daß das Motiv als Sinn der analysierenden Psychologie verstanden werde, verbietet ein Dreifaches: es geht in diesem Abstieg ins verborgene Herz um eine Begegnung mit dem Du, an dem die Seele schuldig geworden ist; es geht um eine Begegnung mit Recht und Wahrheit, die zuletzt bei Gott sind und die zur Nachlassung der Schuld ein Bekenntnis fordern; es geht um die Klärung und Bereinigung der historischen Räume: und in diesem Sinn nimmt die Geschichte wirklich teil am Weltgericht, das Gottes und Christi Gericht ist, sowie auch die Beichte an ihm teilnimmt. Eins der größten Beispiele dafür ist Newman, der durch seinen langen, langsamen Kreuzweg der Wahrheit die Last von Jahrhunderten trägt, die Fäden wieder

zertrennt, die falsch verschlungen worden waren, die Entscheidungen Heinrichs annulliert durch seine wahre Entscheidung, sein wie Wasser und Kristall durchsichtiges Leben, das als ganzes Bekenntnis und Beichte ist. Hier wird das Persönliche zum Geschichtlichen und umgekehrt.

Es ist »der Adel des Menschen, daß er Schuld bekennen kann und sich, im Bekenntnis geläutert, über die Schuld erhebt«. Das ist so, weil der Mensch als Erkennender Geist ist; wer aber erkennt, der muß auch bekennen, er muß die Wahrheit bezeugen, da im Schuldigen die Wahrheit des Lüge-seins ist. Nicht das theoretische Wissen, sondern das konkrete Gewissen ist das Höchste im Menschen, denn es ist das Organ der wirklichen Wahrheit, die nicht ein Satz, sondern eine Person ist, nicht eine Einsicht, sondern ein lebendiges Sein und Tun. Diese siegreichen Einsichten erst werden Reinhold Schneider befähigen, als ein unerschrocken Fordernder vor sein eigenes Volk zu treten. Die »Krone«, die bisher als das unerreichbar Ideale über der irdischen Wirklichkeit schwebte, wird nun eingesenkt in den Adel der Seele: das Gewissen, das die Wahrheit kennt und durch die Gnade der Wahrheit im Bekenntnis die Wahrheit ergreift, ist das wahre Königtum des Menschen.

»Und das Gewissen nur, das kühnsten Mutes
Sich stellt und ratschlagt vor dem ewigen Throne
Verwaltet Recht und wird dem Rechte gleich.«

So wird das Gewissen zum »formgebenden Element des Lebens wie der Kunst«, weil es für beide das Organ der Wahrheit ist. Die portugiesische Metaphysik der Bilder ist damit endgültig als zu kurz erkannt. Das Bild ist der nachfolgende Abglanz der innern Wahrheit, das ist der Inhalt der Erzählung »*Das getilgte Antlitz*«. Und die Losung lautet jetzt: »Allein der Wahrheit Stimme will ich sein.«

»Die Wahrheit will sich uns im Widerschein
Geformter Bilder streitend offenbaren,
Dringt ihr ein Leben nach in schweren Jahren,
So werden auch des Lebens Bilder rein.«

Um die gelebte Wahrheit geht fürderhin alles Ringen; für sie ist kein Opfer zu hoch, vor allem nicht das des Lebens. In der Novelle »*Die*

Wahrheit, Erzählung nach einem russischen Dokument« zwingt das Schicksal sanft und furchtbar zur letzten Wahrhaftigkeit, nicht nur zur wahren Gesinnung; während die Russin »*Elisabeth Tarakanow*« die Wahrheit als eine bloß äußere Legitimität versteht und ihr Herz dem Gelüst der Macht ausliefert, das sie in den Abgrund reißt. Daß Wahrheit eine Tat ist, »daß nur der ans Licht kommt, der die Wahrheit tut«, daß es »keine Möglichkeit gibt, Christus zu verstehen außer im Vollzug Seines Wortes«, das ist das Wesen des Christentums. Und Gott ist darum die Wahrheit, weil in ihm keine Grenze ist zwischen seiner Liebe und seinem Wort. »Die Voraussetzung echter Erkenntnis, wahren, gerechten Urteils ist das Ja der Liebe, denn nur dieses Ja erreicht das Sein. Alles was ist, reicht mit seiner tiefsten Wurzel in den Grund der Liebe, des wahren Seins.« Da es keinen zweiten Wahrheitsbegriff gibt, muß auch die Ästhetik von ihm ausgehen: das erste Axiom lautet, »daß das Vollkommene wahr ist«. Die Genesiuslegende [von dem im Spiel sich bekehrenden Schauspieler, der zum Märtyrer wird] »drückt vielleicht das höchste Mysterium der Bühne aus: das Mysterium der Wahrheit ereignet sich sichtbar und unsichtbar vor den betroffenen Zuschauern«: ein Herz wird verwandelt und zieht andere Herzen in seine Verwandlung hinein. »*Die Wahrheit vom Menschen in Calderons geistlichem Theater*« zeigt die Anwendung dieses Satzes. Kunst tritt in den höchsten Dienst: den der Wahrheit und der Gnade; von hier aus nimmt die Schönheit am Adel des Menschen teil.

»So breitet sich die Macht gesandten Lichtes
In Bildern aus, das Wort wird sie ergreifen,
Wenn Wort und Wahrheit tief im Leben gründen.
Es rührt die Kunst von Gnaden des Verzichtes
An tiefste Not, die Stunde wird sie reifen,
Doch kann die Herzen nur ein Herz entzünden.«

DIE LINKE WANGE

Der russische Büßer beichtet für sich vor den Brüdern, aber da seine Schuld die Schuld aller ist, beichtet er auch für die Brüder. »Es wird kein Verbrechen begangen in der Welt, an dem nicht alle schuldig sind; keines, das nicht Sühne fordert von einem jeden.« »Wie die

Sünde eine einzige ist, so ist diese einzige Sünde auch die Sünde aller; es geschieht kein Frevel, an dem unser Fleisch und Blut, unser widersetzlicher, hoffärtiger Geist keinen Anteil hat.« »Aber seit Christus die Erde beschritten hat und die ganze Schuld der Menschen sich verdichtete zur ungeheuern Schuld an Ihm und Er die Wucht dieser Schuld auf sich genommen und sie gebrochen hat«, seither gibt es die Möglichkeit stellvertretenden Sühnens: durch das Auffangen des Streiches, der ihm zugedacht ist, durch die Brechung der ehernen Gesetzlichkeit von Schlag und Gegenschlag, durch das geheimnisvolle Wunder des Leidens. Es gibt die christliche Tat, die sich gegen andere, irdische Taten setzt. Aber nicht auf der Ebene der Taten entscheidet sich das letzte Geschick der Welt. Die Kraftprobe zwischen den Taten wird sich steigern, und es wird nicht ausbleiben, daß die irdische Kraft zur Gewalttätigkeit greift. An dieser Wende entscheidet sich alles: ob die christliche Tat sich mit dem Fausthandschuh irdischer Gewalt panzert zum Gegenschlag, oder ob sie, des Weges Christi sich erinnernd, die von ihm geschenkte Möglichkeit ergreift, die den höchsten Mut, die höchste Tatkraft verlangt: das Opfer. »Immer war der höchste Wert aufgerufen, sich zu opfern, weil das Opfer allein den heftigsten Widerstand der Welt zu überwinden vermag.« »Denn der Mächtigste ist auch der Stillste, und die Gewalt wird dann von euch weichen, wenn ihr euch ihr ganz ergebt. Heute und morgen wirkt der Geist nicht, aber am übernächsten Tag wird er alles von innen verwandeln.« Und deshalb sind »die Opfer der Reinen, die Leiden der Geläuterten die einzige Hoffnung eines heillos verschuldeten Geschlechts.« Wo die Tat bis zum Grunde verkehrt war, dort hilft nur das Leiden noch weiter. Und weil es die Stellvertretung gibt, darum ist es hinreichend, daß Einige es auf sich nehmen, einige im Namen aller das Feuer durchschreiten. Jene aber, die tätig sind, können es wirksam nicht sein ohne die Leidensbereitschaft.

Es ist die große russische Lehre vom Nichtwiderstehen, die sich Reinhold Schneider hier zu eigen macht. »Tolstoi und Dostojewskij gehören zu den wenigen, die in dieser Epoche der Versäumnisse und beginnender Katastrophen eine radikal christliche Ethik zu denken wagten. Von Tolstoi stammt das Wort: Liebt euere Feinde, und ihr werdet keinen Feind mehr haben. Dostojewskij war der Verkünder der

universalen Liebe, die Gestalt wurde in der Person Jesu Christi; er entwickelte eine Lehre vom Gewissen, das Christus zum Prüfstein und vor Augen hat, nach einem nicht formulierbaren Gesetz furchtlos und rücksichtslos entscheidet, ob eine Tat erlaubt ist oder nicht, ob sie sittlich ist in dem einzig gültigen Sinn der Sittlichkeit: im Sinn der Nachfolge Christi.« Diese aber geht zum Kreuz, in den Nichtwiderstand, ins Leiden. Und da der Heilige von Assisi beipflichtet, »begegnen« sich hier »Westen und Osten«. Nie ist Reinhold Schneider beredter, glühender, als wo er die Namen dieser Geopferten verherrlicht. Nennen wir als ersten den Protopopen Awwakum, der »dank seiner unerhörten Fähigkeit zu leiden und zu beharren« und zuletzt auf dem Scheiterhaufen zu sterben zum Protomärtyrer der Altgläubigen wurde, die wiederum Anreger der Opfertat Zar Alexanders sind. Nicht umsonst wurde Leskows »*Am Ende der Welt*« in die »Abendländische Bücherei« aufgenommen und eingeleitet: die Verherrlichung jener »heiligen Bescheidenheit«, die »alles duldet, was Gott ihr auferlegt«, »die Weisheit eines Leidens ohne Widerstand, das im Grunde stärkster Glaube ist«; nicht umsonst werden »die Erzählungen eines russischen Pilgers« gerühmt. Als das Bild der heiligen Kühnheit, die waffenlos durch die feindlichen Waffen dringt, um ihr Werk des Glaubens und der Liebe zu tun, steht Veronika da: »Vor dieser Liebe weichen selbst die Gewaffneten zurück. Sie begehrt nichts; sie widerspricht nicht, sie will nur helfen.« In ihren Stapfen schritten jene Heiligen, die sich wehrlos aussenden ließen zu wilden Stämmen ohne Glauben: Abt Augustinus, Otto von Bamberg, aber auch der idyllische Izaak Walton, dem Schneider eine eigene Novelle gewidmet hat [»*Der Edelstein*«], und sein größerer Bruder Thomas Morus [»*Der Traum des Heiligen*«]; die Gnadenpilger, die ohne Kampfeswillen dem König entgegenzogen, um durch ihr Dasein und Wort die Wahrheit zu bekunden. Las Casas möchte »allein mit den Mitteln des Glaubens und gewissermaßen unabhängig von der Rücksicht auf den Staat« die Indios bekehren; Friedrich Spee [»*Der Tröster*«] wirft sich mit nackter Brust einer Übermacht menschlicher und teuflischer Gewalten entgegen; Vignys »*Hauptmann Renaud*«, den Schneider gleichfalls einleitete, hat alle Tragik des Militärischen durchlitten und endet mit seinem Bambusstock [an Stelle des Gewehrs] beim Nichtwiderstand. Sankt Sebastian, der von allen

Waffen durchbohrte, ist der Vorläufer [»Ich seh sein Reich in heiliger Ferne tagen, Und bin sein Herold ohne Schutz und Wehr«], und der Kinderkreuzzug ist die immer wieder heraufbeschworene, tragische Verwirklichung inmitten einer Weltzeit der Macht. Sogar den Siegfriedstoff hat der Dichter [in der »*Tarnkappe*«] der Idee des Nichtwiderstandes angepaßt: daß der Held wehrlos fällt, ist Ausdruck seiner Wendung von der heidnischen zur christlichen Sphäre. Am meisten aber liebt Reinhold Schneider das Bild Daniels in der Löwengrube, wie es das romanische Wormser Relief mit unerhörter Eindringlichkeit darstellt, und wie er selbst es voll Ergriffenheit auslegt: der Heilige unter den Bestien, auch denen in Menschengestalt, als Sühner, Beter, Opferer, Erlöser. Von hier dehnt sich Schneiders Nichtwiderstand auf den durch des Menschen Sünde gefallenen und in die Gewaltsamkeit wider Willen mitgerissenen Kosmos aus: das franziskanische Mitleid mit dem leidenden, aber auch mit dem grausamen Tier ist das seine, und das Leiden an der Vergewaltigung noch von Pflanze und Stein durch den Menschen. Daß er sich gegen den Tyrannenmord ausspricht, ist folgerichtig, und daß er die in guten Treuen handelnden Helden des 20. Juli in seiner Gedenkrede sachlich verurteilt, ist es gleichfalls. Gerechte sind sie geworden durch ihr tragisches Ende und durch ihren Aufblick zu Gottes ewigem Recht.

Wieder macht sich, wer gegen diese schneidende evangelische Logik Einschränkendes vorbringt, des Verdachtes schuldig, nach beiden Seiten zu hinken [das »katholische Und« ist je und je den augustinischen Zu-Ende-Denkern, zu denen auch Luther und Karl Barth gehören, als ein saftloser Kompromiß erschienen], aber katholische, das heißt universale Wahrheit kann ja nur dort sein, wo alle, auch die scheinbar widersprüchliche, unvereinbare Wahrheit beisammen ist. Wir müssen, um der These gerecht zu werden, sie in einen umfassenderen Rahmen als unentbehrliches Teilmoment einbeziehen.

Zunächst ist nicht zu vergessen, daß die Stunden des Kreuzes nicht den ganzen Sinn des Lebens Christi ausmachen, sondern nur dessen Zielpunkt und Ende, und daß er sich hütete, aus eigenem Ermessen in die Stunde der Finsternis einzugehen. Im Gegenteil: er wahrte sein Leben, entwich, verbarg sich, um die Stunde nicht selbstherrlich zu verfrühen. Auch der Christ, auch die Kirche sollen leben und sich nicht anders ins

Martyrium begeben als ausdrücklich aufgerufen vom Heiligen Geist. So wenig beide sich dann, in der entscheidenden Leidensstunde, durch weltliche Machtmittel vor der Passion schützen sollen – Petri Schwert! – so sehr sollen sie bis zu jener Stunde nicht nur wachen und beten, sondern »ihren Mantel verkaufen und ein Schwert sich erwerben« [Luk. 22, 36]. Wir haben auf die Frage von »Krieg und Bibel« schon oben hingewiesen. Aber eine andere Erwägung ist noch anzustellen: Der Staat – der nicht die Kirche ist – hat kein eschatologisches Ziel: die Menschen, die ihn bilden, werden auferstehen, nicht er. Seine Gesetzlichkeit kann daher nicht primär und nicht ausschließlich vom Gesetz des Kreuzes beherrscht sein, dessen Rechtfertigung an Ostern eine jenseitige ist. Wer den Staat auf die Formeln der Bergpredigt festlegen will, wird deshalb fast unfehlbar einem versteckten Millenarismus Raum geben, er wird, was nur jenseitig sichtbar sein kann, irgendwann doch auf Erden, in einer Zukunft, erblicken wollen. Das ist die Kehrseite des früher erwähnten Fortschrittsgedankens. Darum hieß es von Sebastian: »Ich seh sein Reich in heiliger Ferne tagen«, ein Reich, »wo heilige Demut ihre Stirne beugt und Recht und Glaube Herrscherkronen tragen.« Wohl wird die Zukunftserwartung der Altgläubigen nur beschrieben, nicht geteilt, aber es wird doch eine Menschheit erwartet, die »in allumfassender Verantwortung« die Macht, die ihr gegeben ist, nicht mehr benützt und damit zu dem »zur Verklärung jenseits des Todes berufenen Leib« wird. »Die Tat, die niemals noch geschehne, die neue Macht im Trachten und Vollbringen« ist das Zukünftige. »Einmal muß, einmal wird Einer kommen…«, oder wie es Ignatius im Kerker sagt: »Heute und morgen nicht, aber am übernächsten Tag«. So wird auch die »*Stimme des Joachim von Floris*« zum Ertönen gebracht, ja es wird die mythische Ebene in die geschichtliche projiziert: der Mythos der in das Schicksal herabgefallenen Seele, die sich aus dem Reich des harten »Rechts« und der »Macht« wieder befreien soll, setzt sich immer wieder durch. In der Deutung von Grillparzers »Libussa« heißt es: »Geschichte im eigentlichen Sinn beginnt mit dem Eingang des Überirdischen in das Irdische, mit der Trübung des Reinen, das herabgestiegen ist in die Menschenwelt, im tiefsten Grunde mit einem Abfall«, Klugheit tritt an Stelle der Weisheit, »Libussas Sehergabe soll dem Staate nützen«, aber entschwindend, unter-

gehend entzieht sich das Heilige wieder in die reine Region. Dasselbe Motiv ist der Grund des »*Siegfried*dramas«: die mythische Ur-Einheit von Brunhild und Siegfried, vorgeschichtlich, wird getrübt durch den zweiten, verräterischen Einbruch Siegfrieds in den Flammenkreis unter Gunthers Gestalt, in der unreinen Welt der Wormser Pfalz geht der Held unter, Brunhild kehrt ins heilige Feuer zurück. Und müßte nicht Kriemhild [die Vertreterin des Christlichen gegenüber dem Mythos] nach der Sage eine Hasserin sein, die nach Rache schreit, so könnte Siegfrieds Sühnetod in eine bessere Weltzeit weisen. Wohl kann der Mythos auch im strengen Sinn eschatologisch [statt millenaristisch] gedeutet werden: »Auf jedem Tag ruht der Abglanz des ersten und des jüngsten Tages«, »die Krone schimmert vom Glanze versunkener und wiederkehrender heiliger Zeit, vom Glanz des ersten und des letzten Tages.« Aber dann sind wir wieder bei der früheren Feststellung, daß die irdische Zielrichtung des Staates untergeht in der jenseitigen des »Gottesreiches«.

Ist aber das alles ein letzter Einwand? Oder weiß denn Reinhold Schneider als Historiker nicht hinreichend, daß es die immanente Gesetzlichkeit des Gemeinwesens gibt; ist nicht alles, was er sagen will, darin zusammengefaßt, daß der für den Staat Verantwortliche – und in seiner Entscheidung ist die aller Bürger miteingeschlossen – dort, wo es um Ja oder Nein geht, das Gebot des Herrn jeder natürlichen Erwägung vorziehen muß? Und hat er nicht recht: ist das »katholische Und« nicht immer wieder der Deckmantel für die Feigheit und den Pharisäismus der Christen? »In der einen Hälfte behauptet sich das Kreuz, in der andern gilt das Gesetz des Alten Testamentes; das religiöse Verhalten besteht in einem unablässigen Wechsel zwischen beiden. Ähnlich werden Heils- und Machtordnung, das Vertrauen auf die Gnade und der Anspruch auf natürliches Recht ausgewechselt, als ob nicht die härtesten Gegensätze zwischen ihnen bestünden... Nennen wir uns aber Christen, so können wir das nur tun als Jünger Christi, indem wir in allen Konflikten als erstes Gebot das Evangelium zu befolgen suchen.« Gewiß, aber der Herr selbst zerstört den Alten Bund nicht, sondern erfüllt ihn; er will die Seinen nicht nur am Kreuz sehen, sondern im Leben kämpfend; er will auch nicht, daß die Situation des Martyriums, in die nur der Einzelne durch den Heiligen Geist gerufen werden kann,

durch die Lenker der Gemeinschaft der Allgemeinheit aufgezwungen wird, sie würden sich sonst das alleinige Vorrecht des Geistes anmaßen. Und dies wäre um so verkehrter, wo der Großteil derer, die die Verantwortlichen zu lenken haben, gar nicht mehr christlich, geschweige denn christlich-heroisch zu denken imstande sind. So bleibt nichts übrig, als jene »härtesten Gegensätze« durch die Zeiten hin auszutragen, die ja, wie wir schon früher sagten, in ihrer Spannung erst die tragische Situation des Christen voll kennzeichnen. Christliche Ethik bleibt hienieden unvollendbar zwischen dem erbsündig gefärbten »Naturrecht« [oder der »adventischen Existenz«] und dem christlichen Gesetz, das für den Staat als solchen [nicht für die Christen in ihm] immer irgendwo eschatologisch bleibt.

Das wird noch deutlicher, wenn das Gesichtsfeld ausgeweitet und erinnert wird, daß die Frage der Macht und der Waffe nur ein Ausschnitt aus einem viel größerem Zusammenhang ist. Nicht bloß die Struktur der öffentlichen Macht ist durch die Erbsünde »dämonisiert«, sondern alle Gebiete der gefallenen Natur, worunter als erstes der von Reinhold Schneider nur selten erwähnte und kaum behandelte Eros zu nennen ist. Das tödliche Gift sitzt in ihm nicht weniger als in der Macht, ja er ist vielleicht der gefährlichste Ort, wo göttliche Liebe zu dämonischer, egoistischer Macht wird. Nur selten dürfte christlicher Segen aus ihm [im konkreten Bereich der Begierlichkeit] die letzten Tropfen des Giftes entleeren. Und wie steht es mit dem Besitz irdischen Gutes? Wird nicht der Mensch nach dem Wort der Bergpredigt sein Herz daran hängen? Soll er nicht auch hier Gewaltlosigkeit üben und den Mantel dem geben, der ihm den Rock stiehlt? Sind nicht alle diese Strukturen von der Konkupiszenz gleich »verseucht«: der Besitz, der Eros, die Verfügung über die Macht? Und ist das Heilmittel Christi für sie alle nicht ein viel tieferes als der bloße Nichtwiderstand gegen äußere Übermacht? Der Nichtwiderstand Christi wendet sich primär nicht gegen seine Feinde, sondern *zum Vater:* sein Wesen ist die vollkommene Verfügbarkeit zum Willen des Vaters und deshalb das Nichtfesthalten an irgendeiner weltlichen Sache, die Vorläufigkeit jedes Gebrauchs, die Abberufbarkeit jedes Tuns und Planens. Nicht das Kreuz als Schmerz und Tragik erlöst, sondern allein der Liebesgehorsam, der sich darin ausdrückt. Und nun hat in der Kirche Jesus Christus dieser

seiner innersten Haltung – die auch vor- und überkirchlich im Manifest des Reiches, in der Bergpredigt verkündet worden war – einen *standesmäßigen* Ausdruck verliehen, in jener kirchlichen Lebensform, die die Räte des Evangeliums zur Grundform ihrer Existenz nehmen darf. Was Reinhold Schneider als Nichtwiderstand schildert, hat durchaus hier den Ort der vollen Verwirklichung: im Nichtverfügen über Gut, Eros und Macht, das um der vollen Verfügbarkeit zu Gott hin geleistet wird, im schwebenden Sein zwischen Paradies [dem wahren Urzustand vor der Geschichte] und Kreuz [dem wahren Eschaton der Geschichte], welches Sein innerhalb der Kirche und durch sie innerhalb der Menschheit zur repräsentativen Idee christlicher und menschlicher Existenz wird. Denn nichts anderes ist, nach Thomas von Aquin, dieser Stand als eine zugunsten des *Ganzen* erlaubte Repräsentation: zugleich Bild, zu dem man emporsieht, und Stellvertretung, die für alle leistet und sühnt. So wird Reinhold Schneiders früheste Inspiration völlig wahr, völlig kirchlich. Daß die wirkliche Aktion in die Geschichte hinein nur von einem der Welt gestorbenen Herzen [das aber durch die Liebe lebt] erfolgen kann: das war die Vision des »*Camoes*«, des »*Philipp*«, der »*Hohenzollern*«, sogar des »*Fichte*«. Daß der Lenker der Geschicke, der König, zugleich im Herzen ein zu Gott hin wehrlos Gehorsamer sei: das war und bleibt das Wunschbild, wenngleich hier das »tragische Gesetz« zu spielen beginnt, daß Staat und Kirche zweierlei sind, daß der »Stand der Vollkommenheit« als *Form* ein kirchlich gebundener ist [was nicht heißt, daß der *Inhalt* der Vollkommenheit, die selbstlose Liebe, nicht von allen angestrebt werden muß], daß der durch die Gesetze der diesseitigen Welt gebundene Herrscher [so sehr wie zum Beispiel der Verheiratete, der an die Gesetze des Eros gebunden bleibt] nach dem Worte Pauli ein Geteilter ist [1 Kor. 7, 34]: »Der König soll die Erfahrung des Mönchs gemacht haben und herrschen mit dieser Erfahrung«; er mag »die Dinge dieser Welt benützen, als nützte er sie nicht aus« [1 Kor. 7, 31], er wird doch nie »ohne Sorge« sein können [1 Kor. 7, 32] »ohne Sorge für den morgigen Tag« [Mt. 6, 34], er wird doch nie aus dem Palast der Regierung ein Kloster machen können. Der Bereich jener reinen repräsentativen Existenz [vom »ersten Tag« vor der Geschichte zum »letzten Tag« nach der Geschichte hin] bleibt in der kirchlichen Gründung Christi ein

umgrenzter, den man nicht nach Gutdünken spiritualisieren kann. Und die mittelalterliche Ordnung, die den König durch ein Quasi-Sakrament der Salbung auszeichnete und damit das »heilige Reich« zu ähnlicher Weihe erhob wie die Ehe, die Mann und Frau im Fleische zum Abbild von Christus und Kirche macht –: diese Ordnung, die Kirche und Staat unlösbar zusammenband, ist dahin und unwiederbringlich. »Glaube« und »Wissen«, »Offenbarung« und »Vernunft« haben sich wachsend verselbständigt [vgl. Vatikanisches Konzil ss III, c 4; Dz 1799]. Gerade darüber dürfte Reinhold Schneider sich freuen, da die Versuchung der Kirche, nach dem weltlichen Schwert zu greifen, damit bis auf Reste verschwunden ist. Und doch und eben deshalb ist heute die Zeit, da die Mauern der Klöster sich auftun und die Form des Ordensstandes sich von Grund aus wandelt: weil er seiner sozialen und somit seiner geschichtlichen Funktion sich tiefer als je bewußt wird, seine repräsentative Stellung endlich auch im Sinn einer echten Weltverantwortung zu verstehen beginnt, ohne willkürlich und ängstlich Grenzen zu ziehen zwischen Kloster und Welt, Kirche und Welt, und ohne die Unvereinbarkeit zwischen dem Gehorsam, der seine Wesensform bleibt, und der echten Verantwortung und Entscheidungskraft zu behaupten. Wie sollte je ein Christ Verantwortung tragen außer im Gehorsam gegen Gott, Christus und Kirche, ja gerade aus der Kraft dieses Gehorsams heraus? Und so rückt unversehens das Bild des *Nichtwiderstehenden*, das heißt des Gehorsamen, noch einmal in die Mitte, als das Bild dessen, der seinen Standort im Ordensstand hat, aber seine Wirkkraft darin erhärten muß, daß er zum Vor-Bild für die Herrscher und die Verantwortlichen dieser Welt wird. Er ist es, der seine »linke Wange«, seine Verfügbarkeit und Versehrbarkeit, unaufhörlich Gott und der Kirche hinhält, und der dort, wo der Geist in der Situation ihm die Weisung gibt, diese Wange auch dem irdischen Feind nicht entzieht. Durch diesen schneiden die Schwerter am schärfsten hindurch, und dennoch wird er in der kommenden Kirchenzeit ein möglicher, weil von Christus gestalteter Mensch sein.

DER LINKE SCHÄCHER

Dort, erst dort, wo dies alles zusammenkommt: das Bekenntnis als eine soziale und historische Macht, das Erwähltsein zur Verantwortung

für die andern, der Nichtwiderstand und das Leiden als Stellvertretung für alle: erst da tritt die Gestalt des andern, des linken Schächers, aus dem Dunkel ihrer Verlorenheit rätselhaft, mächtig, fordernd hervor. Sie hat nie aufgehört, Reinhold Schneider zu beschäftigen; hier ist er nochmals und tiefer als je auf der Wegspur der Russen, im leidenschaftlichen Interesse am Heil des Bruders – aller Brüder. Schon im Aufsatz über »*Die Schächer ohne den Herrn*« taucht das Motiv auf, angeregt durch ein im flandrischen Aufruhr 1566 zerstörtes Kruzifix, neben dem die beiden andern Kreuze unversehrt stehengeblieben waren: »Nun war auch der Reumütige verloren..., und in welcher Verlorenheit stand das Kreuz des Lästerers! Der Mittler war verschwunden, die Mitte war leer; vergebens blickte der eine zur Höhe, kehrte sich der andere verkrampften Leibes zur Erde. Wie die Erlösten, so sollen auch die Verdammten in der Ordnung Gottes stehen, in deren Bereich auch die Hölle liegt. Der Hoffnung des einen wie der Lästerung des andern antwortet das vollkommene Schweigen. Und wenn Gott nicht ist, wie leer wäre das Pathos der Gottesleugner!« Nach dem Krieg wird eine eigene Homilie, »*Der Andere*«, dem linken Schächer gewidmet, unter dem Gesamttitel »*Sein Reich*«: »Der Heiland, der für alle gekommen ist, um alle zu retten, hat einen Verlorenen zum Gefährten seiner Leiden.« Am Kreuz vollzieht sich die »entsetzliche Entscheidung« über dem Menschen: ob er geborgen wird oder wankt, bricht und stürzt. »Noch einmal: es ist ein Kreuz, auch der Verneiner befreit sich vom Kreuze dieses unseres einen Todes, unseres Heiles nicht.« Und abermals in den »*Sieben Worten des Herrn*«: »Gekreuzigt ist auch der Verneiner, denn das Kreuz ist unausweichlich«, und deshalb: »hoffend wider alles Hoffen sollten wir opfernd ringen wider das Kreuz ohne Gnade und seine Macht«.

Das Russische ist, daß der Christ in seiner Kirche sich den andern nicht als eine Partei entgegensetzen kann: als die Partei der Geretteten. Das ist die ganze Weisheit von Leskows Pater Kiriak, und danach formt er seine Mission bei den Heiden. Gestorben ist der Herr ja für die Linken wie für die Rechten. Wäre die Kirche Partei, so würde sie sich irdisch wehren; daß sie es nicht tut, ist dem Russen Bestärkung seiner Solidarität mit den Linken, er hätte auch die Kraft nicht, so für alle herzuhalten, wenn nicht aus der Hoffnung, »daß alle gerettet werden«. Rein-

hold Schneider ist einverstanden: »Unsere Not ist zu groß, als daß einem Einzelnen noch geholfen werden könnte. Es kann nur allen geholfen werden.« Den unverbesserlichen Egoisten des Westens hält er entgegen: »Schwerlich werden wir das Heil unserer Seele gewinnen, wenn wir vergessen, daß es das Heil aller ist.« Und wiederum: »Schwerlich wird eine Seele gerettet werden, die nur auf ihre eigene Rettung bedacht ist; schwerlich ein Volk seiner Bestimmung gerecht werden, das sich seine Ziele setzt ohne Rücksicht auf die Einheit der Welt.« Nie geht es um die Kirche als Teil, sondern immer um die Welt, aber immer so, daß diese Welt »in den äußersten Ernst der Entscheidung« gestellt wird. »Zu jeder Stunde der Geschichte gilt die Botschaft Christi *der Welt*, hat die ganze Welt seit dem Erscheinen des Herrn ein Anrecht auf Erlösung.« Darum kann ein christliches Gebet nie anders als universal sein: »Das Gebet gilt immer allen: der ganzen Welt und ihrem Heile, für das er sich geopfert hat.« Und wie das Gebet nach des Herrn Gebot alle umfassen *muß*, so *darf* die Hoffnung alle umfassen: »Wir können von der Hoffnung nicht lassen, daß die auch im Kreise des Heiles sterben, die mit ihrer letzten Kraft sich abwenden von dir, und daß du Wege zu Verlorenen findest und Brücken baust, wo wir nur Abgründe sehen.« Und zur schmerzhaften Mutter: »Auch die, die in deinem Sohne die Wahrheit nicht erkannten, dürfen zu dir kommen. Vor dir liegen die Toten alle.« In der Schrift »*Über den Selbstmord*«: »Und so geben wir die scheinbar verlorenen Glieder des Einen Lebens nicht auf. Es ist möglich, daß ein Gepeinigter sich über den Tod hinweg hinwirft vor Gottes Thron.« »Laß nicht eine Seele fehlen!« geht das Gebet an den Herrn. Denn »wie sollten wir es ertragen, einen unserer Brüder zu vermissen, den wir mit der Liebe Gottes lieben und umfangen durften?« »Die Schöpfung verwindet es nicht, daß ein einziges ihrer Glieder in den Abgrund stürzt. Alles, was geschaffen ist, alle Kreatur soll heimkehren durch Christus zum Vater. Die Zeit ist verloren, die nur für ein einziges Geschöpf diesen Weg der Heimkehr nicht mehr weiß.« »Solange noch ein Mensch ergriffen ist von Christus, kann er sich nicht damit bescheiden, daß ein einziges Glied der Schöpfung verdorben sei... Darum kann es keinen Trost geben für den Schmerz Petri um ein einziges der ihm anvertrauten Schafe, das verloren ging.« »Das christliche Leben ist ein Leben für alle, der Anfang

ehrfürchtigen, heißen Anteils am Einigungswerk Jesu Christi. Darum kann der Christ nicht still werden über der Gefahr, daß eine Seele verloren sein könnte.« »Fällt eine Seele mit völliger, gleichsam sichtbarer Gewißheit in die Hand des Feindes, so ist Gottes Reich zerrissen, und niemand vermag zu ermessen, was dieser Vorgang für das ewige, aber auch für das irdische Leben bedeutet.« Aber »aus aller Schuld kann Gnade werden; vielleicht ist darum so viel Schuld in der Welt«. Und so bleibt die göttliche Hoffnung immer sozial: »Wenn wir nicht für die Verfluchten hoffen und bitten können, wie sollten wir dann hoffen und bitten für uns! Es gibt nur eine einzige Schuld.«

In der Einheit der Schuld liegt das Je-aneinander-schuldig-Werden der Brüder, wie es der Römerbrief in den Versen über die Erwählung und Verwerfung schildert: aber der »Verworfene« ist je Funktion des Erwählten und um seinetwillen da, so wie im »Drama um das Heil Ägyptens« Pharao eine Funktion des Moses ist; die Verhärtung des Herzens Pharaos erwirkt die Höhe der Sendung Moses'. Es ist *ein* Geschick, eine Wolke: »„Auf der einen Seite war die Wolke finster, auf der andern Seite erleuchtete sie die Nacht" [Ex. 14, 20]. Hierin liegt das Letzte dieses Geschicks: das Mysterium der Finsternis ist auch das Mysterium des Lichts.« Gott und Satan sind nicht gleicher Macht, sondern die Macht, die Gott dem Satan ausgeliehen hat, kommt seinen Erwählten zugute. Es ist aber auch der »Auserwählte« um des Verworfenen willen da: daß durch den Schlag, der ihn von diesem trifft, die Gnade überspringe. So stehen Stephanus und Paulus zueinander, Morus hält es seinem König vor, daß sie ebenso zueinandergehören, und alle, die sich als Verfolger und Verfolgte verhalten:

»Wir sind verbunden für die Ewigkeit
Und müssen Hand in Hand vor Gott gelangen:
Da ich dich töte, bitt ich um dein Leben.«

So wandelt der Dichter die Inschrift eines alten Richtschwertes ab: »Wenn ich dies Schwert tu aufheben, wünsch ich dem armen Sünder das ewige Leben.« Erwählung und Verwerfung der Personen mündet im Römerbrief aus in die Erwählung und Verwerfung der Völker [sie war nur ein vorläufiges Bild daraufhin]: der Juden und Heiden, und wiederum der Synagoge und der Kirche, und nochmals der Kirche

um Israels willen, damit dieses als ganzes gerettet werde. Volk steht je für Volk, damit alle die Furcht erlernen und alle, nachdem sie dem gleichen Ungehorsam überantwortet waren, von der gleichen Gnade gerettet werden [Röm. 11, 1–36]. Nichts ist so sozial und ineinander verkettet wie diese Erwählungen und Nichterwählungen im Raum der Offenbarung. Es geht so weit, daß auch die Ketzer im Neuen Bund ihren Ort haben: »Diejenigen selbst, die sich auflehnten, hatten einen Auftrag und ein geheimnisvolles Recht – wenn auch gewiß nicht den Auftrag und das Recht, das sie sich eigenmächtig nahmen; sie hatten ein Wort zu sagen, das die Glut wieder belebte, und sie hatten das Recht auf eine Antwort, das nicht immer beachtet wurde. Und mit diesem Recht und leidensschweren Dienst haben sie einen Anspruch auf die Teilnahme der Kirche an ihrem Seelenheil, auf der Kirche unablässiges Gebet.« Und wenn die Lichten und die Dunkeln so nebeneinanderstehen, beide – in gänzlich ungleicher, ja unvergleichbarer Weise – mit einem Auftrag, so ist es weniger schwer, den einen Sohn aller Menschen, den Büßer für alle, auch hinter allen – den Lichten wie den Dunkeln – zu sehen. Ja gerade im Dunkeln, der verfolgt, denn verfolgend führt er zu Christus. Und ein noch tieferes Geheimnis besteht zwischen beiden: »Zuweilen wird der Berufene entsühnt durch die Schuld des Ausgestoßenen.« Oder wie Franz von Paula über den sterbenden König im »*Tod des Mächtigen*« sagt: »Es gibt heilige Männer und Frauen, die ihrer Brüder Verfehlungen gesühnt haben durch ihr Leiden und Harren, und so scheint es auch Menschen zu geben, die der Welt ganze Sünde und die Macht des Bösen erfahren und austragen in ihrem Leben und ihrer Schuld; auch sie leiden für alle, und wir alle müssen ihre Schuld sühnen und müssen Gott eine Genugtuung anbieten für die furchtbare Beleidigung eines solchen Daseins.« Ein echt russischer Gedanke, der das Soziale auch noch in der furchtbaren Einsamkeit des Bösewichts nicht vergißt. Der Menschen Schicksale stehen einander nicht wie private Besitztümer fremd gegenüber; es gibt einen Kommunismus der Gnade, Geschicke stehen füreinander, wie in der Erzählung »*Die himmlischen Wohnungen*« gezeigt wird. Auch Völkerschicksale stehen so füreinander, wie das Schicksal der Juden zeigt. Wir haben den Überblick nicht, »und doch stehen alle Töne, die wir vernehmen, auf der unsichtbaren Partitur des großen Zusammen-

klangs«. Für den Glaubenden ist es genug zu wissen: »indem wir glauben, ergreifen wir die Mitverantwortung für alle und alles; wir können uns nicht zu Christus bekennen, ohne betend und wirkend teilzunehmen an der Rettung aller. Ist die Botschaft an die Welt gerichtet, so kann der nicht Hörer, nicht Träger der Botschaft sein, der auf die Welt verzichtet«. Ein Glaube, der die Universalität der Hoffnung fahren ließe, wäre schon ein verarmender, zur Resignation und zur Sekte neigender Glaube.

Russisches Christentum wird diese Hoffnung niemals, wie westlich-liberales es zu tun geneigt wäre, auf die Geringfügigkeit der Schuld gründen, sondern einzig auf die Gnade Gottes und die unbeschränkte Wirkung der Leidenstat unseres Bruders Christus. An ihm unmittelbar sind ja alle schuldig geworden: »Wir alle haben dich verurteilt, wir haben dich verleugnet mit unserem Leben, mit unseren Worten und Gedanken.« Alle umsäumen den Kreuzweg: »und keiner steht am Wege, dem der Sohn nicht mächtigen Blicks ins scheue Auge sah«. Und kein Schuldiger stirbt nicht angesichts dessen, der seine Schuld trug:

»Die fern von dir in schwerster Stunde fallen
Und noch im Tod ihr Antlitz von dir wenden,
Sie sterben doch in deinem Angesicht.«

Christus ist nicht nur Herr über alle Welt, der Anspruch auf alle Leben und alle Völker erhebt, Herr der gesamten Schöpfung [»seine Mühe schließt keine Seele, kein Geschöpf, kein Ding und Wesen aus«], er ist König durch sein Erlösungswerk und erbt mit der Welt all ihr Leiden, ihren Tod und ihre Schuld zu seinem Eigentum. »Du bist in den letzten Stunden zum Schmerze selber geworden; tief in einem jeden Schmerz bist du selbst.« Er hat in der Gottverlassenheit »die glaubende Verzweiflung, den verzweifelten Glauben« für alle erlitten, er ist seither in jeder, auch der gottfernsten Not. So betet Leo IX. zwischen den Leichen auf dem verwüsteten Schlachtfeld: »Mein Gott, wohin hast Du ihre Seelen gerufen? Hast Du ihr Leiden gnädig angenommen? Ist es ihnen zum Heile geworden? Und selbst wenn sie gestorben sein sollten in Sünde, ihr Leiden ist doch wahr gewesen bis zum bittern Ende; im Grunde haben sie alle gelitten für Dich. Ihr Leid hat sie Dir nähergebracht; sie sind Dir ähnlich geworden, und Du wirst eine ver-

borgene Ähnlichkeit sehen.« Christus selber betet ja mit uns zusammen das »Vergib uns unsere Schuld«.

Die Grenzenlosigkeit der Leidensmacht Christi ist das, was von vornherein dem Guten den Vorsprung vor dem Bösen gibt. Durch sein Leiden wurde Satan aus dem Himmel, aus der Ewigkeit geworfen auf die begrenzte Erde herab, und seine Wut ist so groß, weil seine Zeit kurz ist. »Satan ist vom Himmel gefallen; er ist nicht mehr, was er war.« »Niemals wird der Haß des Abgrunds verstummen, eben weil dessen Fürst gerichtet ist und nichts mehr besitzt und erwarten kann als diese Zeitlichkeit.« Deshalb war die Hölle am Kreuz so sehr im Aufruhr, weil die dunkeln Mächte »das Ende ihres Reiches spürten«. Durch das Wesen des Kreuzesgerichts, wo der wehrlose Verurteilte der unendliche Gott ist, der Ankläger aber das entmachtete, verzeitlichte Böse, ist die ewige Entscheidung gefallen, und der Spiegel davon ist die Geschichte. »Im Grunde ist alles entschieden, und doch muß alles erkämpft werden von Stunde zu Stunde.« Auf das Gericht hin aber muß die Zuversicht herrschen, denn das Gericht ist der Schatten der Gnade; und Gott richtet nicht mehr, ohne zu begnaden. Die Gedichte »*Apokalypse*« künden »Gottes strafende Geduld«, und die »Angst, die tödlich uns durchzuckt«, wird nach ihnen »der Gnade letztes Liebesfeuer sein«. Noch kühner singen die »*Neuen Türme*«:

»Dann wird sein Wort erleuchten diese Zeit,
Und die Verfluchten werden Segensboten
Und die Verworfnen seine Kinder sein.«

Aber die Hoffnung soll bleiben, was sie ist: ein Vertrauen auf die Gnade, nicht ein Wissen- und Durchschauenwollen der Wege Gottes. Ein Vertrauen auf die Grenzenlosigkeit der Gnade, und im Glauben ein sicheres Wissen, daß das Böse vor Gott die Unwahrheit, das Unsein, die Selbstverzehrung ist, deren Rauch in Ewigkeit aufsteigt. »Tod deiner selbst, Schuld, die an Schuld verbrennt!« wird der »unselige Geist« angeredet.

»Doch zehrt das Nichts am Nichts. Die glauben, schauen
Wie Tod dem Tod das Zepter abgewinnt,
Und Gott dem Herrn der Abgrund untertan.«

Eine an Solowjew gemahnende Christologie krönt das Ganze: Christus, der durch seinen Abstieg in Welt, Kreuz und Hölle als Gott und Mensch die Gesamterfahrung der Welt gemacht hat, gewinnt die ganze Schöpfung zum Leib – und eben deshalb ist es Mord, wenn die Glieder des einen Leibes einander »tödlich bestreiten«. Die Kreuzesbalken überragen die Grenzen alle, und alle Völker zieht die »Leidesübermacht« zum Herzen Christi empor. In ihr tut sich kund »der Liebe Übermacht«; durch sie wird »fort und fort die Hölle überwunden«; Christus ist zuletzt alles:

»All-einig Feuer, das die Geister zündet,
Die Strahlen teilend, um sie zu vereinen,
Die Welt verzehrend, um sie zu erheben.«

DIE UMKEHR

MIT DER BEUTE des Nordens: historische Schuld, historische Beichte, heimkehrend, fand der Dichter sein Vaterland in der äußersten Lage: das Feuer der Verzweiflung und des Untergangs, das er einst ahnungshaft und stellvertretend vorausgespürt, war jetzt das allgemeine geworden. Von geistigen Selbstmördern, die ihr Gift allzeit bei sich trugen, wurde das Land beherrscht. »Es kann einem Volke und damit der Welt kaum Schlimmeres beschieden sein als die Herrschaft eines Menschen, der im geheimen, sei es bewußt, sei es unbewußt, entschieden ist, sich selbst zu vernichten. Von ihm geht der Tod fast unwiderstehlich aus; die ihm begegnen, geraten in sein Gefälle; die ihn feiern, preisen, ohne es zu wissen, den Tod.« Der Dichter verfolgt von Jahr zu Jahr das steigende Grauen, er warnt, solang seine Stimme noch erschallen darf, in starken, oft an Georges Entrüstungskraft gemahnenden Sonetten [»*Jetzt ist des Heiligen Zeit*«, »*Die neuen Türme*«], er sieht das Gefährt ohne Bremse zum Abgrund rollen, sieht den Brand des Zornes und der Rache allenthalben schon angelegt, und da dieser wirklich auflodert, begleitet er die Seinen in die Flammen hinein [Sonette: »*Apokalypse*«, »*Die letzten Tage*«]. Er tut es aus der Kraft, die ihm zuteil wurde durch die Erkenntnis der in den geschichtlichen Untergängen gewordenen Gnade; immer taucht der Paulusvers auf vom Gerichtsfeuer, das das strohene Werk verzehrt, den Wirkenden aber rettet wie durch Feuer hindurch [1 Kor. 3, 15]. Nicht beschreiben will er, sondern helfen; so sehr nur noch helfen, daß er auf die ästhetische Sorgfalt in der Werkgestalt verzichtet, um mit seinem Wort allgegenwärtig sein zu können; wo ringsum die Trümmer sich häufen, keine andere Schönheit mehr sucht als die der Wahrheit und der Liebe. So hat er seiner Stimme in Deutschland buchstäblich den stärksten Widerhall zu geben vermocht: »Als andere Worte menschlichen Trostes unbeholfen wurden vor der Größe des Leides und oft als fromme Phrasen erschienen, da drangen seine Worte und Verse durch, öffneten den Herzen den Raum einer unsichtbaren Wirklichkeit so, daß sie spürbarer wurde als alle brutale Macht: den Raum des lebendigen Gottes.« Der Dienst, den Reinhold Schneider der deutschen Gegenwart in der schwersten Stunde leisten durfte, zeugt dafür, daß er tief im Recht und in der Gegenwart

war; nie darf das deutsche Volk ihm diesen Dienst vergessen. Er hat ihn als der glaubende Christ und Katholik geleistet, aber ebensosehr als der Wissende, der in die Abgründe geschichtlicher Schuld und geschichtlichen Rückwegs zur Wahrheit geblickt hatte. Alle Hilfe, die er anbieten konnte, war der Hinweis auf die Wahrheit der Gnade, die die Wahrheit des Bekenntnisses, der Einsicht und Umkehr heischt und einschließt. Was er gelernt, wurde als die dringlichste Botschaft an die Zeit sogleich wieder von ihm verlangt. Nur in jener Buße, die umkehrt und bekennt, war noch eine Hoffnung auf Heil. Die Bomben hatten Krater auf den Feldern und in den Seelen aufgerissen: Verborgenstes starrte durch das Gericht des Himmels im Licht: geringes war jetzt gefordert: das ohnehin Offenbare auch zu bekennen. Darin und in der Folgerung der Einsicht und Umkehr lag schon die Buße, lag fast schon das neue Werk. Das Ganze war die Gnade der Wahrheit. Nichts vertuschen, nichts beschönigen, dem Unerbittlichen ins Auge sehen, das Feuermal der Schande als eine Gnade tragen; auch nichts vergessen, sich vielmehr alles genau vergegenwärtigen, wann, wo, wie oft und seit wie lang man gesündigt, nach keiner Seite ausweichen, sondern dem Gericht der Wahrheit standhalten: das ist der einzige Weg der Verwandlung. Sie wird nicht ein Naturprozeß sein, sondern Gnade aus dem unendlichen Vorrat des Kreuzes.

Was der einzelne in der Beichte tut, das soll das Volk tun. Es soll zuerst seinen »Führer« sehen, seine Gestalt sich einprägen, ihn nicht vergessen, wie er ohne Gesicht war, wie das Wort durch ihn verrottete und erstarb, wie er tiefer jede Stille und Besinnung verdarb. Und dann seinen Sturz in den Abgrund sehen, das Ende eines ständigen, unaufhörlichen Stürzens, eines Katarakts aller Güter und Werte. Alle sollen in dieser Offenbarung des Abgrunds den Dämon als Wirklichkeit sehen und als Macht fürchten lernen, der auch die Gewalt hat, sich eines Volkes zu bemächtigen wie eines Leibes. In diesem Spiegel sollen sie neu erkennen, was schuldig sein heißt, und die Tatsache nicht leugnen, »daß Schuld nur geschehen kann, wo ein Zusammenhang besteht«. Und keiner soll es wagen, seine Mitschuld zu leugnen. Auch wer nicht an die Erbsünde glaubt, auch wer sich keiner dunkeln Tat bewußt ist, soll sich nicht für entschuldigt halten: in Gedanken und Gesinnungen ist der nicht rein, »der nur ein einziges Mal an das Recht dieses Mäch-

tigen glaubte«. »Niemand, keine geistliche und keine weltliche Autorität, hat ein Recht, die Antwort auf die Frage nach der innern Beteiligung des Einzelnen durch eine Entscheidung an der Oberfläche und von oben her vorwegzunehmen und damit das Gewissen zu ersticken.« Nur Einer auf Erden ist schuldlos: und gerade Er hat alle Schuld auf sich genommen. Schuld abzuwälzen ist sicheres Zeichen von Schuld. Je näher einer bei der Wahrheit stand – die Heiligen standen am nächsten –, um so williger erkannte er seinen Anteil. Und es gibt keine Verteilung der Schuld, die den Einzelnen entlasten würde, keinen Verweis darauf, daß andere »auch« schuldig seien. Selbst die Jungen, die sich als Opfer fühlen und mit der Vergangenheit, die sie nicht gestaltet haben, nichts mehr zu tun haben wollen, entwinden sich der Schlinge nicht. Sie stellen in der Zukunft das Volk dar, das diese Vergangenheit *hat:* man kann nicht Deutscher sein ohne ein geschichtliches Erbe. In den beschwörenden Rufen an die Jugend ergeht die Forderung, durch Mittragen und Mitsühnen die historische Verantwortung zu bezeugen, an der Klärung und Reinigung so mitzuhelfen, daß das Vergangene als geläutertes, gesichtetes Gut miteingehen kann in das Neue. Jeder hat sein Volk zu vertreten. Auch das Wort an die Trauernden, die alles verloren haben, ist nicht weich; es ist so strahlend hart wie die Gnade selbst. Wie es hineinverweist in die Wahrheit der Schuld, so auch in die selige Wahrheit der Buße: hier gilt die Botschaft vom Nichtwiderstand [gegen den Gott, der Gericht hält] in uneingeschränkter Kraft. Nur aus der Wehrlosigkeit der Stunde, ihrer Geduld, dem Ertragen des Untragbaren kann die neue Kraft erwachsen; nur aus dem Wagnis der Selbstbegegnung ohne Geflunker die neue Wahrhaftigkeit gegenüber der geschichtlichen Aufgabe. Dies Wort ist »unerwünscht«, Reinhold Schneider weiß es, aber niemand wird ihn hindern, es zu sprechen. Er hat den Mut, nicht nur die Beichte aller zu fordern, sondern das zu tun, was man früher die »offene Schuld« nannte: im Namen aller zu bekennen; mit dem Beispiel der geschichtlichen Beichte, die er seinem »*Alexander*« zumutet, selber voranzugehen. Die Absolution des Einzelnen ist rückwirkend auf sein Leben; die Absolution der Geschichte erlöst die Jahrhunderte von ihrem Fluch. Und weil es Stunde des Sozialen ist, darum ist der Mensch heute vorbereitet zur Erkenntnis, daß er sich ohne die Geschichte nicht entsüh-

nen, nicht retten kann: im eigenen Schuldbekenntnis muß er das Geschichtliche einschließen, im eigenen Vorsatz den historischen Auftrag übernehmen.

Die Gegenwart ist in ihrer ganzen Gestalt objektives Bekenntnis: Inneres hat sich nach außen gekehrt, die längst getragene Frucht ist endlich geboren.

»Jetzt wird Verborgenes wahr. Das Frevlerwort
Aus längst verwestem Munde wird Gestalt.
Den Wächtern Fluch, die's schweigend angehört...
Fluch über uns, die wir uns selbst zerstört.«

Unfreiwilliges Offenbarwerden der Schuld ist aber schon Situation des Gerichtes. So ist es allerletzte Zeit – das Gericht noch einmal zu verwandeln durch freiwilliges Bekennen. Und wie der Beichtende den Heiligen Geist anruft, um die Schuld im Lichte Gottes zu sehen, so beschwört der neue Bekenner die »starken Geister hochgemuter Tage«, die alten Beter am Ursprung des Volkes und seiner Geschichte, dieses Erbe im Lichte Gottes zu »bezeugen«, damit es für das Auge der Heutigen so erstehe, wie es vor Gott gemeint war, und aus dieser Vision der Abfall ersichtlich werde. Im Lichte dieses Ja gilt es, das Nein zu sehen von Anbeginn und anschwellend durch die Zeiten: den »Widerspruch von Anfang an«, den uralten deutschen Nihilismus [wie er schon durch die Sagas und die Nibelungen west], das angestammte deutsche Seinwollen wie Gott. Und im Zug dieser Beichte hat *der Mensch vor dem Gericht der Geschichte* zu erscheinen, und ebenso die Geschichte vor dem Gericht des christlichen Menschen, denn freilich kann dieser Anspruch nur vom Christen gestellt werden, nicht im eigenen, sondern im Namen Christi. Und die entscheidende Frage an den deutschen Geist ist die Frage nach seiner Stellung zu Christus. *Die Heimkehr des Deutschen Geistes* kann nur eine solche zu Christus sein. Christus allein, der der Geist ist [2 Kor. 3, 16], kann die Geister prüfen und scheiden: »ob sie aus Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten in die Welt ausgegangen. Daran wird der Geist Gottes erkannt: jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist aus Gott [1 Joh. 4, 1–2]«. Und so wird mit aller Macht die geschichtliche Verantwortlichkeit der schaffenden Geister betont, und

die Gegenbehauptung, die den Deutschen nicht selten gelegen kam, die Ebene der Kunst, des Denkens, der geistigen Schöpfung liege oberhalb derjenigen der Macht, wird als Verrat am Geist angeprangert. Die letzten Folgen jenes Dualismus, von dem Reinhold Schneider selbst ausgegangen war, um ihn in schwerem Ringen zu überwinden, hat die Zeit offenbart; das deutsche Mißverhältnis zur Wirklichkeit hat jede böse Frucht getragen. Je ferner Ästhetik und Ethik, Ethik und Politik sich einst standen, um so unzertrennlicher werden sie jetzt zusammengebunden. Die ethische und politische Seite jeder geistigen Ästhetik muß ans Licht gebracht werden. Auf Unerledigtem kann nicht weitergebaut werden. Das Werk der Einsicht gründet die neue Sendung.

DIE EINSICHT

Die kritische Leistung Reinhold Schneiders hier nachzuzeichnen, ist undankbare Arbeit: diese kann nur ein Gerippe von Urteilen und Einschätzungen bieten, die so aufgereiht nicht anders als pedantisch wirken können. Man lese das Werk, um sich vom Gewicht des Wortes zu überzeugen, vor allem »*Dämonie und Verklärung*«. Eins erstaunt: daß in Schneiders Gesamtwerk die große Auseinandersetzung mit Luther und der Reformation fehlt, von der mit Recht Hugo Ball in seiner »Kritik der deutschen Intelligenz« und in den »Folgen der Reformation« ausgeht. In den frühen Jahren ist diese das tragische Gegengewicht zur römischen Ordnung des Reiches; in den späteren wird jeweils bei den »Folgen« selbst angeknüpft: beim Zeitalter Weimars und des Idealismus. Von ihm kommt Schneider selbst her, er hat dessen »Folgen« tief, unauslöschlich gespürt. Daß aber der Historiker Schneider sich so stark den Dichtern zuwendet, ist wohlbegründet: hier lag die Ausweichstelle, die den Geist von der geschichtlichen Verantwortung wegzog. Der Dichter, der das Innerste der Geschichte auszusagen hätte, ist in der Ära Weimars neben sie geraten. Für Kant ist das Historische »etwas ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will«. Und Fichte sagt: »Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig, das letztere macht nur verständig.« So geht die ganze Epoche an der Geschichtlichkeit Christi und seiner Kirche vorbei, um ihren Wesensgehalt in eine übergeschichtliche Idealität abzuziehen. Lessing tut es bereits, der mit dem Ideal des ewigen Suchens das Faust-

ideal, »die Unruhe des ewigen Werdens«, heraufführt, weil er das Absolute der Wahrheit Christi innerhalb der Geschichte nicht annehmen kann. Ergänzend zeigt »*Lessings Drama*«, daß in diesem Weltbild ausgesprochener Bürgerlichkeit kein Raum mehr ist für einen König und für die durch ihn und mit ihm gesetzte göttliche Ordnung, für wirkliche Tragik und damit für eine Versöhnung, die mehr ist als Mitleid. »Das Drama setzt völlige Entschiedenheit mit Bezug auf die letzten Dinge voraus.« »Es ist merkwürdig, wie dieser mächtige, klare Geist sich am Ende in das Unbestimmte, Schwankende, Widersprüchliche findet.« Die Nachwirkungen sind fatal: »ein Andringen des wesentlich Bürgerlichen, des Moralischen gegenüber dem Sittlichen, standespolitischer Forderungen, ein Abgeschlossensein gegenüber der Gesamtheit der diesseitig-jenseitigen Mächte teilen sich dem historischen Drama der deutschen Klassik mit«.

In Weimar und in Königsberg lebt wohl ein Gefühl für das Transzendente, »der Glaube, daß vom Geiste her unser Sein und Handeln bestimmt werden muß«; doch mangelt die wirkliche Transzendenz, was am klarsten im Fehlen einer ernsthaften Vorstellung vom Bösen sichtbar wird, wie es im englischen und spanischen Drama, im englischen und französischen Roman gegenwärtig bleibt. So steht der Mensch nicht mehr echt zwischen Himmel und Hölle. In der Kritik am Faust [»*Fausts Rettung*«, »*Im Schatten Mephistos*«] und am Wallenstein [»*Wallensteins Verrat*«] sind die Hauptbedenken zusammengefaßt. Der »Faust«, auf letzten Widersprüchen aufgebaut, das Gefühl vor die Wahrheit setzend, bleibt in der Lösung von einer verderblichen Zweideutigkeit: Goethe erlöst sich selber wohl *vom* Faustischen, aber er stürzt durch sein Werk den deutschen Geist ins Faustische hinein. Er glaubt an die Gnade, aber diese wird in dem bis zuletzt verschlossenen Faust nicht zur Wahrheit. Von Umkehr und Wiedergeburt wird nichts sichtbar; so bleibt der Verdacht, daß Faust nicht trotz, sondern wegen seines blinden Irrens erlöst wird. Auch hier bleibt die Ordnung des Kaiserhofs nebelhaft, phantastisch, sie genügt nicht, um eine echte Aktion, gar eine Tragik hervorzubringen. Ganz lebendig ist nur die Gestalt Mephistos; und was heißt es, wenn die starken Worte allesamt dem Vater der Lüge entsteigen? Nichts anderes, als die Verhinderung jeder Selbstbegegnung auf dem Boden der Wahrheit. Aber auch Schillers

höchstes dramatisches Werk steht in einer heillosen Zweideutigkeit: es geht um den Verrat an Kaiser und Reich, aber von einem großen Mann begangen, und der Große wird Anlaß für den Idealisten Max Piccolomini zu hingerissener Bewunderung und Liebe. Wallenstein will den Kaiser stürzen oder »die Macht, die ruhig, sicher thronende, erschüttern, die in verjährt geheiligtem Besitz in der Gewohnheit fest gegründet ruht«. Sein Reden ist Selbstbetrug, die hohen Worte stehen im Dienste der nackten Macht; aber »der Dichter ist es, der in der Gestalt des Max den Helden bewundernd oder bangend und klagend begleitet; ja, der sich in ihn verwandelt und immer dann aus ihm zu sprechen beginnt, wenn der Held sich gedrängt fühlt, sich zu bezichtigen«. Wallenstein ist nicht in der Wahrheit: »er ist zu schlimm, um gut, zu gut, um schlimm zu sein, zu verschlagen, als daß er sich Träumer nennen dürfte, zu phantastisch, als daß seine List ihm glücken könnte, zu selbstsüchtig und zugleich zu selbstzufrieden; er ist willentlich- unwillentlich falsch gegen sich selbst und damit – um das Wort des Polonius umzukehren – falsch gegen jedermann; er denkt, wo er empfinden sollte, und empfindet, wo er denken müßte; er nimmt nicht die politisch-weltgeschichtliche Schuld auf sich, die er fraglos zu verantworten hat, sondern gewissermaßen eine „schöne" Schuld, die Schuld am Herzen; ...immer legt er sich eine Gebärde zurecht, die gefällt«. So täuscht er sich noch »auf dem Weg zum letzten Schlaf, ...wie Faust sich täuscht vor seinem offenen Grabe. Er ist Fausts echter Verwandter«, ein Wegbereiter des geschichtlichen Chaos. Und oftmals möchte es scheinen, »als schritte die rätselhafte Gestalt des Friedländers vor unserem Volke her, ...auf dem Gebiet des Politisch-Geschichtlichen von einer ähnlichen Bedeutung, Verführungs- und Ausdruckskraft wie Faust in bezug auf Religion und Denken«. Auch hier wird die Gegenkraft, der Kaiser, nicht wirklich lebendig: nicht im Kraftfeld der Reichsordnung vollzieht sich des Empörers Tragödie. Und wie in Weimar das vergangene Reich keine Gestaltung findet [eine schwächere, epigonische nur bei Grillparzer, und auch da ist die bürgerliche Ebene selten überstiegen], so ist die Gegenwart, die Revolution nicht bewältigt. In Schillers ungezählten Briefen »fällt nur höchst selten ein Wort über die geschichtlichen Ereignisse der Zeit. Der Sturz der Reiche, Feldzüge und Schlachten und heraufdrohende

neue Zusammenstöße der Mächte, der Wandel der Sta atsformen, die Namen der handelnden Männer werden, so weit es nur irgend möglich ist, verschwiegen; ein stolzer mächtiger Wille drängt das Politisch-Geschichtliche beharrlich zurück«. Reinhold Schneider übersieht die hohen Werte dieses Dichters keineswegs, und immer findet er für das Edle Worte ehrfürchtiger Anerkennung; hier für den sittlichen Sinn, das Streben zum Universalhistorischen, den Kampf um den Adel des Menschenbilds, das Beispiel rastlosen Schaffens. Aber lieber wendet er sich. wo es um die Bewältigung der historischen Situation durch den Geist geht, zu den Romantikern.

Nicht mehr zu Fichte, dem das selige Leben ohne Zusammenhang mit der Geschichte jederzeit erreichbar scheint, nicht zum werdenden Gotte Hegels, der das jeweils Werdende und Seiende rechtfertigt und bei dem »keine Todesschranke das Theater der Weltgeschichte, wo der Geist „in seiner konkretesten Wirklichkeit ist", von der ewigen Herrlichkeit abgrenzt«, wohl aber, bei allen Vorbehalten, zum alten Schelling und seiner entschiedenen Zuwendung zu Geschichte, auch wenn bei ihm die Schlacht zwischen Offenbarung und Philosophie nicht ausgetragen worden ist. Schelling hat gewußt: »Der eigentliche Inhalt des Christentums ist ganz allein die *Person* Christi. Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, nicht der Stifter, er ist der *Inhalt* des Christentums.« Seine Menschwerdung, sein Sterben und Auferstehen sind der Sinn nicht allein der Geschichte, sondern der Schöpfung. Und nun wird die Tradition des neunzehnten Jahrhunderts, die die unsere ist, und die wir nicht über Bord werfen können [sonst kommt sie ungebeten und ungeschieden zurück], nach den wahren Helfern abgesucht. Wohl ist hier alles »offen, fragmentisch, ... den Deutschen fehlt ein festes Haus«. »Aber vielleicht können die minder strahlenden Namen dem deutschen Volk weit besser helfen.« Nicht Hölderlin, dessen tragisches Verhältnis zu Christus mit Ehrfurcht begleitet wird, während die Schuld dafür den Christen aufgebürdet wird: für das Ärgernis, das der Dichter an der Kirche nahm. Denn Hölderlin hat sich entschieden vom Volk und seiner Geschichte abgekehrt, er »fühlte als seinen großen Auftrag die Heiligung der Natur, die Wiedererweckung einer geschehenen, im Verborgenen fortbestehenden Heiligung. Es war sein Verhängnis, daß er nicht im Verhältnis Christi

zur Schöpfung, in Christi Wandel auf Erden und im Sakrament den einzigen Grund der Heiligung sah«, so sehr er diese Geheimnisse immer wieder und zuletzt noch umkreiste. Er wußte von der Notwendigkeit des Opfers, um die heillose Gegenwart zu entsühnen [Empedokles]; sein Opfer, »der Vollzug seines Dichtertums bleiben rein und erhaben; und doch können sie nicht zur Annahme seiner Verkündigung verpflichten«, durch welche der gleiche heillose Bruch hindurchgeht. Er hat die Einheit mit aller Kraft gesucht; aber sie konnte auf seinem Weg nicht getroffen werden: von den Göttern der Antike führt kein Pfad zu Christus. »Vielleicht wäre es aber möglich, von Christus eine Beziehung zu den Mächten der alten Welt zu finden, seien sie nun gestürzt oder wirkend an ihrer Stelle.« Ganz licht wird das Bild des Novalis; durch alle romantische Phantastik hindurch schimmert für Schneider im »Ofterdingen« die echte Geschichte hervor: Italien als Schauplatz eines großen ritterlichen Krieges, die Pilgerfahrt nach Jerusalem, der Orient, das offene Meer, und wieder die Reichsgeschäfte am Hof Kaiser Friedrichs II. Und dies Ganze aus dem Abstieg ins Totenreich, in das Irdisch-Jenseitige: »Der in das Grab gestiegen ist, wird als Bildner der Welt und Geschichte erst mächtig.« Wenn auch alles in diesem Geschichtsbild Fragment bleibt, so werden »doch überall die aufsteigenden Linien sichtbar, die sich in der Krone vereinigen müssen«. Am Kaiserhof, so berichtet Tieck über die mutmaßliche Fortsetzung, »erscheint die größte Pracht und die wahre große Welt. Deutscher Charakter und deutsche Geschichte werden deutlich gemacht. Heinrich spricht mit dem Kaiser über Regierung, über Kaisertum, dunkle Reden von Amerika und Ostindien. Die Gesinnungen eines Fürsten. Mystischer Kaiser«. Dies aber alles um die Mitte der Kirche geordnet: »Die Kirche ist das Wohnhaus der Geschichte«, sagt Novalis, und Schneider fährt fort: »wie außerhalb der Kirche kein Heil ist, so ist auch außerhalb ihrer keine Geschichte, kein Handeln vor dem Richter in der Erwartung des ewigen Lebens; es ist außerhalb ihrer auch keine Bindung und Ordnung im höchsten Sinn. Die allein, die gemeinsam angerufen werden von Christus, werden eins, werden zum Volk in der Zeit für die Ewigkeit.« »Die Christenheit oder Europa« ist freilich nur ein »trunkener Abschiedsblick«, aus dem Todeswillen des Dichters gewonnen, und doch hat er recht: »Nur die

Religion kann Europa wieder auferwecken«, und sein höchster Traum, »die Versöhnung des Denkens und zumal des deutschen Geistes mit dem Erlöser« bleibt sein ernstestes Vermächtnis. Geschichte und Verantwortung des Dichters vor ihr trägt auch das poetische Ethos Arnims [»*Die Sendung Achim von Arnims*«], dessen Werk zwar im Volke niemals lebendig wurde, auch dichterisch fragwürdig bleibt, aber in der letzten Absicht noch heute richtungweisend sein kann; in »Gräfin Dolores« der Wille, »was bisher den adligen Häusern eigen war, zum Eigentum aller zu machen«, ein neues ritterliches Denken und Leben heraufzuführen; im Fragment »Die Kronenwächter« das Bestreben, an Stelle einer die alte Reichswelt festhaltenden starren Tradition die freie gegenwärtig wirkende Krone zu setzen. Arnim versagt; er war zu einsam, »das ganze Volk hätte seinem Dichter helfen, hätte mit ihm dichten müssen«. Desgleichen ist bei Uhland [»*Ludwig Uhland*«] die Begabung der geschichtlichen Sendung nicht gewachsen; doch seine Größe ist es, daß er »das Poetische als eine geschichtliche Macht erkannt und geschildert« hat, nicht nur indem er als Dichter und Literarhistoriker das Trachten des Volkes ernstnimmt, sondern in seiner Person und Lebensaufgabe den Dichter nicht vom Politiker trennt: »Die sittliche Existenz des Volkes und durch das Medium des Volkes die Menschheit, ist ein Anliegen, auf das der Künstler nicht verzichten kann, auf das große Kunst niemals verzichtet hat; an dieser Stelle werden verantwortungsbewußte Kunst und Politik untrennbar vereint in ihrer geschichtlichen Stunde.« Vom gleichen Punkt her wird Chamissos Bild leuchtend [»*Chamissos Geschichtserfahrung*«], und auch jenes des dunkleren Platen [»*Platen*«], beide senken aus Verhaltenheit und Schwermut tiefe Blicke in das geschichtliche Dasein.

Das letzte Richtmaß aber für die Erfüllung der dichterischen Sendung und für ihre Fruchtbarkeit in der Gemeinschaft ist nicht die thematische Befassung mit geschichtlichem Stoff, sondern die Bewährung der Dichterexistenz in der Untrennbarkeit von Poetik und Ethik, im Kräftefeld zwischen Gott und Abgrund, zwischen dem verklärenden Licht von oben und dem dämonischen Feuer von unten. Reinhold Schneider bleibt hier seiner extrem transzendenten Methode treu: über alle immanenten Kriterien für gute und schlechte Kunst hinweg [er wird sie nicht leugnen, aber sie sind nicht seine Sache] fragt er nach

dem letzten Gewicht: auf der Waage der Ewigkeit gewogen ist das eine gerechtfertigt, das andere zu leicht befunden. Die Berechtigung dazu entnimmt er dem Evangelium, das dem Christen die Möglichkeit der Geisterunterscheidung verheißt, den Geruch der guten und der faulen Frucht. Und wo die Möglichkeit auftaucht, ist schon die Notwendigkeit da; ein Christ darf Geisteswerke zum mindesten *nicht ohne* diese Unterscheidung betrachten und werten. Bei Reinhold Schneider paart sich harte Entschiedenheit im Urteilen mit großer Ehrfurcht und Zurückhaltung; sein Ja und Nein kann wie ein Schwert durchschneiden, aber nie gibt er das Verworfene auf; er überläßt das letzte Gerichtswort dem Herrn und anvertraut ihm die verfehlte Frucht. Um Kleist [»*Kleists Ende*«] lodern die Flammen des Untergangs: der Glaube ist verloren, so siegen der Haß [in der »*Hermannsschlacht*«], die Dämonie des vernichtenden Eros [in »*Penthesilea*«, gegen die das »*Käthchen*« nur als dialektischer Widerpart steht], ja die bewußte Preisgabe des ewigen Heils [im »*Findling*«, »der Haß dessen, der im vollen Bewußtsein sich für die Verdammnis entschieden hat, um seinen Beleidiger in Ewigkeit zu peinigen«]. Es ist eine Welt ohne Gnade. »In ihm scheiterte der Deutsche Idealismus bereits völlig; die Werte, die dieser setzte, wurden zu Asche in der Glut der Dämonie, und auch die preußische Form, die Heranbildung und Berufung zum Staat, wurden von ihr verzehrt.« An Kleist wird die »unheilbare Krisis der preußischen Form« erkannt: »sein Überschwang, dies niemals nüchterne Herz« waren im tiefsten unpreußisch. »Sein Werk wurde zur Herausforderung des Herzens an die Starrheit, die Enge der preußischen Lebensform.« Brentano [»*Die Wende Clemens Brentanos*«] wird wie kein anderer – außer vielleicht der Droste – mitten ins Kräftefeld zwischen Himmel und Abgrund gestellt: in der Periode genialer, dionysischer Schaffenskraft bleibt er dem Untern zugewendet, bis zum Mißbrauch der Kunst, der Liebe, der Ehe, des Lebens zu dämonischem Spiel; »das Ruchlose im Ganzen« der Romantik, wovon Steffens sprach, wird an ihm offenbar; die große Wende zu Gott, die ernsthaft vollzogen wird, kann das dichterische Werk nicht mehr retten. Er tritt »um die elfte Stunde, zwar wegemüde und schüchtern, aber mit demütigem Gebet auf den Markt«, aber sein Wort ist unterdessen verbrannt. Lenau [»*Der Katarakt. Das Schicksal Nikolaus Lenaus*«] mußte Schneider durch seine

Schwermut fesseln und durch das Gefühl für das Leiden der Natur, das sich ihm durch die Schwermut erschloß. Die Gedichte um den Niagarasturz treffen die Mitte des Lebensgefühls: den Durst des Herzens und der Welt nach dem Untergang. Der Schmerz, der ihm überantwortet war, hätte zur Gnade werden können; allein das Kreuz, das er wohl sieht, wird durch Schleier des Zweifels und des Unglaubens ungreifbar entrückt; die Versepen verstricken sich in unbewältigte Problematik, die Verfallenheit an die Frau seines Freundes läßt auch sein Leben sinnlos und lügenhaft werden; er muß der Nacht verfallen. Am längsten hat sich Schneider mit der Droste auseinandergesetzt [»*Zur Zeit der Scheide zwischen Tag und Nacht. Der Lebenskampf der Droste*«, »*Erworbenes Erbe. Zum Gedächtnis der Droste*«, »*Magie und Glaube. Annette von Droste-Hülshoff*«], denn hier kann kein einfaches Entweder-Oder den Knoten durchhaun, der unlösbar aus niederziehenden Erdkräften und läuternder Himmelssehnsucht geschlungen ist. Das Reich der Droste ist nicht nur »ein Zwischenreich, da Tag und Nacht sich mischen und das mehr ist als Tag und Nacht«, es ist »die unheimliche Doppel- und Zwiegesichtigkeit der Natur«; das zweite Gesicht ist nah, »vielleicht schlummerte eine Berufung zur Mystik in der einsamen Beterin«, aber ihre »Mystik« bleibt gebrochen durch die Notwendigkeit, den Zugang zur Höhe durch die Kräfte der Natur und sogar durch die Erlebnisse der Verfallenheit, der Schwermut, der Schuld zu suchen. Die Mächte der Natur, die Toten, das Erbe des alten Geschlechts sind lastende Wirklichkeiten, »vom Abgrund her kam der besondere Farbenschimmer ihrer Welt, wie ja das Wissen von der Tiefe und die Begegnung mit dem Dämonischen der Verklärung des Irdischen nicht feindlich sind«, sofern der Dichter die Richtung ins Licht behält. Sie erspart sich nichts, kämpft den härtesten Kampf, einen fast hoffnungslosen, und doch rettet sich der Glaube immer hindurch zum Herrn, in dem alles geschaffen ist, auch das schuldige Herz und die dunkle Natur. Sie ist die einsame Kämpferin alten Geschlechtes, dem es angeboren ist, »in der Vorhut des geistigen Kampfes zu sein«: »Vergeistigung des Rittertums ist eine ihrer großen Leistungen gewesen.« Nahe, wie der Bauer dem Adligen, steht ihr Gotthelf: »frei von den Gefahren des deutschen Idealismus, wie es nur ganz wenige Dichter des neunzehnten Jahrhunderts waren – wir möchten fast sagen, nur

die Droste war es noch – aber auf einem sehr einsamen Posten, sah er die kommende Zerstörung, die sich in den Anschein glückhafter Errungenschaften kleidete. Er wußte – darin war ihm gleichfalls wohl nur die Droste nah – die klare Wahrheit des Bösen und seiner geschichtlichen Macht.« Und die verzehrende Sorge um sein Volk ist es, aus der sein ungeheures Werk hervorging. Der »spiritus familiaris des Roßtäuschers«, die dunkelste Dichtung der Droste, steht Aug in Aug zur »Schwarzen Spinne« Gotthelfs: in beiden ist die Dämonie des Bösen Form geworden, die Veränderung der Welt durch den verborgenen Pakt.

Zwei Richtbilder noch ragen auf, von besonderer Tragweite. Reinhold Schneider weiß auch bei ihnen Anlage und Absicht des Werkes zu unterscheiden von der Fragwürdigkeit des Ausgeführten; aber schon das Große gewollt und begonnen zu haben, ist viel. Keiner hat den Kampf mit dem Drachen so rein und fromm bestanden wie der Freiherr von Eichendorff [»*Der Pilger. Eichendorffs Weltgefühl*«. »*Eichendorff: Seine Ahnung und unsere Gegenwart*«]; er »erfährt die ganze verlockende Süßigkeit der Welt, die Gewalten der Tiefe wollen ihn umstricken mit der Macht der Schönheit«. »Etwas aber ist unverletzlich in seiner Seele, ...er ist ein Kind geblieben in aller Gefahr.« Das hindert ihn nicht, männlich zu sein und von einer »unbedingten Wahrhaftigkeit, die es nicht duldet, daß aus der Scheinwelt der Kunst ein Schatten auf die Lebensführung fiele oder der Ernst der sittlichen Verantwortung nur im mindesten gemildert würde durch die Berufung auf die Kunst«. Die Herrlichkeit der Natur ist dem unbeschwert Wandernden eine Verheißung des ewigen Lebens, doch bleibt er in Sang und Liebe immer wachsam und nüchtern. So blickt er in die Geschichte, in den Sturz seines Standes mit der Revolution, in die allenthalben aufflammenden Schlösser, »alles weist wie mit blutigem Finger warnend auf ein großes unvermeidliches Unglück hin. Im Kampfe sind wir geboren, und im Kampfe werden wir, überwunden oder triumphierend, untergehen. Denn aus dem Zauberrauche unserer Bildung wird sich ein Kriegsgespenst gestalten [Ahnung und Gegenwart]«. Wenn er sich als Beamter, Forscher und Dichter für die Wiederherstellung von Marienburg einsetzt, wenn er »in der Sinnesart der geistlichen Ritter Vorbild und Abbild« fand, wenn er anderseits seine Helden in die Klöster

führt und als Beter enden läßt, so geht es ihm dabei nicht um weltferne Romantik, sondern um die gegenwärtige Geschichte. Er und seine Geistesverwandten [Chamisso, A. Grün, die Droste] »retteten, was zu retten war, indem sie die adelige Form und Art, die in den Schlössern gebildet worden war, in das Leben trugen und in ihm unverletzt erhielten«, in der Ahnung, »daß vielleicht der Beter allein noch den entscheidenden Einsatz leisten kann«. Eichendorff war ein großer Beter. »Die Mystiker sprachen gerne von dem fleckenlosen Glase, das sich dem Lichte vermählt, ohne seine Substanz zu verlieren: solche Reinheit schimmert aus den letzten Gebeten des Dichters.« Wenn eine Stimme dem Volke wieder vertraut werden müßte, dann diese.

Als letzter Franz Grillparzer [*»Der Einsame«. »Im Anfang liegt das Ende. Grillparzers Epilog auf die Geschichte«*], der als Knabe gern Priester und Mönch geworden wäre, durch den Unglauben seines Vaters wie vom Blitz getroffen wird, den katholischen Glauben für immer verliert und damit auch das Gebet; da die Anerkennung ausbleibt, muß er namenloser Vereinsamung entgegenleben. Aber in einer säkularisierten Form bleibt seine Kunst eine priesterliche, wie auch seine Themen der alten Reichsordnung unlöslich verbunden bleiben; er wollte dem Volk seine Kaisertragödien schenken, so wie Shakespeare seiner Nation die Königsdramen. Tiefe Einsicht in das Wesen der Krone und der durch das Amt im Gekrönten bewirkten Wandlung ist ihm eigen; auch das Gegenbild Ottokar ist mit überlegenem Wissen um die wahren Motive der Geschichte gebildet; hier ist »zum ersten und einzigen Male das innere Wesen des Reiches im Bilde einer großen bewegten Handlung auf der deutschen Bühne erschienen«. In »Libussa« greift der Dichter an das Höchste; als Mythus soll das Wesen des Geschichtlichen sichtbar werden: im tragischen Dualismus des prophetisch-weiblichen Elements und des Macht und Eigentum fordernden männlichen, im unvermeidlichen Abstieg des Reinen ins Trübe, in der sühnenden Läuterung durch Tod und Opfer hindurch, mit einem eschatologischen Ausblick, der bei Grillparzer notwendig zweideutig, dämmernd, unsicher bleiben muß.

Die Namen der späteren Dichter und Gestalter fallen nicht mehr. Auch der Marées nicht, auch der Stifters nicht, auch der Hofmannsthals nicht; höchstens wird Paul Ernst im Vorübergehen gegrüßt. Der

Rest ist Schweigen. Für die Gewissenserforschung ist genug getan. Im übrigen werden die Deutschen mit den größten Bildern umstellt, an denen sie ihr eigenes Werk messen sollen: mit der griechischen Tragödie, mit Dante und Calderon, und immer wieder mit Shakespeare, zu dem ja auch Goethe als zum Unerreichlichen emporsah. Nur Höchstes, Reinstes frommt, um durch seinen Anblick zu heilen; an ihm reift Einsicht und Entschluß, scharf durch den Leib der eigenen Überlieferung zu schneiden, um das tödlich Vergiftete zu entfernen. Der Warner hat sein Werk getan; ob die Warnung gehört wird?

DAS WERK

Kritik darf nur ein Teil des neuen Aufbaus sein; als Teilstück war sie immer bei Schneider gemeint; sein eigenes Werk enthält die Elemente einer radikalen christlichen *Poetik* – nur das unerbittlich Wahre hat einige Aussicht, neue Wurzeln treiben zu können –, und nach einem Jahrzehnt der Zerstreuung von Reinhold Schneiders Werk in kleine und kleinste Splitter beginnt es sich heute wieder zu sammeln in große, als Wegweisung gedachte Werke. Nachdem schon unerwartet die Nachfolge des Redners an die Deutsche Nation ihm zugefallen, wird nun weiterhin alles Ererbte, vom »*Camoes*« und »*Philipp*« bis zur Erfahrung des deutschen Zusammenbruchs sinnvoll verwendbar zum neuen Bau.

Zuerst der *Dichter*. Er hat, wie der Portugiese, das ungefüg Wirkliche in Bilder zu kleiden. Nicht Worte allein soll er geben, sondern Gebärden, Zug um Zug wahrnehmbare Taten, Bilder, die aber durch ihr Schwangersein an Gehalt doppelt über sich hinausdrängen: zum Ursprung weisend, von dem sie stammen, und zur Tat, die sie gebären können. Das schwebende Bilderreich, das, vom Ursprung abgetrennt, dessen undeutbare Chiffre wurde und deshalb auch zu keiner geschichtlichen Verwirklichung mehr drängte: es war die Gefahr der Deutschen und es wurde eingerissen. Das Bild hat zu vermitteln zwischen dem Gott, dessen Wort es ist, und dem Menschen, der das Wort verwirklichen soll. »Christus, in dem alles geschaffen ist, trägt die Schöpfung, den Menschen und damit auch die Bilderwelt, an die der Künstler verwiesen ist.« Deshalb ist »kein Bild möglich ohne Transzendenz, kein Menschenantlitz faßbar, das nicht in der Hinwendung oder in der Verleugnung vom Antlitz des Gottmenschen bestimmt ist«. Bil-

der an sich sind nichts, sie »verlangen unabweislich nach Deutung; die Deutung kann nur gelingen, sofern die Bilder in Beziehung gesetzt werden zum Lichte der Welt«. Dieses aber ist ein forderndes in die Zeit; denn wie die Bilder, so gehören Christus die Taten der Geschichte: kann sein Wort durch den Dichter dem gegenwärtigen Geschlecht vermittelt werden, dann ist dieses angefordert zur Tat. »Ein Wort, das nicht zu der Frage drängt: „Was sollen wir tun?", ist der Stimme nicht wert; es ist kein Wort im eigentlichen Sinn, kein Widerklang des ewigen Wortes, das im Anfang war, das die Welt trägt, in dem alles geschaffen ist. Das aber auch von uns gekreuzigt worden ist, so daß wir ihm gekreuzigt werden müssen, wenn es in uns stark werden soll.« So wird nach beiden Richtungen hin die Kunst eine Funktion des Glaubens, sie ist »schaffender, wirkender Glaube«, der nicht anders kann als jedes weltliche Wort auf das göttliche hin abhorchen und in jeder weltlichen Situation dem göttlichen Wort gehorchen. Der Dichter als ein zu Gott hin Hörender und aus dem Dienste Gottes Schaffender rückt jetzt in den Wahrheitskreis der Repräsentation: wie Philipp sich selber gestorben aus dem Glauben lebend, um die Form zu gebären. Nur aus Christus, der als Wort des Vaters Person ist, als Botschaft eines andern höchstinnerliches Leben, wird das Paradox verständlich, daß der christliche Künstler völlig unterzugehen hat im Werk, in der Idee, die jedenfalls nicht er selbst ist, und daß er doch mit seiner ganzen persönlichen Existenz und Lebendigkeit für sein Schaffen angefordert wird: nicht die Biographie soll Aufschluß geben über das Werk, das für sich selber sprechen muß – und doch: das Leben des Dichters kann offenbaren helfen, welches Geistes das Werk ist: des obern oder des untern. Ein Leben, das nicht den Willen zur Verantwortung, zur Politik im antiken Sinn offenbarte, wäre nicht fähig, verantwortliche Kunst zu erzeugen. Im Begriff der Repräsentation verzahnen sich beide Aspekte. Wie sollte der christliche Dichter aus der Grundforderung seiner Existenz: in der Welt zu sein als nicht von der Welt, mit Christus der Welt gestorben und in Gott verborgen zu sein, herauszutreten gezwungen sein, um einen christlichen Auftrag zu erfüllen? Der Auftrag ist da, er kann nur in Schatten und Gleichnis des gesamten christlichen Auftrags erledigt werden. »Die Dichtung gibt das Bild des Lebens, nicht das Leben selbst; wie auf der Höhe des Glaubens *der* nur das Leben gewinnt,

der gestorben ist und wiedergeboren wurde, so läßt sich wohl auch von der Kunst an ihrer Stelle sagen, daß *der* Künstler nur das Bild des Lebens und der Welt erreicht, der sich von der Welt gelöst hat, in gewissem Sinne sogar ihr gestorben ist und dann wieder, frei und von ihren Gütern nicht beschwert, in sie eingetreten ist.«

»So breitet sich die Macht gesandten Lichtes
In Bildern aus, das Wort wird sie ergreifen,
Wenn Wort und Wahrheit tief im Leben gründen.
Es rührt die Kunst von Gnaden des Verzichtes
An tiefste Not, die Stunde wird sie reifen,
Doch kann die Herzen nur ein Herz entzünden.«

Und wenn in den Jahren vor dem Zusammenbruch nichts so sehr entweiht wurde wie das Wort und seine Wahrheit, dann ist die elementare Ehrfurcht vor dem Wort und seiner Lebensgeltung die erste Forderung an den geistigen Gestalter. »Der Mensch kann dem Menschen nichts Höheres geben als sein Wort. Und das Wort ist der reine, gemäße Widerklang innerer Wahrhaftigkeit; es ist der ganze Mensch.« Wenn das lautere Herz zur Quelle des Wortes wird, erhält es seine Kraft zurück.

»Es ist ein Wort; du kannst ihm nicht entrinnen:
Du mußt es tun, doch ist das Tun der Tod.
Es ist die Not weit über alle Not,
Von innen unbeirrbar zu beginnen.«

Daß das Wort als *Drama* im Zentrum der neuen Poetik steht, ist nach alledem folgerichtig; hier wird die Entscheidung des Gewissens vorgeführt: als Entscheidung zur Wahrheit über der Welt, als Entscheidung, die unmittelbar zur Handlung auffordert. »Keine andere Kunstform kann leisten, was vom Drama erwartet werden muß: ihm ist es wesentlich, zum Ja und Nein aufzufordern, einen geistigen, seelischen, geschichtlichen Prozeß zu beenden, nicht allein zu spiegeln.« So ist heute durchaus die Stunde des Dramas gekommen. Drama ist nicht Zeitstück, dieses gibt eine These, ist linear, jenes spiegelt die Welt, ist deshalb kugelförmig in sich geschlossen. »Die Gegenwart der Idee ist eine lebendig einwohnende; die Geschlossenheit fügt sich aus den härtesten

Antithesen« und die »Leidenschaft zur Wahrheit« kämpft sich »durch die Widerstände wie ein fressendes Feuer« bis zur Lösung, die keine irdische zu sein braucht; denn die eigentliche Wahrheit wird innerhalb der Zeit nicht hergestellt, sie bleibt eschatologisch: das Drama mündet dort, wo auch die Geschichte mündet: im Jüngsten Tag. »Im letzten Akt bricht das Feuer aus: der Richter ist da: das Irdische zerschellt an der Wahrheit. Drama ist radikaler Wahrheitsvollzug.« Wahrheit kann – und wird im allerletzten immer – agonischen und tragischen Charakter haben, »Wahrheit bietet nicht Schutz, nicht Sicherheit, nicht Friede mit der Welt: sie fordert leidenschaftlichen Streit, Todesbereitschaft des befriedeten Geistes«. Gerade »das Leben des Christen, der wirklich Christ sein will, kann an schmerzhafter Tragik nicht überboten werden«. Und weil der christlich dramatische Dichter dorthin berufen ist, wo Wahrheit notwendig Gerichtsvollzug ist, und er seine Existenz von seinem Werk nicht trennen kann, darum hat Ibsen recht mit dem Wort: »Dichten heißt: Gerichtstag über sich halten.« »Er hat ja die Welt, die der Wahrheit als ihrem Gericht verfällt, in sich selbst. Dieses Ethos der Selbstanklage, Selbstverwerfung allein erhebt den Dichter zum Urteil über die Welt. Wie er heute und hier in allen seinen Gestalten vor dem Richter steht, so wird die Welt einmal vor den Richter gelangen.« Aber die Möglichkeit dieser Vergegenwärtigung der Wahrheit ist fast noch eine zukünftige: »Der dramatisch-tragische Gehalt des christlichen Lebens und Glaubens hat seinen erschöpfenden Ausdruck noch nicht gefunden; viel mag daran liegen, daß in der Zeit höchster schöpferischer Kraft der Engländer, Spanier, Franzosen das als „Theater" mißverstandene Drama von der Kirche nicht anerkannt wurde.« Und dies vielleicht nicht allein aus äußern Gründen oder Vorurteilen, sondern weil die Wahrheitsform der Theologie [das »System«] für die agonisch-dramatische Darstellungsform der Wahrheit, ihres Vollzugs in Schöpfung, Offenbarung, Evangelium, Kirchen- und Weltgeschichte keinen hinreichenden Raum besaß. Unamunos Botschaft, von allen abstrusen Übertreibungen geläutert, bleibt unvergessen: das Christentum ist agonisch. »Die dramatische Form als Vergegenwärtigung des Zusammenstoßes der Mächte und der in ihm gebotenen Entscheidung letzter menschlicher Freiheit könnte Lösungen anbieten, die von keiner andern Seite zu erwarten sind.« Daher die glü-

hende Erwartung einer »Begegnung zwischen Kirche und Drama«. »Stattfinden würde sie erst, wenn das essentiell Tragische des Christentums, die Antithese zwischen Welt und Wahrheit, die Frage, ob die Wahrheit oder das Leben zu wählen sei, ihre szenische Verkörperung fände aus der Kraft des WORTES.« In dieser Poetik schließt sich alles zusammen: der ursprüngliche Dualismus von Kunst und Geschichte [im *Camoes*] ist nicht einfach aufgehoben, denn »die Bühne ist nicht Kanzel und kann es niemals sein«; aber das Bild wird zum Gericht der Geschichte, die sich an ihm ausrichten kann, einem Gericht der Gnade, weil in Christus, dem Bild und Geschichte gehört, alles Richten Funktion der Erlösung ist. Der theologisch-ästhetische Doppelsinn von Charis wird auch hier – anders als gewöhnlich – offenbar, nämlich im Geschehenssinn der Be-gnadung, wie denn auch der Gnadensinn des Gerichtes in der Beichte liegt und das Drama zur Beichte für die Geschichte wird, die durch das Bild der Beichte zum realen Bekenntnis geführt werden soll.

Dennoch wäre es einseitig, das Drama über die andern Kunstformen zu erheben. Vom »*Camoes*« und von Unamuno her wissen wir, daß das Agonische des Lebens aller äußern Handlung vorausliegt, daß es ein Zustand ist, ja im letzten ein Leiden: der Widerspruch des Lebens mit sich selbst, die Notwendigkeit, das Leben so hinzunehmen, wie es ist, die überfordernde Bürde zu tragen in Frömmigkeit, ohne Aufruhr gegen Gott, ohne Ausbruch aus der Gesellschaft, ohne Bitternis und Haß. Es ist bezeichnend genug, welche Dramen Reinhold Schneider wählte und einleitete, als er seine »*Abendländische Bücherei*« aufzubauen begann: vor allem den »*Oedipus auf Kolonos*«, der »uns vor dem eigenen Dasein erschaudern läßt«, »so gräßlich ist das Leben.« »Er ist das lebendige Leid, gewissermaßen das mit sich selbst zerfallene, in sich zerspaltene Leben«, »der gestalthafte Widerspruch des Lebens in sich selbst«: und doch der leidend Hinnehmende, Fromme. Miltons »*Simson Agonistes*« und Molières »*Misanthrope*« sind zuletzt um des Zuständlichen willen gewählt: Jener ist die große Nänie über die Erniedrigung des Erwählten, »die Tragödie ist Klage viel mehr denn Handlung; sie ist das ernsteste, leidenschaftlichste Gespräch mit Gott«, das »rein religiöse Gedicht, wie sie es für die Alten war«. Dieser ist die Einsicht, daß ein reiner Mensch unter Seinesgleichen nicht Raum hat, daß die Lüge zu-

ständlich ist in der Welt, daß sie jeden, der ihr nicht verfällt, »unter Scherzen aus dem Saale hinaustanzt«. Nochmals lyrisch-zuständlich ist Byrons »*Kain*«, eine Art Existenzanalyse, die [wie Camus im »*Homme révolté*« gezeigt hat] die Brücke schlägt vom christlichen Erbsünde-Geheimnis zur Problematik von Dostojewskij, Heidegger und Sartre: die Schwermut des Daseins, das die Sünde schon kennt, aber den Tod noch nicht, das, mit Hilfe Luzifers vorlaufend in den Tod, den Abgrund seines Nichts auskostet und darin eben zum Mörder wird: sie gehört zu den Grundpfeilern europäischer Dramatik. Erst dann kommt das Gebiet der Kultur und des Staates: Grillparzers »*Ottokar*«, das reine Reichsdrama, Goethes »*Natürliche Tochter*«, »das höchste Staatsdrama unserer Dichtung«, Shakespeares »*Heinrich IV.*«, die gnadenhafte Möglichkeit eines echten Königs auf Erden. Das Gründen der Tragödie im Daseinszustand, ihr Wesen als Klage, zeigt ihren Zusammenhang mit der Lyrik; von der griechischen bis zur spanischen und shakespearschen Tragödie ist für die Lyrik [des Chors oder der tragischen Person selbst: größtes Beispiel die drei Frauen in »Richard III.«] der innerste, heiligste Raum offen gelassen. Epik aber hat die Freiheit, neben beiden einherzugehen und den Abstand zwischen Zustand und Vorgang in sich zu überbrücken.

Reinhold Schneider hat begonnen, die von ihm vertretene christliche Poetik in eigenen Werken zu verdeutlichen: zwischen 1948 und 1952 haben sich sechs dramatische Dichtungen neben die epischen und lyrischen Werke gestellt. »*Der Traum des Eroberers*« und »*Zar Alexander*«, sind Dramatisierungen der ersten Hauptepisode des »*Inselreichs*«, der Tragödie Wilhelms des Bastarden, und der Novelle »*Taganrog*«: härter als je treten das Reich der Schuld und das Reich der sühnenden Beichte symbolisch zum Zweikampf an, in der Dramenform die Zuschauer zur Entscheidung stachelnd. Untadelig in Dichte, Tempo, geistigem Ausmaß und zeitnaher Dringlichkeit reihen sie sich den höchsten Werken der dichterisch inspirierten Frühzeit Schneiders an. Im Nibelungendrama »*Die Tarnkappe*«, geht es um die Rückeroberung des Stoffes aus dem germanischen Tragizismus der alten Dichtung und aus demjenigen des Schopenhauer-Hebbel-Wagnerischen Mythos [den der Dichter aus innerster Anschauung und Verwandtschaft kennt] für eine christliche Deutung. Diese gelingt, indem Siegfried die Schwelle des

Christentums überschreitet und seinen Tod aus dem sühnenden Nichtwiderstand des Kreuzes hinnimmt; die Welt des tragischen Mythos wird als solche von einem andern Geiste durchseelt: Siegfried wird zwar schuldig, indem er aus der ursprünglichen, jungfräulichen Zwei-Einheit mit der Trägerin des Mythischen, Brunhild, ausbricht und von neuem mit dem Symbol der Lüge, der Tarnkappe, verräterisch darin einbricht – es ist sein »Abstieg« in das Reich der Geschichte, ist Abfall und Sünde –; aber dieser wird gleichzeitig als notwendige Schuld, als unvermeidliche Unreinheit alles Geschichtlichen, ja sogar als Abstieg des Göttlichen in das Fleisch, als Demut, als Gleichnis Christi gedeutet, womit das Christentum sich im Überwindungskampf bis zur Unkenntlichkeit mit dem des germanisch-idealistischen Pantragismus zu vermengen scheint.

»Der Kronprinz«, *»Der Große Verzicht«*, *»Innozenz«* gehören dem Fragenkreis des kirchlichen Daseins an und werden inhaltlich im letzten Hauptteil zu behandeln sein. Formal knüpft *»Der Kronprinz, ein politisches Drama«* unmittelbar an Goethes *»Natürlicher Tochter«* an: er ist die Übersetzung der goethischen Problematik der adeligen Existenzform im Zeitalter der französischen Revolution in die Gegenwart, verschärft um die christlich-kirchliche Fragestellung zwischen Geschlechtsadel und Adel der priesterlichen Weihe und des geopferten Herzens: eine Fragestellung, die die Denkwelt des Escorial und Potsdams voraussetzt und darüber hinaus inhaltlich die unmittelbare Vorstudie zum *Großen »Verzicht«* und zum *»Innozenz«* bildet, womit wir den innersten Herzraum der Welt Reinhold Schneiders betreten. Breit angelegt, in der Freskomanier an Gobineaus *»Renaissance«* gemahnend, schwankt hier die ausgeweitete Form zwischen Epos und Drama. Man wird alle diese Verwirklichungen an der Werttafel der eingangs umrissenen Poetik zu messen haben; sich vor allem fragen müssen, wie eine dergestalt bis zum letzten [angesichts des Jüngsten Gerichts] durchsichtig gemachte, schon *geschiedene* Existenz den Gesetzen der historischen Dramatik mit ihrer Verhüllung und je erst fallenden *Entscheidung* entspricht – aber so will es das letzte Paradox des Christentums. Nirgends in der deutschen Dichtung der Zeit scheint eine annähernd vergleichbare Leistung vorzuliegen: aus der Erschlossenheit des ganzen Geschichtsraums – vom konkreten Vorgang bis in seine verborgenen

Hintergründe – der Vorstoß zur ethischen Entscheidung inmitten der Gegenwart, unerbittlich im Sinne Christi. Der Kairos, in dem diese Werke stehen, ist ein ungeheuerer, und er wird vom Dichter so intuitiv wie reflex erfaßt: er weiß, was gesagt werden muß; er weiß von weither, warum, und daß kein anderer berufen ist, es zu sagen, als er. Er wirkt darin als ein weithinsichtbares Feuerzeichen, das auch jene, die ihm widersprechen, zwingt, an ihm Maß und Abstand zu nehmen. Für christliche Dichtung in der Verantwortung der Gegenwart liegen hier Richte und Ansporn.

Im Hintergrund der Dramen steht die Lyrik; vielleicht nicht immer frei von These und Abstraktion, aber an vielen Stellen zum wahrsten dichterischen Ausdruck durchgeklärt: dort, wo die Flammen der Entrüstung und der Forderung alles niederbrennen bis auf das nackte Wort, das stehenbleibt und auf eherne, unzerstörbare Tafeln schreibt, dort aber auch, wo die entblößte Seele sich aussingt zwischen Klang und verklärtem Entschweben. Die Spanne zwischen Georges Zeitgedicht und Eichendorffs Gebetsgedicht wird gehalten und ausgefüllt. Neben dem Prunk der Sonette gelingen so zarte Gebilde wie der »Erste Teil« von »*Herz am Erdensaume*« mit dem »*Morgen*«, dem »*Magischen Abend*«, der »*Vollendung*« und dem »*Mantel*«; aber auch in der starken Form bricht, jenseits aller Trauer des Daseins und der durchlittenen Gegenwart, das Licht des gestillten Lebens im Ewigen durch.

»So gib mich frei für die verklärten Tage,
Da hier und dort im Blätterschatten reifen
Die späten Früchte, die ich nicht zu greifen
Und kaum in Träumen noch zu brechen wage.
Ich fühl die Sonne niedergehn am Hage
Am Schein in Bild und Glas; die Vögel schweifen
Von Ast zu Ast, und späte Lichter streifen
Mich in der Dämmrung, die ich leicht ertrage.
O Überlast der Zeit, die ich nicht trug,
Ob sie die ganze Seele auch durchdüstert!
O Weltgeleuchte im verhangnen Leben!
Kaum scheint des Vogels Abschied leicht genug.
Wie wunderbar, eh noch der Garten flüstert,
Als Strahl durch das Gezweige zu entschweben!«

KIRCHE

DER AUFTRAG

DAS REICH, für das Reinhold Schneider streitet, ist das des Lichts, das von oben als Gnade einbricht. Das Licht ist nicht leer und abstrakt, es ist der heilige Gott, dessen Wort Fleisch ward, um dem Reiche des Lichtes Wahrheit und Gegenwart in der Welt zu verleihen. Raum und Form dieser Gegenwart ist die Kirche. Sie ist das unerhörte Eins aus dem je in die Zeit einbrechenden Blitz von oben und der in der Zeit sich ausdehnenden, beruhigten Form dieses gleichen Oben. Sie ist der »Ruf heraus« [Ek-klesia] und die »Stiftung hinein«; das Absterben der Welt und die Sendung in die Welt; sie ist damit sowohl die Erlösung selbst wie der Ort des schärfsten Ringens um die Erlösung. Aller Schwung nach oben, der den Menschen Reinhold Schneiders kennzeichnet, muß sich hier ausschwingen, aber auch aller Riß zwischen Oben und Unten, in dem er steht, muß hier am tragischsten aufklaffen. Immer geht es um den Menschen. Wie Reinhold Schneider nicht über den Staat sprach, sondern über den Herrscher, so handelt er jetzt nicht über die Kirche, sondern über den Menschen, der in ihr steht und durch sie geformt wird, und wieder über den repräsentativen Menschen, der auf der Spitze des Baus steht, um von da allem übrigen das Maß zu geben. Aber während auf der Spitze des Staates nur einer steht, der König, gibt es in der Kirche wesensnotwendig eine doppelte Hierarchie: die der Heiligkeit und die des Amts. Der Heilige ist der durch die Gnade vorbildliche Mensch in der Kirche, der Papst ist der Exponent ihrer heiligen Form in der Zeit. Wären beide von vornherein eins, so wäre die Kirche mit Christus identisch [in dem Person und Amt, Heiligkeit und Werk schlechthin zusammenfallen], ihr äußeres Tun wäre unfehlbar göttlich, das Jemehr an Form wäre unmittelbar das Jemehr an Heiligkeit. Es wäre die Aufhebung nicht nur der Erbsündigkeit, sondern der Geschöpflichkeit überhaupt. Im Dualismus der beiden Hierarchien: der subjektiven und objektiven Heiligkeit, ist der Kirche Gelegenheit gegeben, ihrem Herrn in der Demut des Abstiegs nachzufolgen: im Füreinandersein von Johannes und Petrus [die Liebe auf das Eigene verzichtend und sich unterordnend dem Amt, während das Amt sich als einen Dienst an der Liebe weiß und jeder dem andern den gebührenden Vorrang läßt] vollendet sich die kirchliche Existenz über

sich hinaus im Blick auf die Einheit: Christus. Der Sohn ist die Repräsentation des Vaters; wer ihn sieht, sieht einen andern; als Person ist er Wort, als Verantwortlicher ist er Gehorsamer, als Licht ist er Transparent. Nachfolge des Sohnes führt in dieses Geheimnis hinein, das Heiligkeit und Amt je unterscheidbar und doch gemeinschaftlich und untrennbar voneinander darstellen. Erst jetzt begegnen sich die Form und die Seele wirklich, wird die strengste Repräsentation identisch mit der gelöstesten Liebe und Hingabe. Erst jetzt wird die Spanne zwischen dem Spanien Philipps und dem Rußland der Starzen von einer Mitte aus eingefangen: angesichts der Person Jesu Christi reichen sich Ignatius, der Schutzherr des geprägtesten Westens, und Johannes, der Patron des östlichen Reiches der Liebe, die Hand. Ignatius meinte in der Form die Liebe; Johannes kennt die Liebe nur als Zeugnis und als demütigen Verzicht in die Form.

Im Zueinander des Menschen auf dem Altar und des Menschen auf der Cathedra muß sich für Reinhold Schneider das Wesen der kirchlichen Existenz unfehlbar enthüllen. Beide stehen an dem unfaßlichen Punkt, der zugleich in und über der Geschichte ist: in ihr, weil beide Menschen sind, kämpfend zwischen Licht und Finsternis, Menschen, denen in furchtbarer Überforderung das Schicksal des Reiches anvertraut ist. Und über der Geschichte, weil sie die Kirche sind, freiwillig oder gewaltsam enteignet in den unanfechtbaren Herrschaftsbereich Christi hinein. Was sie jetzt entscheiden, das ist dort, wo sie kämpfen, immer schon entschieden: und aus der Kraft der Entschiedenheit kämpfen sie um die Entscheidung.

Die Kirche des Amtes wird einen geographisch-symbolischen Ort haben: Rom. Von dort tritt die Kirche sogar ein in das Kräftefeld der weltlichen Geschichte. Die Kirche der Heiligkeit kann wesenhaft einen solchen Ort nicht haben; eine Stadt kann hier nur für alle Stätten der Heiligkeit einstehen, die ihr gleichwertig sind. An die Stelle von Rouen könnten Assisi, Manresa, Lourdes eintreten. Rouen ist hier gewählt, weil Frankreich das Land der großen Heiligen bleibt und weil unter allen Heiligen das Schicksal Jeannes – gerade in der Blickweise Schneiders – das ausdrucksvollste bleibt. »Das Bauernmädchen von Domrémy hat eine Tragödie erlebt, wie sie nicht reiner gedacht werden kann und sich vielleicht niemals wieder abgespielt hat. Denn das vollkommen

Reine ist mit ihr in die Geschichte eingetreten – in einen ihm fremden Bereich –, um unter Menschen zu wirken, ihnen das Feuer zu schenken, das sie selbst nicht erzeugen konnten, und um von ihnen zerstört zu werden. Jeanne empfing einen Auftrag Gottes, vollzog ihn und wurde sein Opfer; man wird ihr keinerlei Schuld nachweisen können, und das menschliche Zagen, das sie in den Stunden tiefster Not, unbeschreiblicher Verlassenheit befiel, aber nie völlig überwältigte, die Natürlichkeit, Freiheit und fröhliche Überlegenheit, mit denen sie den gefährlichsten und hinterhältigsten Fragen ihrer Richter begegnete, machen ihr Bild nur lebendiger, ohne es im mindesten zu trüben. So gibt es wohl kein ergreifenderes Phänomen in der ganzen an Leid und Tränen überreichen abendländischen Geschichte als die Märtyrerin von Rouen. Alles Leid des Genies wird überstrahlt von der Schmerzens-Gloriole dieser von Mitwelt und Nachwelt mit aller denkbaren Schande übergossenen, dennoch unberührbaren, ja, wie es scheinen konnte, unversuchbaren Heiligen.«

An Jeanne ist das erste Kennzeichen der kirchlichen Heiligkeit überwältigend klar: sie ist Auftrag, Sendung, Bürde einer Verantwortung, die den erwählten Menschen in Bann schlägt und bis zum Blute anfordert. Andern ist Freiheit gelassen, ihm nicht; andere haben eine Wahl, er nicht. Der Raum, in den er gewiesen wird, ist umgrenzt: diese und keine andere Aufgabe, diese bestimmte Gnade, zu dieser Verwendung. Der Heilige »ist eine Macht, die in dem ihr zugewiesenen Raume waltet«, in einer »Beziehung von besonderer, einziger Art, einem für immer gestifteten, mit großer Gewalt ausgestatteten Amte vergleichbar, an seiner Stelle ähnlich dem Amte, das der heilige Petrus fort und fort in der Kirche verwaltet.« Die Sendung macht den Heiligen zu einer geschichtlichen Potenz: »Zum Wesen der Heiligkeit gehört es, daß Verborgenes, tief Persönliches mit einer geschichtlichen Sendung zusammenfällt: die wunderbare Seelengeschichte des Heiligen mündet in die große Geschichte.« Manche sind in einer Art Gelöbnis ihrem Volke angetraut, um ihm in Ewigkeit Schutzherr und Stellvertreter vor Gott zu sein, und »diese Weihe wird nur einmal gespendet, das Gelübde ein einziges Mal abgelegt.« So für Bonifatius und die Deutschen: »Von nun an stand das Dasein der Deutschen in einem unlösbaren Verhältnis zum Erlösungswerk, das in die Geschichte ein-

gesenkt ist«, so für Ludwig und die Franzosen: »Unter Ludwig dem Heiligen sprach das französische Volk sein letztes Wort von Gott und der Geschichte.«

»So haben die Heiligen alle aufgeblickt zu den Zeichen, die Gott am Himmel erscheinen ließ; mit diesen Zeichen erkannten sie ihren Auftrag, der auf das genaueste bestimmt war in der ihnen zugemessenen Stunde. Als Streiter des Gottesreiches waren sie geschichtliche Erscheinungen im eigentlichen Sinne, indem sie einer offenen oder verborgenen Herausforderung begegneten, Sühne leisteten für eine offene oder verborgene Schuld, die Gnade an der Stelle herabflehten durch ihr ganzes Leben, wo sie am bittersten nottat, und Gott verherrlichten, wo er zu wenig verherrlicht wurde. In dem gewaltigen Kampf des Gottesreiches mit seinen Feinden, deren Name „Legion" ist, fällt einem jeden Streiter eine gegenständliche, einmalige Aufgabe zu.« Die Heiligen sind durch das ihnen anvertraute Gnadenamt [Charisma] die konkreten Potenzen, Realsymbole des Gottesreiches, seine »Ideen« und zugleich seine »Mächte«, unter der Herrschaft der obersten Idee und Allmacht, Christus, der als konkrete Person die Wahrheit ist. Sie sind das Reich, das an dieser Stelle der Geschichte – wie damals unter Tiberius – aufleuchten muß. »Ist das Licht erloschen, so muß ein Mensch in die Flamme gehn. Der Auftrag eines jeden Heiligen ist es, ein bestimmtes Anliegen seiner Zeit von der Ewigkeit her, aus dem Wissen um Christus zu ergreifen und zu bewältigen; indem er das Zeitliche mit Ewigem erfüllt, erhellt er die Zeit und Geschichte zum Ruhm des Herrn; daß die Zeit den Herrn rühme, ist die Sehnsucht der Heiligen.« »Ihre Beziehung zum geschichtlichen Leben, zum Abfall und zur Umkehr der Völker ist eine so tiefe, daß wir an gewissen Stellen vielleicht auf die Gegenwart Heiliger schließen dürfen, ohne von ihnen zu wissen – so wie die Astronomen auf einen unbekannten Himmelskörper schließen.«

Schon früher war von der Geschichtsmacht des Gebetes die Rede: nichts ist aktiver als die Kontemplation; hier steilt der Satz sich auf zu dem andern: »Die Mystik führt zur Tat«, mag es Stiftung von Orden in die Geschichte hinein sein, oder wie bei Teresa: apostolische Tat im Verborgenen für die Tätigen in der Kirche. Der innerste Punkt ist so unendlich bewegt, daß er zu ruhen scheint, erst im Umkreis wird

die Stärke der Umdrehung ermeßbar. Das Zentrum und Urbild der Geschichte ist das Jawort Marias, hier entscheidet sich »der Sinn der Welt. Eben darum muß alles, was sich seither begibt, der heiligen Begebenheit von Nazareth gleichen.« Das Entscheidungswort wird »in heiliger Ruhe und Gewißheit gesprochen; der höchste Augenblick der Geschichte ist auch der stillste.«

»Das Größte ist der Jungfrau vorbehalten,
Die unabweisbar richtend niederschwebt,
Himmlischer Blitze Zelt und Stern der Zeit.

An ihren Schwertern brechen sich Gewalten,
Und anders wird die Welt. Erschaudernd webt
Der Mutter Glorie die Vergänglichkeit.«

Marias Gnadenamt ist so weit wie der Umfang der Kirche, des ganzen Reiches. Sie ist reale Potenz der Kirche. Ihr ganz nah steht der Liebesjünger, jungfräulich ihr angetraut am Kreuz, der Freund des Sohnes, dessen Auftrag die Liebe, die Sorge für die Mutter-Kirche, die Sorge für die Heiligkeit überhaupt ist. »Er ist der erste marianische Geist« und damit kirchliche Geist, »er ist der Priester im Stande der höchsten Begnadung«, »er ist die Lehre selbst«: der Inbegriff der gelebten, getanen Verkündigung.

Ist aber ein Auftrag exponiert, als Stadt auf dem Berge, dann ist es auch das Leben, das ihm dient: es ist für den Auftrag enteignet und muß nackt hinausstehen, herhalten im Wetter Gottes. »Der Heilige steht in der vordersten Reihe, die Verantwortung für alle Kämpfer auf seinem Gewissen, ihr namenloses Leiden auf seiner Seele. Wie auf dem Gipfel unter Blitzen, Stürmen, Frost und Glut auch das härteste Gestein zermahlen wird und als schwarzgrünes Geröll und Schutt über die steilen Ginsterhänge hinunterrinnt, während im Tal viel schwächere Formationen noch ihre Form bewahren, so wird der Führende von einem Leiden zerstört, das nicht ermessen werden kann. Über den Schmerzen der Gipfel liegt Schweigen.« Andere Maßstäbe werden angelegt: »Was dort oben als schwerste Verfehlung erscheint, hat hier unten kaum das Gewicht eines geringen Vergehens; was oben bitterste Reue, einen das ganze Leben durchglühenden und verändernden Schmerz erweckt, das wird unten, im Bereiche viel dumpferer Schmer-

zen, kaum als Leid und Vorwurf empfunden.« Die Gesetze solchen Daseins sind abgewandelt, »denn nur die Hälfte des Heiligenlebens liegt im Licht der Erde, die andere ist dem Jenseits zugewendet.« Doch man wähne nicht, das Leid der Gipfel sei ohne Zusammenhang mit dem Dunkel der Niederungen: der Gewählte soll das Licht seiner Gewißheit in die Dämmrung tragen, seine Wirkung über sich selber verlängern in andere, dort stark sein und siegen, wo eines Menschen Kraft nicht hinlangt: in den andern. »Wenn der Heilige selbst auch siegte, so siegt noch nicht sein Heer: diese Erkenntnis ist seine härteste und persönlichste Last. Sein Bild, seine Taten kämpfen weiter; seine Gründungen sollen Mauern bauen, in deren Schutz der Kampf mit größerer Sicherheit fortgeführt werden kann. Er selbst aber, aus der ewigen Klarheit die stürmende, fallende, fliehende Reihe überblickend, wird auch dort angerufen werden von den Unterliegenden, kämpfen mit seiner Bitte und leiden.« Leiden daran, daß sein Werk, sein Auftrag den Stürmen der Geschichte nicht standhält. Franz von Assisi »hatte das vollkommen Reine gestiftet, indem er es lebte, aber alles Menschenwerk wird getrübt. Ein jeder Wille, der in die Zeitlichkeit tritt, wird durchkreuzt: gerade das ist der Plan der Gnade.« »Die Stiftungen der Heiligen haben in geringerem oder größerem Grade die Form der Erde angenommen, alles Menschenwerk wurde gebeugt, auch wenn es ein begnadetes Werk war.« Und Ignatius im Kerker spricht: »Auch ist es mir nicht entgangen, daß die Werke selten den Gründern gleichen und die Welt das Feuer, ohne das sie nicht leben kann, eher verdirbt, als sich an ihm zu verbrennen.« Aber Spee weiß dazu die Replik, die freilich den Gründer neu und über alles Maß hinaus belastet: »Hat nur unser Meister Ignatius gelebt, so steht der Orden und ist gerechtfertigt für alle Zeiten; wenn auch keiner seiner Jünger ihm gleicht, ja ein jeder an seinem Gründer sündigt, wie es gewiß ist.«

Nun wird das Leben dieser Enteigneten zu einem kämpfenden, leidenden, untergehenden Dasein in den Seelen all derer, die ihnen anvertraut sind. Die höchsten Gipfel strahlen dieses Geheimnis am hellsten aus: Franz von Assisi, der strengste der Heiligen, der Christus am nächsten steht, hat wie keiner sich selbst zur Regel und zum Kanon gemacht: oberhalb aller Worte und Auslegungen leuchtet er unzerstörbar und zeichnet alle, die strauchelnd und versagend ihm folgen, mit

einem brennenden Mal. Ihm zur Seite Ignatius, der auch, wie sein Meister, oberhalb der Schrift den Auftrag darlebt, in Manresa den Kampf bis zur vollständigen Verzweiflung durchkämpft, bis zur Kenntnis jedes Einwandes der Schlange, jedes Umsonst und jedes Dennoch. Der Verführer flüstert ihm zu: »Dein Leid willst du tragen. Trägst du auch das ihre? Es sind Menschen darunter, die du mit deiner besondern Liebe liebst, du liebst sie um des Dritten willen. Aber tut diese Liebe weniger weh? Oder mehr? Es wird sein wie mit einem Baume, der seine Wurzel weit ausgebreitet hat. Nun wird eine nach der andern verletzt, und der Baum wird das spüren, als werde der Stamm selber getroffen. Und wie der Baum stumm ist, so mußt auch du stumm sein. Nur die wenigsten ahnen dein Herz.« Und die Mystik der Teresa von Avila läßt ihre Seele vollends quodammodo omnia werden, aber im heilsgeschichtlichen Sinn: »Sie war in die Hölle versetzt worden und hatte, in deren Enge gepreßt, die namenlose Qual der Verdammten an Leib und Seele erfahren; sie hatte, in das Licht erhoben, die Seligkeit der Erwählten ahnen dürfen. Aufgeheimnisvolle Weise verbunden mit allen Höhen und Tiefen des Seelenreichs, seinem Diesseits und Jenseits in der ganzen Ausdehnung, lebte sie das Leben Unzähliger mit, die ihr nie begegnet waren; sie spürte die furchtbare Erschütterung der Glaubensspaltung wie das persönlichste Geschick und war niemals frei von der Not ihrer Zeit.« Und der eigentliche Kenner der »dunkeln Nacht«, Johannes vom Kreuz, wird, da im finstern Kerker Schale um Schale seines Ich sich öffnet und abfällt, zuletzt vom sozialen Sinn seines Leidens überzeugt. In der Schilderung dieser Finsternis steigt Reinhold Schneider in die eigenen Ursprünge zurück, sie zu reinigen und zu überholen: das Nichts, über dem das Traumschloß Portugals sich erhob, braucht nicht das Nichts einer weltlichen Verzweiflung zu sein: sie ist überholt durch die Erfahrung des Heiligen in seinem Verließ: »Er lebte wie am Grunde des Meeres, den Menschen nicht mehr erreichbar und gleichgültig gegen alles, was sie wider ihn ersinnen mochten. Nun erst fühlte er erschaudernd, daß die Besitzlosigkeit mehr ist als jeder Besitz, daß in der innersten Tiefe des Lebens die Werte sich verändern und das, was die Menschen das Nichts nannten, zum höchsten Gute wird.«

Aber das dunkle Feuer, das die Seelen der Heiligen brennt und weitet,

ist nicht allein von Gott entfacht: der Scheiterhaufen von Rouen ist ein ewiges Fanal. Brennen die Heiligen sozial, für die Kirche, dann brennen sie auch durch die Kirche, durch alle Sünder in ihr, und es ist dafür gesorgt, daß im Leben der Heiligen diese Wahrheit immer wieder sichtbaren Ausdruck erhält. Träge im Hören des an sie gerichteten Wortes sind die Mitchristen, oft auch die amtlichen Vertreter der Kirche eifrig im Erweis von Mißtrauen, von offener Ablehnung; unfähig, die Geister zu unterscheiden, sehen die bestochenen Richter das Göttliche für Teufelswerk an und entfachen unter der Hexe die Flammen, um erst, wenn es zu spät ist, anzubeten, was sie verbrannt. Der Auftrag kann es nicht anders wollen, denn der Sinn der Weltgeschichte ist Kampf. »Kampf ist mehr als Entwicklung.« Und wenn die Heiligen immer wieder an der Starre der Form, die sich selber vergöttlicht hat, untergehn, dann nicht, weil sie gegen die Form stritten oder gar den Auftrag hatten, dies zu tun, sondern nur, um ihre Treue und ihren liebenden Gehorsam zur Kirche bis zum flammenden Ende zu erweisen. Das zeigt sich an Franziskus, der sich bis in die innerste Seele vor dem Priestertum beugte; an Jeanne d'Arc, die »nicht gegen, sondern für die Ordnung jener Zeit eingetreten und gefallen« ist, von Ignatius zu schweigen, der in der Kirche selbst zur Sammelgrube alles Gespötts und aller Verdächtigung wird und zuletzt sein Werk durch die Päpste aufgehoben sieht: omnium peripsema usque adhuc.

Der Ort der Schmach bleibt der Beauftragten erlesenster Ort: es ist die Schmach Franz Xavers, der sich vor den Toren Chinas sterbend von seinem Gefährten verlassen und verraten sieht, die Schmach Elisabeths im »*Innozenz*«, die sich aus Gehorsam von ihren Kindern abwenden muß, die Schmach im »*Abschied der Frau von Chantal*«, der es nicht erspart wird, über den quer auf der Schwelle liegenden Leib ihres Sohnes zu schreiten, um dem Ruf ins Kloster zu folgen, die Schmach Benedikt Labres, der zum öffentlichen Gespött des gebildeten Klerus Roms wird, während seine Seele die dunkle Nacht wie kein anderer geschichtlich, im Zusammenhang mit dem nahenden Grauen der Revolution, durchlebt: »Wer opfert sich heute? Wer opfert sich für einen Menschen wie den Abbé?... Das müssen Sie doch fühlen, daß das Falsche sich der Menschen bemächtigt und daß auch die Kirche ihm nicht standhält«. Es ist wirklich die Schmach Christi, der sich stellvertretend

schämt für die Gott verschmähenden Menschen, und der Heilige nimmt daran teil, daß er sich für die Kirche schämt, die so wenig ihrem Wesen nachlebt. Er schämt sich für den Herrn vor der Kirche und für die Kirche vor dem Herrn. Aber die Schmach ist in ihm, dem schlimmsten aller Sünder, denn wann hätte er seinen Auftrag wirklich erfüllt? Und nur die Gnade kann ihn emporreißen über sich selbst und ihm den Sieg und die Verklärung zeigen, als ihr Werk und nicht das seine, in das er doch aus unbegreiflicher Nachsicht gemischt ist.

DIE BEGEGNUNG

Nicht alle Heiligen sind gerufen, in den äußern Raum der Geschichte zu dringen, manche bewegen die Speichen des Rades unsichtbar. Ergeht aber der Ruf hinaus, dann geschieht das Geheimnisvollste, was die weltliche Zeit kennt: die Stunde Gottes verschmilzt mit der Stunde der Welt: der Heilige, der ganz offen ist für die Forderung Gottes, erlauscht in ihr auch die Forderung der Geschichte. Manche haben lange Jahre hingebracht, Christus in sich nachzugestalten, »so daß sie mit äußern Taten, dem Bekenntnis oder einer Stiftung, dem Vollzuge einer geschichtlichen Entscheidung erst sehr spät hervorgetreten sind: daß eine solche Tat möglich wurde, daß die Stunde sie forderte, mußte in Gottes Plan beschlossen sein; der Mensch aber mußte sich bereiten und bereithalten. Der Anruf der Geschichte wird nicht von uns erweckt; erfolgt er jedoch, so kann ihn vielleicht nur der nach Heiligung Strebende verstehn: nur ein solcher wird unterscheiden zwischen den Versprechungen und Drohungen der Welt und dem unbedingten Gebot Christi.« Welche Geister sollte der Heilige unterscheiden gelernt haben, wenn nicht die, die die Geschichte entscheiden? Und wenn Menschen geschichtliche Entscheidung zu treffen haben, sollten sie dann nicht, wenn sie selber nicht heilig sind, sich der Heiligen zur Unterscheidung bedienen? So muß Reinhold Schneider notwendig fragen, da er von unten die Transzendenz der staatlichen Werte, von oben die Geschichtsmächtigkeit der heiligen Existenz erkannt hat. Anders kann es nicht sein, als daß die Begegnung beider zum Schlüssel- und Knotenpunkt aller Geschichte wird. Der Inhaber der Macht blickt dem Heiligen und durch ihn der Wahrheit ins Gesicht: Aug in Aug stehen sich Macht und Gnade; die Weltgeschichte hält den Atem an. Die Brücke

könnte geschlagen werden, das innere Gewissen, das auf Gott schaut, sich verständigen mit der äußern Ordnung; die unwirksame Abstraktheit des Verhältnisses von Natur und Übernatur bekommt in der Begegnung zweier Vertreter, die sich als Menschen ansehen, als Menschen im Gespräch sind, als Menschen sich verstehen, eine konkrete Dramatik, in der die Welt wie in einer Angel sich bewegt.

Die Begegnung ist ein für allemal geschehen, da die Ewige Wahrheit in Menschengestalt vor Pilatus stand. Aber dort, wo alles Antwort der Wahrheit war, erhebt Pilatus die Frage nach der Wahrheit. Er blickt ihr ins Auge und sieht sie nicht. Er schaut daneben und ins Leere. Von seiner Seite endet die Begegnung mit dem Urteil. Und nur indirekt und von jenseits der Geschichte her ist ersichtlich, daß er der Beurteilte war, der Gerichtete, der im Zu-leicht-befunden-werden Gerettete. Die Begegnung verläuft tragisch, in einer Abwendung; und nur im Untergang des Kreuzes – wo der Mächtige schriftlich die Macht des Allmächtigen bestätigt – an unsichtbarer Stelle, wird der Machthaber vom Gnadengericht eingeholt. Neben dem Herrn, der die Wahrheit ist, steht sein Freund und Vorläufer, auch er in Fesseln, Aug in Aug zu Herodes: und das Abbild dieser Begegnung entspricht getreu dem Urbild. Die Wahrheit wird verkündet und prallt ab, der Künder muß sie mit dem Tode büßen, aber im Trotz des Königs ringt seine Angst vor der unbekannten Übermacht, die ihn richtet. Die Szene bleibt tragisch: Becket steht als Gewissen vor seinem König, und sein Hirn verspritzt auf den Fliesen der Kathedrale. Morus ringt mit seinem Herrscher um die Wahrheit und um das geschichtliche Gewissen; der Blick des Freundes senkt sich tiefer ins Aug des Freundes, die Macht der Erde mit der des Himmels in die Waagschale werfend. Aber wieder wendet ein König sich ab, hält dem Anruf der Begegnung nicht stand, schneidet durch, reißt das Geschick seines Volkes aus dem Blutkreislauf der kirchlichen Gnade. »Dem verruchten Sohne Wilhelms des Eroberers, Wilhelm dem Roten trat ein Anselm von Canterbury entgegen, und wir werden wohl annehmen dürfen, daß hinter dem Bischof ein Heer von Betern stand, das ihn stützte.« Von letzter Eindringlichkeit das Gegenüber des prahlerisch deklamierenden Bonaparte und des stummen wehrlosen Pius VII.: Welten, die von vornherein bestimmt sind, einander nie zu treffen.

Aber nicht nur die Tragik der Begegnung des Herrn mit Pilatus muß weiterleben in der Geschichte, sondern auch die Gnade, die vom Kreuz her die Mächtigen hörend macht. Ist der Anprall der Welten gegeneinander auch heftig: beide unterstehen der Herrschaft des Kreuzes: das Licht kann, in äußerster Not vielleicht, durch Ritzen dringen und das Herz des Machthabers erleuchten. Wenn auch das Geschäft beider ein besonderes ist und es »keinem von beiden erlaubt ist, das Amt des anderen einzutauschen«, wenn der König sein Amt nicht niederlegen soll, um ins Kloster zu gehen, der Heilige sein Gebetsamt nicht verlassen soll, um mehr Zeit für das weltliche zu finden, so soll doch »der König die Erfahrung des Mönchs gemacht haben und herrschen mit dieser Erfahrung«, und der Heilige soll den König und sein Reich, seine Sorge, seine Tragik in sich schließen, um sie vor Gott zu tragen, aber auch um gegebenenfalls sein Heiligenwort in die weltliche Not zu werfen. Ist Heiligkeit ein Amt, und gehören die Ämter zur sichtbaren Kirche, dann hat der Heilige seine sichtbare Stelle im Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Reich: als der persönliche Exponent der Kirche hat er eine sichtbare Mission in Staat und Geschichte, und er darf sich unter keinem Vorwand dieser Mission entziehen. Die Folgen einer realsymbolischen Auffassung, das heißt einer sozialen Betrachtung der persönlichen Erwählungen sind für beide Seiten ungeheuere. Wie der König das Schicksal seines Volkes lebt, so lebt der Heilige noch viel mehr das Schicksal der Kirche; die Kirche aber hat, als das Reich Gottes in der Welt, geheimnisvoll auch die Staaten in sich und kann sich mütterlicher Verantwortung nicht entschlagen. Das Ringen der Heiligen um die Könige ist eine unüberholbare Situation.

So stöhnt und schreit die Seele des Las Casas an den Stufen des Thrones ihren pathetischen Ruf: »Oh, daß es doch möglich wäre, den Königen zu einer jeden Stunde die Wahrheit zu sagen! Oh, daß doch die Stimme der Männer, denen das Geschick ihres Volkes im Herzen brennt, einen eignen Ton hätten, so daß sie sich von allen andern Stimmen unterschieden! Es sind ja so unbegreiflich wenige, die allein als Zeugen leben, um zu sagen, was wahr ist und in welchem Maße das Leben der Menschen der ewigen Wahrheit widerspricht. Und wenn eines Königs Ohr auch geschärft ist vom Wächterdienst, wie soll er im

Lärm erkennen, ob ein Mann spricht, dessen Wort sein Schicksal ist, oder ein Mann, dessen Wort seinen Kaufpreis nennt!... Menschenstimmen können dir nicht antworten; aber wenn du lauschen willst, Herr, so vernimmst du vielleicht die Stimme des Lenkers der Geschichte, der dich und deine Krone und dein Land in diesem Augenblick als Werkzeug gebrauchen und sein Reich ausbreiten will durch dich.« Der Heilige nicht als Lenker des Staates, aber als Gewissen des Königs: das wäre die Verwirklichung der transzendenten Ethik, die nicht mit zweierlei Gewichten wägt. Las Casas hat durch das Unerhörte seines Rufes das Herz des Herrschers getroffen; eines Herrschers freilich, der selber fast ein Heiliger war und durch die Gewohnheit vielen Gebetes dem Wort Gottes ein offenes Ohr entgegenhielt. Franz von Paula dagegen spricht an taube Ohren [»*Der Tod des Mächtigen*«]: Ludwig XI. von Frankreich, am Ende einer Laufbahn voll Schuld und Verbrechen, hat ihn kommen lassen, nicht viel anders als Herodes den Herrn; er hoffte von ihm ein Mirakel zu sehen: das Wunder seiner Heilung. Auf der Reise warnt der Heilige noch einen andern König, Ferdinand von Neapel, und in Rom begegnet er in Ehrfurcht Sixtus IV., bei dem das Dasein des Heiligen genügte, um sein Gewissen zu erschüttern: »Er richtet uns alle, ohne es zu wissen, was gäbe ich darum, wenn er immer neben meinem Thron stünde«. In Ludwigs Hoheitsgebiet stößt er allenthalben auf Unordnung, Haß, Verstockung; aber er hält sich nicht auf: »Was hilft es, wenn ich hier im einzelnen und im kleinen beginne: ich muß zum König.« Und es beginnt das jahrelange Ringen zwischen den beiden: selten in Worten, meist im schweigenden Sich-messen von Verhärtung und stürmendem Gebet, begleitet von übermäßiger Buße. Endlich, da die letzten Kräfte des Königs zerfallen, sackt auch sein Widerstand zusammen: der Gefangene wird befreit, der Dauphin zugelassen, die Krone übergeben. Der Heilige muß die Stärke finden, auch noch die Angst und den Tod des Königs in seiner Seele zu bergen. Lange überlebt seine Buße des Herrschers Verscheiden. Papst Cölestin endlich [im »*Großen Verzicht*«] fängt, in der Haft Karls II. von Anjou, des Königs ganzen verstockten Widerstand gegen Gott mit seiner Seele auf. Die Schläge, die der König ihm versetzt, verdeutlichen ihm, was er mit seiner Weigerung Gott selber antut. Die Politik hat zum Kern ein sichtbar gewordenes Gewissen, und das Gewissen ist nicht al-

lein, sondern im handgreiflichen Zwiegespräch mit einem andern. Das Leiden des Heiligen durch die Vergewaltigungen des Königs offenbart nur desto strahlender die Macht des Geistes. Und Cölestin ist, wie jeder Heilige, Sprecher im Namen der Kirche. Als Amtlicher verweist er den amtlichen König an das kirchliche Amt. Das persönlichste Ringen ist doch nur ein Kampf zwischen Beauftragten, nicht um die Macht, sondern um die Gnade der Sendung. Auch hier öffnet sich zuletzt, durch Martyrium und Tod des Papstes, das verschlossene Herz des Königs: er gibt den Gefangenen frei, verzichtet auf seinen Sohn, der ein Priester und ein heiliger Bischof werden und die Schuld Anjous büßen wird.

Ist die Stunde der Begegnung vielleicht härtester Zweikampf, so kann es daneben ein stetes, wortloses Zusammenleben und eine gegenseitige Durchdringung der Sendungen geben. Im Reiche lebt ein Heiliger, der König weiß es; sie brauchen sich nicht zu treffen; es herrscht zwischen ihnen ein tiefes Einverstehen; der König baut auf den Heiligen, der Heilige auf den König. Philipp II. kann die Ordnung seines Reiches wahren, er weiß, daß Teresa für ihn, ihren heiligen König, betet. »Philipp ließ die Heilige bitten, für ihn, sein Reich und die Seinen zu beten, und die heilige Mutter las ihren Töchtern diesen Brief vor.« Er sah sie nie, es war nicht nötig, »sie wußte sich eins mit ihrem König in der Bewahrung irdischer, von oben gesetzter Ordnung und ihres Bildes.« Ähnlich waltet Otto von Bamberg im Reiche Lothars von Supplinburg, in der waffenstarrenden Zeit geht er friedlich seinem gewaltlosen Werk nach, immer bereit, wenn er gerufen wird, zum König zu eilen und ihm Rat und Hilfe zu gewähren. Die Begegnung der beiden Beamteten ist darum so geheimnisvoll, weil der eine von ihnen, der Heilige, Vertreter eines Teiles und des Ganzen zugleich ist. Eines Teils: denn die Kirche ist nicht der Staat, das Gottesreich nicht das Weltreich. Und dennoch des Ganzen, denn die Kirche ist das dynamische Wirken des Reiches, der Durchbruch des Lichtes der Welt, dessen Herrschaft keine Grenzen kennt. Für den König ist der Heilige der Vertreter des »Andern«, für den Heiligen ist der König der Vertreter des Gleichen. Vom König her wird die Begegnung zur Grenzziehung und zum Konflikt, vom Heiligen her wird sie zur Lockerung der sich wahrenden Grenzen, zur Verheißung der Einheit. Daß der

Heilige an diesen Grenzen im Zeugnis vielleicht fällt, ist von geringem Gewicht, gemessen am Ergebnis: daß die Grenze für einen Augenblick in ihrer Nichtexistenz sichtbar geworden ist. »Es gibt keine Feindschaft, keinen Gegensatz, keine Spaltung, die nicht die Liebe überwinden könnte und müßte; es gibt keine dringendere Aufgabe im Leben als diese: allen und allem mit Liebe zu begegnen.«

DER EINZIGE

Es ist unmöglich, vom Heiligen zu reden: von seinem Zeugnisamt in Kirche und Geschichte, von seiner Nacht, von seiner Last, von der Überschreitung der Grenze zwischen Kirche und Welt durch seinen Einsatz und Tod, ohne immerfort auf den Ursprung aller Heiligkeit zu schauen: den Einzigen, der alles in sich schließt, Jesus Christus. Er herrscht durch seinen Gehorsam zum Vater, er gewinnt die Welt durch seinen Tod, in welchem die Grenzen sich auflösen, er überschreitet sie in seinem Ringen mit dem Fürsten dieser Welt, den er unterliegend besiegt. Er hat die Versuchung, die an der Grenze entsteht, in sich selbst überwunden: die Versuchung des Königs nach der geistlichen Macht, die Versuchung der Kirche nach dem weltlichen Schwert. Er hat freiwillig den Tod in sich hineingenommen und damit etwas getan, was dem Selbstmord jeden Sinn raubt, jeden gewollten Untergang überholt: die unterste Ohnmacht als eine Funktion der obersten Macht erwiesen. Daß er leidet, vor Angst zittert, in Verlassenheit stirbt, ist eine Form seiner Macht. »Gottes Macht ist die Liebe selbst«, und deren Wesen ist es, keine Grenze zu setzen und keine sich gefallen zu lassen. Wenn Christus im gottfernen Bereich, in Nacht und Hölle stirbt, dann ist dieser Übertritt über die Grenze der Civitas Dei in die Civitas Diaboli et Mundi nichts anderes als die Ekstase der Liebe, die übertretend sie selbst und bei sich selbst bleibt. Und der gleiche Übertritt sprengt auch die Wände zwischen Ich und Du: der Stellvertreter lebt das Leben des Sünders, schenkt ihm das Leben der Heiligkeit, beider Leben stehen in Kommunion, bilden einen Leib, das Haupt leidet in seinen Gliedern, die Glieder sind verherrlicht in ihrem Haupt. Das Ich des Gliedes wird nicht aufgehoben, aber das Ich wird zur Funktion eines Du. Das Ich erfährt ein eigenes Schicksal und spürt ein eigenes Leiden, aber ein anderer hält dieses Schicksal in seinem Herzen und leidet

in ihm. Das alles ist keine abstruse Metaphysik, sondern die reine Wundertat Gottes, aus nichts abzuleiten als aus seinem gnädigen Willen. Die Liebe Gottes ist abgestiegen in unsere verlorene Geschichte, die ohne ihn nur Hölle gewesen wäre. Für das ewige Leben, das er ist, sind wir ein Grab. »Dein Grab ist unser Leben, dein Grab ist die Zeit. Wir haben dich eingeschlossen in die Finsternis der Verneinung.« Solange es dieses Nein in der Welt gibt, leidet die menschgewordene Liebe darunter. »Alle Zeit ist Christi furchtbare Leidenszeit.« Aber wozu wäre er gekommen, wenn nicht, um in das letzte Nein sein Ja zu sagen? »Der in die Untiefe des Grabes, der Hölle Hinabsteigende wird auch dorthin die Botschaft vom Vater tragen.« Die Hölle steht ihm offen, weil dem Offensten, der Liebe bis ans Ende, keine Grenze entgegensteht. Die Nichtabwehr des unendlichen Willens des Vaters ist selber unendlich, so daß alles Endliche von ihr umgriffen wird und in sie hineinfällt. »Und Gottes Stadt zehrt alle Städte auf.« Nun erhält die schopenhauersche Philosophie des Weltscheins ihre letzte rechtfertigende Wendung: Schein ist jetzt, was nicht als Glied und Funktion des umfassenden Lebens Christi verstanden wird, Unwahrheit ist, was sich selber nicht als aufgehoben in der gegenwärtigen Wahrheit verstehen will. Alle Evidenz des Daseins hat hier ihren Angelpunkt: »Die Welt mag zerfließen wie Traum, die Gesichter der Menschen entschwinden noch mitten im Gespräch, und wir selber mögen uns nicht mehr erkennen auf den Wegen, die wir einst gegangen sind, aber du bist. Und da du allein mit unbedingter Sicherheit bist, so ist alles dein Eigentum, es geht von dir aus und fällt dir wieder anheim. Du bist nicht allein der Weinstock der Gemeinde; du bist der Weinstock der Welt.« Was in der Welt an Verlorenheit ist, ist wohl Möglichkeit; angesichts Christi ist es nicht aufgehobene, aber eingeklammerte, »unmögliche Möglichkeit«. »Während das Furchtbarste geschieht, ahnen sie [die Erweckten], daß dieses Furchtbarste nur scheinbar ist; denn der Tod herrscht nicht und kann niemals herrschen.« »Die große Leistung des Lebens in der Geschichte ist das Vertrauen auf die Wirklichkeit des Geglaubten und das Handeln aus diesem Vertrauen. Die allein, die diese Leistung erbringen und leben von der Königsmacht Christi und der Königsmacht der Wahrheit, können vom Scheine nicht versucht, von den Dämonen nicht überwältigt werden. Von der Wahrheit kom-

mend, erheben sie den Schein des Irdischen in die Wirklichkeit der Bewährung, der Vorbereitung auf den Herrn.« »Das Herz zu ehren, das in Allen schlägt«, wird der Glaubende lernen, nicht nur in Menschen, sondern auch in Tier, Pflanze und Gestein, wie Franziskus, das eine Herz schlagen zu hören. »Er beugte sich zu den Würmern herab, hob sie vom Wege auf und legte sie an einen geschützten Ort, denn der Prophet hatte vom Heiland gesagt: „Ein Wurm bin ich, nicht mehr ein Mensch." Er verlangte, daß die Brüder im Garten eine Stelle frei ließen für die Blumen; erinnerte ihn doch ihr Blühen an die himmlische Rose, die der Welt das Heil gebracht. Und wenn er über Felsen schreiten mußte, so ging er mit großer Vorsicht und Ehrfurcht vor dem, welcher „der Fels" genannt wird. Er liebte die Steine, weil der Herr über sie geschritten war, und es bereitete ihm Schmerz, wenn Bäume geschlagen wurden, weil der Herr am Kreuze gehangen. Unter den Elementen liebte er das Feuer am meisten, und vielleicht hat er an das Wort des Heilandes gedacht, daß er gekommen sei, ein Feuer auf die Erde zu werfen... Es ist, als sei mit dem Leben des Heiligen von Assisi erst das volle Licht der Offenbarung und des Heils auf die Erde gefallen; alles Seiende weist auf Christus zurück, und der Mensch wird die Größe des Geschaffenen erst erfahren, wenn er von einer jeden Stelle der Erde aus den zu erblicken vermag, in dem alles geschaffen ist.« So liebt der Heilige auch den Schmerz, denn er ist mehr als alles übrige das Eigentum des Herrn; im eigenen und fremden Leid wird die Welt zur Heimat, denn aller Schmerz gehört dem einen Herzen. Und so kann es, jenseits aller entgegenstehenden Empirie, einen Willen zum Leiden geben, nicht um des Leidens selbst willen, sondern aus der Einsicht, wem es gehört. »Je größer die Schmerzen und die Entbehrungen sind, je drückender die Sorgen und die Bangnis, je düsterer die Trauer, um so entschiedener ringen sie dieses Ja uns ab. Wenn uns die Not von allen Seiten umengt, wissen wir keine andere Hilfe mehr, als zu rufen: Ich will diesen Schmerz! Denn ich will dir nahe kommen; jetzt, da ich gefangen und gefesselt bin, will ich dich. Ich will zu dir ans Kreuz, zu dir hinauf! Ziehe mich empor! Auf Erden ist kein Raum mehr.«
In der Menschwerdung ist das Ewige Geschichte geworden; in der Auferstehung und Himmelfahrt zieht es die zeitliche Geschichte zurückkehrend ins Ewige empor. »Durch das Grab hindurch... ist Ge-

schichte in ihm zur Ewigkeit geworden.« »Da sein heiliger Leib emporsteigt, nimmt er gewissermaßen das innerste Leben der Erde, der Schöpfung mit, an der er teilgehabt, und es ist in uns, da wir ihm nachschauen, als gehe ein gewaltiger Sturm der Sehnsucht durch die Schöpfung und alle Vergänglichkeit hindurch. Denn alles Vergängliche ist gegen den Himmel geöffnet, alle Geschöpfe und Dinge sind angewiesen auf Christus, der sie trägt, in allen ist ein Schmerz nach ihm, eine Ahnung seines Kommens.« »Das Wort „Ich bin die Auferstehung und das Leben" öffnet der Geschichte die Tore der Ewigkeit; erst dieses Wort verspricht die Wahrheit von der Geschichte. Im Reiche des Auferstandenen gelangen alle Mitspieler der Geschichte in trugloses Licht. Geschichte ist eine Frage; die Antwort kann nur der geben, der ihr zum Herrn gesetzt ist.« Ist mit Christi Auferstehung seine Geschichtlichkeit zum Himmel gefahren, dann ist er jetzt nicht mehr im zeitlichen Sinn geschichtlich: als Verewigter thront er über der Zeit und hat dennoch die Zeit in sich: als der, der sie gelebt hat und sich vom Gelebten nicht trennt, der sie in seinen Brüdern und in allen Gliedern des Kosmos lebt und ihnen dabei vom ewigen Gehalt seines Wesens mitteilt. In der Eucharistie ist dieses Geheimnis der übergeschichtlichen Geschichtlichkeit des Weltgrundes verwirklicht.

»Doch herrscht die Wahrheit ohne Schicksal fort
Und krönt das heilige Wirrsal irdischen Seins
Im Sakramente sichtbar-unsichtbar.«

Durch die Eucharistie wird der Grund alles Schicksals ein Schicksalloses, das aber selbst alles Schicksal erfahren hat. So wird auch der Grund alles Werdens, Stürmens und Kämpfens die Stille ewigen Seins, das aber in Christus alles Werden erfahren hat. Und so ist in ihm die unvollendete Welt vollendet.

»Hier ist die Not des Leibes, die nicht stirbt,
Die Tag um Tag, Jahrhundert um Jahrhundert
Der Völker gräßliches Geschick gebärt.

Kein einzeln Glied, das siechend nicht verdirbt,
Indes der Eine, lächelnd und bewundert,
In Allen unbesieglich sich verklärt.«

»Die Schöpfung seh ich täglich sich vollenden.« »Vollkommen ist die Welt.« In »*Gloria*« preisen alle Abgründe, die Toten und die Blinden, »die nicht mehr wußten, wie sein Walten heißt«, die Zerschmetterten und die Wehrlosen denselben Gott. Sie müssen es tun, weil er ihnen allen innerlicher ist als sie sich selber. Das Wasserzeichen, allen Blättern des Buches der Schöpfung eingeprägt, ist das Kreuz.

Die drei Sonette »*Geschichte*« geben das abschließende Bild: erst die Vision der Macht als Anfang aller Geschichte: dunkel blitzende Gewalten der Frühzeit, die sich bekämpfen, verzehren, gerinnen und wieder zerrinnen; dann »durch die Wolken, die aus Land und Meer empor sich türmen, blitz- und sturmdurchschweift, erscheint das Kreuz«: unverrückbar im Gewoge, bis zum letzten Tag. Nun die zunehmende Gewalt, die an die Mauern der Gottesstadt brandet, bis eines Nachts die Wächter irren, die Stadt erliegt, und nur noch einzelne Häuser widerstehn. Aber zuletzt ist die eine Übermacht von unten nur das Zeichen für die Übermacht von oben: weil Gott es sich erlauben konnte, die Stadt erliegen zu lassen, ist seine Macht allmächtig; weil die Finsternis alle Grenzen überrannte, hat Gott beides, Licht und Finsternis, in der Hand.

»Denn deines Kreuzes Balken überragen
Die Grenzen alle, und es rührt dein Ruhm
An jedes Herz, das sich in Nacht verlor;

Du ziehst die Völker alle, die geschlagen,
Durch ihrer Schmerzen furchtbar Heiligtum
In Leidensübermacht zu dir empor.«

Dem entspricht ein letzter, nicht zu missender Gedanke. Wenn der Menschensohn am Kreuz mit der Dunkelheit ficht, dann nicht als Partei gegen Partei. Er ficht um die Seelen, deren Verlorenheit er trägt, er ficht aber nicht unmittelbar mit dem Dämon. Die Dunkelheit des Kreuzes ist eine heilige Nacht; um sie zu ahnen, müssen wir die Blicke nicht senken, sondern heben. Sie ist ein Geheimnis zwischen Sohn und Vater. Und diese Nacht umgreift als die tiefste alle Nacht der Verlorenen; sie erklärt sie und rechtfertigt sie. »Um das göttliche Vatertum webt das Geheimnis eines Leidens, das wir kaum bezeichnen können.

Frühere Jahrhunderte sprachen es im Bilde des „Gnadenstuhles" aus: der Vater hält den toten Sohn in den Armen, und der mächtige Tröstergeist der Liebe umflügelt des Vaters Haupt. Der himmlische Vater sandte den Sohn auf die Welt und nahm das Opfer seines Leidens an. Auf eine andere Weise ließ sich dieses Geheimnis nicht bilden, als daß der Vater statt des im Glanze der Gottheit heimgekehrten Siegers einen mit Wunden bedeckten Toten aufnimmt und der Welt gleichsam darbietet zum entsetzlichsten Vorwurf. Indem wir des Vaters Macht und Herrlichkeit preisen, dürfen wir dieses Letzte nicht vergessen, das wir in unserer armen Sprache „Schmerz" nennen, ohne das göttliche Geheimnis zu lichten; ein Schmerz, der vielleicht der Schatten dieses Geheimnisses ist, ging auf alles irdische Vatertum über und in einem besonderen Maße auf das Vatertum dessen, der ordnen und gebieten soll.« »Niemand ermißt das ganze Leiden des Sohnes; indem wir die furchtbare Frage des Gekreuzigten an den Vater vernehmen, ist es uns, als ob uns die Ahnung noch eines andern Leidens streifen sollte, das durch die Höhen des Himmels gegangen ist, aber keinem Wort scheint es erlaubt, an dieses Leid zu rühren.« »Denn es ist ja gewiß, daß dieser Ruf den Vater auf das furchtbarste traf. Daß er in diesem Augenblick den Himmel nicht öffnete, seinen Engel nicht herabsandte, ist vielleicht das Opfer über allen Opfern – ein Opfer, das dem Schmerz, dem Alleinsein des Sohnes nicht nachsteht oder sie gar übersteigt. Und so ist, im heiligen Drama der Erlösertat, keine mächtigere Offenbarung göttlicher Liebe als dieser Ruf des Verlassenen und die Antwort des Schweigens.« »Es ist ein Schmerz im Himmel, hoch über aller Erdennot; wir nennen, wir begreifen ihn nicht; er ist unter den Geheimnissen unseres Glaubens vielleicht das verehrungswürdigste. Indem wir vor ihm erbeben, tief in den Schrecken der Welt, sind wir der Gottheit wunderbar nah: göttliches Leid antwortet der Menschennot und -schuld.«

»Erbebe nicht mehr vor dem Ungemeinen
Und blicke fromm die letzten Greuel an:
Gott leidet mit, du schwindest zu ihm hin.«

DAS AMT

DAS AMT IST um der Heiligkeit willen da; das Amt ist zeitlich, die Heiligkeit ist ewig. Aber weil die Heiligkeit in der Zeit eines Absoluten bedarf, um im Sinne Christi – ohne Angst, ohne Reflexion auf das Eigene – zu gehorchen und sich hinzugeben, darum gibt es die Stiftung und die göttliche Verbürgung des Amtes. Christi Leben in der trüben Luft der Geschichte war das vollkommen Ungetrübte; und wenn auch kein anderes Leben die Höhe seiner Reinheit erreicht: er hat die Macht, seine eigene Reinheit in eine Form zu gießen – das Amt – und sie in aller folgenden Geschichte ungetrübt zu erhalten. Wie unsäglich tröstend ist diese Unterscheidung von unversagendem Amt und notwendig versagendem Träger! Wie unsäglich furchtbar zugleich: da das gestiftete Amt ja aus der untrennbaren Einheit Christi von Dienst und Person stammt! Das Amt ist ganz rein. Der Heilige reinigt sich durch das Amt; aber der Mensch im Amt steht an einer schlechthin tragischen Stelle: er kann das, was das Amt kraft seiner Herkunft fordert, nicht sein: die Einheit von Amt und Person. Wollte er sie um jeden Preis dennoch erreichen, so würde er sich überheben und Christus gleich sein wollen; wollte er sich aber einen Augenblick dabei beruhigen, daß er der notwendig Versagende ist, so hätte er das Wesen und die unstillbare Forderung des Amtes verraten. Es ist leicht, über das Amt im Abstrakten erhabene Dinge zu sagen; es ist leicht, von ihm her eine freundliche, ermutigende Ethik für die Priester zu gestalten; aber wer blickt dem Furchtbaren mit offener Wimper ins Angesicht? Wer umreißt ohne Kompromiß die Theologie des Menschen im Amt? Niemand wird im Evangelium härter behandelt, öfter getadelt und bloßgestellt als Petrus; er ist der Mann, der es, bei allem Wohlmeinen, an seinem Amte gemessen zumeist schief macht; und das sollte er wissen und aus der Behandlung des Herrn im Gedächtnis behalten.

Reinhold Schneider ist nicht theoretischer Theologe, den die abstrakte Struktur der Kirche beschäftigen würde; er ist Geschichtstheologe, den der Mensch unter der Forderung Christi im Raum des geschichtlichen Handelns und Leidens angeht. Wie er nicht nach dem Staate fragte, sondern nach dem König, so fragt er nicht nach der Kirche, sondern nach dem Papst, nach der Weise, wie ein Papst, der das Amt Christi in

einer bestimmten geschichtlichen Lage zu verwalten hat, handeln soll. Dies setzt eine Anschauung vom Wesen des ihm anvertrauten Amtes voraus, an der er sich für sein Handeln auszurichten hat; aber diese Anschauung wird nicht loszulösen sein von der Anschauung dessen, der mit dem Ursprung des Amtes identisch ist: der Anschauung des Lebens und Sterbens Christi, der seinem lebendigen Handeln und Leiden diese überdauernde Form der Amtlichkeit verliehen hat. Im Amte sein ist eine qualifizierte Form und Aufforderung zur Nachfolge: erst jener Petrus, der dreimal seine Liebe beschworen hat, kann ins Amt eingesetzt werden, nicht ohne gleichzeitig die Verheißung zu erhalten, daß er nachfolgend geführt werden wird, wohin er nicht will: an das umgestülpte, spiegelverkehrte Kreuz in Rom, durch das er Gott verherrlichen sollte [Joh. 21, 18]. Die eigentliche Schärfe erhält das Leben im Amt nicht durch die Tatsache, daß ein sündiger, unwürdiger Mensch in die Form der Nachfolge Christi eingesetzt wird – dies gilt auch von jedem Heiligen und Gläubigen überhaupt –, sondern daß dieser Mensch ausdrücklich Befugnisse Christi zu übernehmen und auszuüben hat. Amt ist Befugnis, und Befugnis ist eine Form der Macht. Diese Macht kann nur eine Mitteilung der Macht Christi sein, dem alle Macht gehört im Himmel und auf Erden. Aber über diese Allmacht, die er immer besaß, verfügte Christus eigentlich erst, als der Vater ihm bei der Auferstehung den »Namen über alle Namen« verlieh; für die Dauer seines Erdenlebens verzichtete er auf die volle Verfügung und gab seinem Dasein das Vorzeichen des Geschehenlassens und des Leidens. Für den Menschen im Amt besteht also die Frage, ob er durch das Amt auf die Allmacht des verherrlichten Kyrios oder auf die Ohnmacht des leidenden Jesus verwiesen sei. Er soll auf der einen Seite binden und lösen und damit teilbekommen an der richterlichen Macht des verherrlichten Herrn, der zum Weltgericht wiederkehren wird. Er soll anderseits einer sein, der dient – desto mehr, je höher er gestellt ist –, der alles aus reiner Liebe wirkt und immer bereit ist, den Weg des Kreuzes und des Todes zu gehen. Schon diese Spannung kann für den Beamteten tödlich sein: er ist gesendet von der Allmacht, um in ihrem Namen Macht zu verwalten, aber Macht, die je zurückweist und zurückgeht in die Ohnmacht des Kreuzes, das das Gesetz der irdischen Nachfolge bleibt. Amtend ist Petrus als eine Zweitursache bei der Erlösung der ganzen

Welt in Anspruch genommen: »Sobald er sein Amt antritt, sind alle Wesen und Dinge auf sein Netz verwiesen«, und er arbeitet »nicht vergeblich«. Dennoch wird die Erlösung durch nichts anderes gewirkt als durch Leiden und Tod, so daß jegliche Machttat, die von der Auferstehung her erfolgt, zurückgeht in die Ohnmachttat, die vom Kreuz und vom Karsamstag her der Ursprung aller Gnadenmacht ist. Aber noch mehr: Petrus soll weiden, soll also seine Gnadenmacht in einer irdischen Form betätigen, einer Form also, die irdischer Machtverwaltung nicht einfachhin fremd ist. Eine irdisch-sichtbare Kirche weidend gerät er notwendig in das Kräftefeld der irdischen Macht, und es ist nicht Schuld, sondern Auftrag, wenn er in diesem Bereich der irdischen Macht seine Befugnis anmeldet, ja durchsetzt. Trotzdem kann die reine Gnadenmacht, die er verwaltet, niemals verwechselt werden mit der durch Schuld und Erbschuld tausendfach befleckten irdischen Gewaltmacht. Verglichen mit der letztern wird sie sich deshalb immer als Ohnmacht ausnehmen, selbst dort, wo sie die Widerspiegelung der Allmacht Christi im Himmel ist, erst recht aber dort, wo sie die Gegenwart der Macht seines Kreuzes ist. Die erste, an sich schon tödliche Dialektik paart sich hier mit einer zweiten, deren Schärfe unüberbietbar wird: da Gnadenmacht ihre Betätigung im Feld der weltlichen Gewaltmacht finden muß, um daraus dauernd zurückgerufen zu werden in das Zeugnis der Gnade, ja des reinen Kreuzes. Nur die unendliche Sicherheit des Siegers über Tod und Hölle konnte seine Kirche in diese Ausgesetztheit zu Tod und Hölle hin bauen, in steter, unmittelbarster Fühlung mit den Mächten der Finsternis, die sie nicht bloß von außen, sondern aus der eigenen innersten Struktur her zu stürzen trachten und doch im scheinbaren Sieg über die ohnmächtig besiegte Kirche das Geheimnis des durch die Ohnmacht siegenden Herrn der Kirche zu spüren bekommen. Es ist die Sicherheit des Herrn, nicht die der Kirche; denn die Kirche erliegt ihrer tragischen Ausgesetztheit in einer Weise, die sie keinesfalls unmittelbar mit dem Geheimnis des Kreuzes in Verbindung bringen kann; aber das tiefere Geheimnis des Herrn fängt die Versagende, Erliegende dort auf, wo die Pforten der Hölle sich in ihr zu triumphieren anschicken.

All das verknotet sich in der Tatsache, daß das Kreuz Petri im Zentrum der irdischen Macht, im Rom der Cäsaren aufgerichtet wird, an

dem Ort also, wo die Ballung irdischer Macht zur scheinbaren Allmacht als die Gegenmacht gegen Christi Allmacht sich enthüllt. Petrus grüßt aus Babylon [1 Petr. 5, 13], und Babylon ist ausersehen, zum neuen Jerusalem zu werden. Der Sitz des Antichrist [als solcher mußte Rom den Aposteln in ihren Briefen und in der Apokalypse erscheinen] soll zum Sitz Christi werden: Santa Maria sopra Minerva, San Pietro sopra Nerone. »Rom, das zugleich als Stadt der Cäsaren und des Papstes erschien«, der »dunkle Ort«, »Neros greuelvolles Haus, verpestet von dem Unwesen, dessen innerster Sitz die Seele der Cäsaren war«, dies war der Ort, wohin Petrus den »hochherrlichen Glanz« [2 Petr. 1, 17], den er einst auf Tabor geschaut, tragen mußte, um ihn vor den Völkern leuchten zu lassen. Die Begegnung zwischen Petrus und Nero, auch wenn sie leiblich nicht erfolgte, ist dennoch »wie ein Gespräch«, und dieses ist »ein Wort der Geschichte an uns«. »Ihr Gespräch hätte an die Grenze des Diesseits führen müssen, wo die beiden Reiche sich begegnen: das Reich, das Christus untilgbar eingepflanzt hatte im Reich der Cäsaren, und dieses selbst, das nicht mehr bleiben konnte, was es war. Denn das andere wuchs unaufhaltsam aus einem Samenkorn von göttlicher Kraft, und schon hatte die brennendste aller Fragen der Geschichte sich gemeldet: steigt einmal ein Mächtiger auf, der glaubt und handelt aus der Königsmacht der Wahrheit?« Die Frage nach dem rechten Gebrauch der irdischen Macht im Dienste des päpstlichen Amtes: sie nennt Reinhold Schneider die brennendste aller Fragen der Geschichte; denn hier sammelt sich alles, was an Problematik des Daseins in dieser sündigen und erlösten Welt sich begegnen kann und schürzt sich zum ungeheuerlichsten Knoten: es sammeln sich ausdrücklich Babylon und Jerusalem am gleichen Platz zum letzten Entscheidungsringen, alle Kräfte der Versuchung von unten treten an und haben nichts anderes anzubieten als die offenen oder verkappten Lockungen der cäsarischen Allmacht in jeder Form; alle Kräfte der Gnade von oben treten an, um diese eine immergleiche Versuchung abzuschlagen durch die Macht des Kreuzes. Die Versuchung ist unvermeidlich. Der Sieg Christi ist unvermeidlich. Ist auch der Fall, das Erliegen unvermeidlich? Oder gibt es eine Lösung dieses Knotens? Kann irdische Macht im Dienst der himmlischen Macht und Ohnmacht ohne Schuld verwaltet werden? Diese Frage wird von Reinhold Schneider als die bren-

nendste gestellt. Er stellt sie – vorbei an der protestantischen Antichrist-Polemik, aber auch vorbei an einer verharmlosenden katholischen Theologie, die nur abstrakt die Kompetenzen des Amtes verhandelt, vorbei an einer verharmlosenden katholischen Papstgeschichte, die an die letzten theologischen Fragen nicht rührt und höchstens ethische Maßstäbe an die Persönlichkeiten der Päpste anlegt –, er stellt sie, wie er von seinen Voraussetzungen her zu fragen gewohnt ist: nach der ewigen Gültigkeit und Rechtfertigung vor dem Throne Christi eines geschichtlichen Lebens und Tuns. Schon um der Fragestellung willen muß ihm Dank gesagt werden. Sie ist die einzige, in der die Summe der Anschuldigungen gegen einzelne Päpste und gegen die Institution des Papsttums, einschließlich die Invektiven Luthers, nicht bloß verstanden und eingeschlossen, sondern grundsätzlich überholt ist. So viel zur Fragestellung als solchen; Reinhold Schneiders eigentümliche Lösung aber muß, über alle bisherigen Formen des Tragischen und Versuchlichen hinaus, noch mit einer besonderen Problematik beschwert sein: derjenigen seiner extrem-augustinischen Seins- und Wertauffassung, die alles Geschehen und Gelten als eine *Beziehung* zum absoluten jenseitigen Pol hin betrachtet. In dieser Sicht ist Christus in Ausschließlichkeit die Quelle jeglicher Macht im Himmel und auf Erden, und sein Bevollmächtigter auf Erden hätte von ihm die erste Befugnis, – nicht völlig unabhängig von seinem Glauben und Leben! – an dieser Allmacht Christi teilzugeben. Man sieht, daß damit die mittelalterliche Theorie von den beiden Schwertern unvermeidlich in Sicht kommt, nach welcher auch die staatliche Macht von der Allmacht Christi [nicht bloß des Schöpfergottes] herkommt und *deswegen* vom Verwalter dieser Allmacht auf Erden, dem Papst, in irgendeiner Form übergeben und delegiert werden muß. Nicht aus weltfernem Historismus, nicht aus rückgewandtem Legitimismus hält sich Reinhold Schneider immer wieder im mittelalterlichen Spannungsfeld zwischen Kaiser und Papst auf, sondern weil hier nach seiner Meinung der Zugang zur theologisch exakten Stellung der Frage sich findet. Auch die Staatsmacht bezieht sich auf Christi Allmacht – so spricht ein konkretes Geschichtsdenken, das nicht bei abstrakter Naturethik haltmachen will –, es gibt aber keine Beziehung zu Christus außer durch seine [sichtbare] Kirche. Die mittelalterliche Ordnung steht als Ausdruck einer folgerichtigen

Christozentrik. Ihre praktische Schwäche ist sogleich ersichtlich: die Versuchung der Kirche, sich des weltlichen Schwertes, das sie vermittelt hat, zu bedienen – zu weltlichen oder zu geistlichen Zwecken. Und darin die tiefere Versuchung, sich als die letzte, transzendentale Form des Staates zu verstehen und nunmehr das himmlische mit dem irdischen Reich, das christliche mit dem cäsarischen, ja antichristlichen Reich gleichzusetzen. Wo aber, um diese tödliche Versuchung zu überwinden, weltliche und kirchliche Befugnis klar voneinander geschieden werden – wie die Neuzeit es getan hat –, da besteht offenkundig die entgegengesetzte Gefahr, daß die weltliche Macht dem verweltlichten Staate überlassen wird und die Kirche sich auf eine Gnadenmacht beschränkt, die, weltlich betrachtet, nur noch die Gnadenohnmacht des Kreuzes zu sein scheint. Sich jeder weltlichen Macht begebend, vollzieht sie den »Großen Verzicht« und gerät an die andere Klippe: ihren Auftrag in der Welt zu verraten. Von Reinhold Schneider so gestellt, wird das Dilemma tödlich in der dritten Potenz. Und nun ist es, als werde seine Ausgangssituation [im »*Camoes*«] eines ausweglosen Pantragismus hier, im Konflikt der päpstlichen Existenz, eingeholt und endgültig. Der Widerspruch, der vielleicht als Aussage über das gewöhnliche Dasein zurückgenommen werden konnte, wird nun doch, wo es um das höchste christliche Dasein geht, zur Grundformel. Dort, wo das Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist, im Amtlichen eine weltliche Breite gewinnen soll, dort kann, auf daß dies gelinge, der Mensch nur versagen und untergehen, getroffen von den unausweichlich sich kreuzenden Schwertern. Die Schuld umlauert ihn so sehr von allen Seiten, daß er ihr nicht entgeht. Weitaus am stärksten ist die Versuchung der Macht. Der direkten Macht, indem die geistliche Macht weltlich gebraucht wird; der indirekten Macht, indem die weltliche Macht geistlich gesegnet und als »weltlicher Arm« geistlich verwendet wird. Will einer der Schlinge dieser Versuchung sich entwinden, so fällt er in die Anfechtung des Verzichts und versucht, indem er der reinen Überweltlichkeit vertraut, zu sein wie Gott, wie Christus. Will er aber jenseits von Gebrauch und Verzicht eine Form finden, in der er der reinen Repräsentation Christi dient, so wird es ihm schwer sein, nicht beiden Fehlern zugleich zu verfallen. Alle Fragwürdigkeit gründet zuletzt auf der Fragwürdigkeit der ersten Potenz: auf dem Begriff

der Repräsentation Christi oder des kirchlichen Amtes überhaupt: wo ein Mensch sich identifizieren soll mit einem Auftrag, der von dem Einzigen stammt, in welchem Auftrag und Leben untrennbar sind. Hat Reinhold Schneider in seinem »*Philipp*« und seinen »*Hohenzollern*« doch recht gehabt, wenn er das Leben im Auftrag als tödlich für die Person des Beauftragten zeichnete? Hier wenigstens kann es anders nicht sein.

»*Und führe uns nicht in Versuchung*« so heißt eine Abhandlung, in der Reinhold Schneider die Tiefe dieser Verlockung zur Macht bei den Stellvertretern der Menschheit schildert: Macht um des Guten, um überpersönlicher Werte willen, um den Menschen Leid zu ersparen [wie es Dostojewskis »*Großinquisitor*« vollkommen richtig gezeigt hat], und erst von dort aus geht es weiter in die Macht um der Macht oder um irdischer Güter willen, die wichtig werden, wo der Mensch nicht mehr um des Dienstes an Gott willen lebt. Aber wer zeigt die Grenze zwischen dem Wohlmeinen Petri, der dem Herrn das Leiden ersparen, ihn am Leiden hindern möchte, und dem Mißbrauch des weltlichen Schwertes, das er gegen Malchus zückt? Schon das erste war Ungehorsam, den der Herr als verborgen satanisch brandmarkt [Mt. 16, 23]; schon dort lag dem scheinbaren Mitleid das entschiedene Nicht-mitleiden-wollen zugrunde. Wo immer die Kirche die Ohnmacht des Kreuzes, das ihr angeboten und auferlegt wird, ablehnt, dort greift sie nach der Macht, und das Antlitz Satans leuchtet in ihr auf.

Nun ist freilich die Frage, ob auch das Umgekehrte wahr ist: ob überall dort, wo die Kirche nach der Macht sucht, sie die Ohnmacht des Kreuzes ablehnt, ungehorsam wird und dem Satanischen Vorschub leistet. Aus seinen Anschauungen über die Macht wird Reinhold Schneider geneigt sein, diese Umkehrung gelten zu lassen. Für ihn bleibt das weltliche Schwert dem Evangelium unversöhnbar gegenüber, das die Gewaltlosigkeit und, wenn nötig, das Zeugnis durch Leiden verkündet. Darum ist für ihn jenes Unheil, das mit dem »Erzverschwörer Konstantin« anhob, die Verstrickung der Kirche in die Netze der weltlichen Macht: »all die Schenkungen, Stiftungen, Urkunden, Testamente, Rezesse«, das »grenzenlose Gewebe«, in dem »viele mürbe Fäden laufen«, ein Neu-Weben des ungeheuern Teppichs, »der im Tempel der Juden vor dem Heiligtum hing und der in der Todesnacht

unseres Herrn zerriß. Das schlingt sich ineinander und hält und stützt sich, undurchdringlich, unlösbar. Und die Worte dessen, der gekommen ist, um uns freizumachen, sind nicht mehr zu vernehmen.« Ist die Kirche einmal »Staatsreligion«, so bleibt ihr nichts anderes übrig als die Waffen der Könige zu segnen, wenn die Könige sie für ihre Unternehmungen gebrauchen, und die Waffen der Könige anzunehmen, wenn sie ihr zu ihren eigenen Unternehmungen angeboten werden. Das ist für Reinhold Schneider der eigentliche, immer wiederholte, unabsehbar verhängnisvolle Abfall von der Gewaltlosigkeit Christi, seiner alleinigen Gnaden- und Liebesmacht.

Hier, angesichts der Kirche, ist dem *Problem der Waffe* ein letztes Mal ins Auge zu blicken, das wir anläßlich des Staates mit gewissen Unterscheidungen versehen mußten. Haben sie auch hier noch ihre Gültigkeit? Diese Frage immer und immer wieder zu stellen, bis zum Überdruß, in einer Einseitigkeit, die das ganze Schicksal der Kirche in der Geschichte von ihrer Lösung abhängig macht: das gehört zur Sendung Reinhold Schneiders in unserer Zeit. Jede Sendung meint und will eines; auch das Wort der Propheten wurde dem Volke zum Überdruß. Es hatte deswegen doch kein Recht, sich dem Gehorsam durch den Verweis auf die Ausnahme der »prophetischen Existenz« zu entschlagen. Wir sahen: es geht nicht an, die Wirklichkeit der gottgesetzten staatlichen Autorität mit ihrem Schwert, das nach Christus beide Apostelfürsten als zurechtbestehend anerkennen, erschüttern zu wollen. So entspricht es dem [postlapsarischen] Naturrecht, das mit der Gewalt des Schwertes gegen die Übeltäter einen Charakter der Strafe und der Buße verbindet. Keinesfalls ist, auf dieser Ebene, die Erlaubtheit der persönlichen wie der kollektiven Verteidigung mit Waffengewalt gegenüber dem ungerechten Angreifer anzuzweifeln; ja diese erscheint unter Umständen als einfache Pflicht. Dennoch ist die Vorstellung einer Waffe in der Hand Jesu Christi undenkbar. Er weicht aus, verbirgt sich; nie schlägt er zurück. Er weist auch die Seinen an, nicht zurückzuschlagen. Er bietet sich freilich dem Leiden erst an, da er die Gewißheit hat, daß die Stunde gekommen ist. Nicht immer, auch für die Kirche nicht, ist Stunde des Leidens; es gibt – und vielleicht ist sie viel länger – die Stunde des Ausweichens. In dieser längeren Stunde lebt die Kirche unter den Gemeinschaften dieser Welt,

sind die Christen, wenigstens äußerlich, als »Fremdlinge«, Mitbewohner des irdischen Staates, dessen Gesetzen sie unterstehen. Es gibt für ihr Benehmen keine »allgemeine Ethik«, an der sie ihre Lage ausrichten könnten: sie sind das Einmalige, die Ausnahme, das in der Welt Unvorhergesehene, das im fremden Bereich den Willen Gottes, das Gesetz der Heimat zu befolgen versuchen muß. So gilt es, für sie das [legitime] Erdengesetz, wo es unumgänglich ist, zu vollziehen, aber im Geiste eines höhern Gesetzes. Hierin war das Ethos aller irdischen gerechten Kriege begründet, die von Christen geführt oder mitgeführt werden mußten, sogar, nach dem Gewissen der Zeit, das Ethos der Religionskriege und Kreuzzüge, das Ethos der Ritterorden und auch das der Inquisition, wo überall das weltliche Schwert, obwohl der erbsündigen Ordnung entstammend, für das geistige Reich in Anspruch genommen wurde. Aber immer und notwendig mußte das Geistliche bei diesem Gebrauche leiden; schon im gerechtesten Abwehrkrieg mag der sich Wehrende, der Tötende einer irdischen Not-wende gehorchen, er mag es unbeschadet seiner christlichen Gesinnung tun, ja er mag aus vermeintlich christlicher Gesinnung sogar einen Kreuzzug predigen – Heilige haben es getan –: er wird dennoch nicht tun, was Christus getan hat. Der Widerspruch kann heimlich jahrtausendelang am Mark der Kirche zehren, bis er eines Tages offen ausbricht wie ein reifes Geschwür. Auf diese Weise wurde zur Zeit des Las Casas der Widerspruch zwischen Christentum und Sklaverei reif und scheint heute das Problem zwischen Christentum und Krieg reif geworden zu sein. Nicht die Kirche als Institution hat die Sklaverei abgeschafft; aber eine Menschheit, die lange genug den Widerspruch zwischen der von Christus geschenkten und gezeigten Menschenwürde und der Sklaverei zu ertragen versuchte, hat schließlich die Unvereinbarkeit eingesehen. Und nicht die Kirche kann den Krieg abschaffen, sondern, falls es geschieht, eine Menschheit, die unter dem Gesetze der Achtung des Nächsten, wie es einzig von Christus herkommt, die Möglichkeit friedlicher Verständigung findet. So kann man nicht sagen, daß die heute eben erst auftauchende Form der Völkerverständigung, an welcher die Einigung der endlich gewordenen, übersehbaren Welt, die Technik der Verständigungsmittel und des Verkehrs bedeutenden Anteil haben, christlich indifferent sei, auch wenn der christliche Anstoß

den Völkern nicht bewußt ist. Vielleicht gehört es zum Ohnmachtsgeheimnis der Kirche, daß sie als Licht der Welt den Völkern immer intimer ihre Wahrheit vermittelt, deren Kraft sie – die ausspendende Lichtquelle – kaum noch zu besitzen scheint. Auch ein Weltfriede könnte nie eine bloß humanitäre Angelegenheit sein, er bliebe auch für die verweltlichten, vielleicht antichristlichen Völker in geheimnisvollem Rapport mit der Kirche, ja mit der Heiligkeit, die nicht zurückschlagen will; und deshalb müßte vielleicht dieser weise Friede, wenn er irgendeinmal gelingt, erkauft werden durch ein Torheitsleiden der Kirche, im Sinne des Apostels: »Wir sind Toren um Christi willen, ihr seid klug *in Christus;* wir sind schwach, ihr seid stark; ihr seid geehrt, wir verachtet« [1 Kor. 4, 10].

So steht die Kirche zwischen irdischem Krieg und Frieden nicht einfach wie zwischen Sünde und Gehorsam; wohl aber so, daß sie in ihrer Verbindung mit dem weltlichen Schwert den Widerspruch zwischen der Erbsünde-Ordnung und der Ordnung Christi auf das schmerzhafteste zu spüren bekommt und von diesem Stachel getrieben unaufhaltsam zur Verwirklichung der vollen Ordnung Christi hindrängen muß: zur Ordnung der Liebe und Heiligkeit innerhalb der Kirche [und diese Liebe wird vollendet in Kreuz und Martyrium], zur Ordnung der Menschlichkeit, die sich verständigt, im Staat und außerhalb der Kirche [und diese Ordnung wird ein Widerschein der innerkirchlichen Heiligkeit sein]. Nochmals erhebt sich hier das Mysterium des Verhältnisses zwischen Mensch und Menschheit: es kann die Menschheit einen »Fortschritt« machen, der dem Auftrag Christi entspringt, und es wird doch der einzelne Mensch immer am selben Punkt der Erbsünde neubeginnen, um sich durch Schuld und Buße der Liebe entgegenzuläutern. Und weil dies ist, wird die Menschheit nie der Erbsünde-Ordnung entfliehen, und das Schwert wird mit Recht bis zum Ende in den Händen der staatlichen Macht bleiben. Nur seine Verwendung im Krieg könnte eingeschränkt, vielleicht abgeschafft werden. Es kann aber auch ein Einzelner im Sinne Christi solchen »Fortschritt« machen, daß er stellvertretend für alle das Gesetz des Schwertes entsühnte und sich nackt dem Schwerte stellte, was durchaus nur das Gesetz des Einzelnen als der Ausnahme, und nie das der Gesamtheit sein kann.

Die Kirche muß diese Spanne durchmessen: von der bedingten Geltung des weltlichen Schwertes [das mit der Erbsünde-Ordnung steht und fällt] zur unbedingten Ordnung des Gesetzes Christi. Anerkennung der Geltung des weltlichen Schwertes in seinem Bereich besagt aber noch keineswegs Dienstbarmachung dieses Schwertes für den geistlichen Bereich. Anderseits hat die Kirche selbst es mit den Sündern zu tun, und sie erhält für diese von Christus ein geistliches Schwert: die Gewalt, nicht nur zu Christus hin zu binden, sondern auch aus der Gemeinschaft der Heiligen zu lösen. Paulus machte von dieser Bann-Gewalt Gebrauch, da er den Blutschänder »in Vollmacht unseres Herrn Jesus Christus dem Satan übergab zum Verderben des Fleisches, damit seine Seele am Tage des Herrn Jesus gerettet werde« [1 Kor. 5, 4–5]. Diese Gewalt ist, da im Namen Christi verwaltet, eine Funktion der Liebe und der Erlösung; sie stammt aus der richterlichen Gewalt des erhöhten Christus, der als Erlöser die Welt richtet und scheidet; sie gehört so sehr zur Richterfunktion, daß die Kirche ohne sie auch nicht rechtmäßig von der Sünde loszusprechen vermöchte. Sie kann, wie alle Macht, mißbraucht werden, und sie ist zweifellos oft zu politischen Zwecken mißbraucht worden; aber Mißbrauch entkräftet nicht die Rechtmäßigkeit jener Gewalt, die der Kirche zur Heimführung und Erziehung der widerstrebenden Menschen schlechthin unentbehrlich ist.

Dies alles ist sorgsam zu erwägen, wenn man Recht und Grenze von Reinhold Schneiders Zeichnung des kirchlichen Amtes bestimmen will. Die Grenze ist vor allem ein Problem der rechten *Betonung;* sie scheint uns dort zu liegen, wo die Ordnung der Gerechtigkeit in Staat und Kirche, die Ordnung des weltlichen und geistlichen Schwertes, in einer Gebärde beklagt wird, die weder Gott der Schöpfer in seiner Schöpfung, noch Gott der Sohn in seiner Erlösung – weder sich selbst noch der Welt gegenüber – zeigt. Der unverhüllte Blick in den Greuel, wie er Reinhold Schneider eignet, ist nicht selten das Widerspiel eines fast indischen Mit-Leids mit aller leidenden Kreatur, wie wir es im Evangelium nicht antreffen. Die Naturordnung ist auf Vergänglichkeit, auf Zeugung und Tod, ja auf dem gegenseitigen Töten aufgebaut; der Mensch, der Einzelne, Schuldige ist dafür nicht verantwortlich zu machen. Selbst der Anbruch ewigen Friedens (gar noch Pflanzenkost) wäre nicht die

Lösung des Leidproblems, noch weniger des religiösen. Liegt in Schopenhauer ein Teil Wahrheit, dann auch in seinem Widerpart Nietzsche und in seiner Lehre von der strahlenden Kraft der Waffen und der sühnenden Gewalt der Kriege. Gerade die Vermengung von Schopenhauer und Christentum war es ja, die Nietzsche das letztere so gründlich verleidet hat. Eine Aufsteigerung des fünften Gebotes zum Hauptgebot wird immer wieder Gegner vom Range Spenglers auf den Plan rufen.

Das Recht aber liegt dort, wo Reinhold Schneider die Kirche ermahnt, die Repräsentation des verherrlichten Christus durch seinen amtlichen Stellvertreter in keiner Weise mit dem Reich Christi zu verwechseln, die objektive Heiligkeit des Amtes nicht mit der subjektiven Heiligkeit der Seelen, den Schimmer von jenseitigem Glanz, der um die sichtbare Kirche wittert, nicht mit dem himmlischen Jerusalem. Rom bleibt Babylon: das Babylon der Verbannung, von dem die sehnsüchtigen Lieder zu Sion aufklingen. Nie hat die Kirche das Kreuz im Rükken, um auf die Herrlichkeit zuzugehen; sie steht mit den Aposteln zusammen auf dem Wege des Palmsonntags, da Jesus vom »Hosanna« Jerusalems her abends nach Bethanien zurückkehrt: »wir müssen das Bild der Herrlichkeit, der eigentlichen Ordnung bewahren und der Enttäuschung und dem Tod entgegensetzen, die aufsteigen aus dem Dunkel der abendlichen Erde«, dem die Kirche immer neu mit ihrem Herrn entgegengeht. Nur im grundsätzlichen Verzicht darauf, das jenseitige Reich auf Erden zu bauen, kann die Kirche so etwas wie Macht unter den Völkern zu gewinnen suchen. Haarscharf daneben – so scharf, daß kaum ein menschlicher Blick hinreicht, hier die Geister zu unterscheiden – klafft der Abgrund: die Sicherung der eigenen [nur in Gott gesicherten!] Existenz durch die Mittel irdischer Macht, die geheime Angst vor dem Kreuz, getarnt in tausend Erfordernissen gedeihlichen Daseins auf Erden, getarnt zuletzt in die Erfordernisse der himmlischen Repräsentation. Im innersten Herzen hebt das »Waffensegnen« an, für Reinhold Schneider der letzte aller Greuel, die Berechnung der kirchlichen Vorteile hinter dem Schutzwall der weltlichen Mächte, von der stillschweigenden Verständigung unter Diplomaten bis zur offenen Gutheißung der Kriege und Segnung der Kanonen. Wo immer dies geschieht, wird die Verkündigung des reinen Wortes Christi kraftlos und ermangelt jener Glaubhaftigkeit, die nur das Zeugnis der Christen

ihm geben kann, und es erhebt sich der Widerspruch, der nicht selten zum offenen Bruch, zu Schisma und Häresie führt.
Schon im »*Camoes*« ist das Ärgernis groß aufgerichtet, da die portugiesischen Piraten mit einem geistlichen Segen ausziehen in ein unabsehbares Reich, »wo jedes Verbrechen dreifach bezahlt wird: mit Gold, Ruhm und himmlischem Lohn«. Im »*Inselreich*« wird die römische Unterstützung des Bastarden und die Erklärung Graf Harolds zum Räuber des englischen Thrones als entscheidend für den Sieg Wilhelms hingestellt; trotz dem Widerspruch einiger Kardinäle, die das Recht verteidigten, wollte Alexander II., beraten vom spätern Gregor VII., seinen Vorteil wahrnehmen. Die Kirche ist es, die den Eroberer krönt und damit jenes Unrecht segnet, das heimlich fortzeugend einst in der Tat Heinrichs VIII. sich gegen sie wenden wird. Im »*Traum des Eroberers*« wird der Handel der nackten Macht mit der römischen Diplomatie noch kruder geschildert, und die innere Entscheidung Gregors VII. zur »Machtkirche« hüllenlos preisgegeben. Die Ohnmacht der Kirche ist schuld an der Verwirrung der gegenwärtigen Welt, »und darum sage ich kühn: Papst Gregor [der Erste] würde heute Wilhelms Schiffe segnen... Brüder! Wir werden diese Welt nicht ordnen, es sei denn durch Furcht und Zittern. Sind Fürsten etwa Heilige? Völker gut? Was ist uns nötiger als das Schwert? Und meint ihr, wir halten etwa Herzog Wilhelm zurück? Er fährt aus. Das ist gewiß. Sollten wir nicht mit ihm fahren, um heute zu fordern, zu gewinnen, wo wir morgen gewähren müssen? Ihr redet von Recht. Wo ist das Recht? In England? In der Normandie? In Deutschland? Das Recht ist ein einziges: es ist im Gottesreich und geht von ihm aus«. Und er schleudert den Bann über Bischof Stigand und König Harold. Im »*Tod des Mächtigen*« wird das Kanonensegnen Sixtus' IV. besprochen. Und auch der heilige Leo IX. segnet im *Fünften Kelch* die gegen die Normannen ausziehenden Kämpfer, um alsbald, nach der gräßlichen Niederlage, die er hätte verhüten können, unter den Trümmern und Leichen des Schlachtfeldes bitterlich weinend zu bereuen. Im »*Getilgten Antlitz*« erscheint der siegreiche Aufrührer und Verbrecher Masaniello in Neapel »auf dem Turm der Kirche und neben ihm der Kardinal Filomarino; der Herr der Stadt streckte sein Schwert aus, und der Kardinal segnete ihn und seine Waffe, während das Volk auf den Knien lag«. In »*Philipp II.*« wird deut-

lich, daß die Waffen Spaniens in den Niederlanden deren Abfall herbeigeführt, daß die Aussetzung eines Preises auf den Kopf des Oraniers seinem Kampf gegen die Kirche ein Recht gab. Mit Platen sieht Reinhold Schneider »in dem Unheil, das im sechzehnten Jahrhundert Rom traf, die Vergeltung dafür, daß sich die Päpste einst die Hoheit über die Kaiser angemaßt hatten, daß also Rom eine ihm nicht gebührende Macht erstrebt hatte«. In »*Kaiser Lothars Krone*« wird die Gefahr beim Namen genannt: »Hinter des Papstes [Innozenz' II.] Thron dämmerte der Schatten Cäsars; aber Cäsars Schatten folgte auch den Kaisern und flüsterte ihnen Worte der Empörung zu. Ihrer beider christliche und weltgeschichtliche Aufgabe war es ja, mit diesem Schatten zu ringen bis ans Ende der Zeiten, und immer aufs neue, von Tag zu Tag, und durch die ganze Geschlechterfolge auf ihren Thronen das Kreuz zu ergreifen und mit seiner Hilfe den Schatten zurückzudrängen«. Im gleichen Buch wird das grausige, beschämende Ringen zwischen Innozenz II. und dem Pierleonipapst Anaklet II. geschildert, dann in immer neuen Ansätzen - von einem frühen, ungedruckten Manuskript aus der Zeit der »*Hohenzollern*«, über die betreffenden Partien im »*Inselreich*«, den Vortrag »*Papst Innozenz III. und das Abendland*« bis zum abschließenden Fünfakter »*Innozenz*« - um die gewaltige Gestalt dieses Papstes gerungen, in der sich, wie kaum in einer andern, die Schwerter zwischen Cäsar und Christus kreuzen. Von ihm wird eigens zu handeln sein, wie auch von Bonifaz VIII., in dem die Waagschale der Macht sich senkt, der Dämon auf dem Stuhle Petri erscheint. Philipps II. Widersacher ist der »leidenschaftliche Hasser« Caraffa, als Papst Paul IV., einst ein Aszet, der sich nun im Machtfieber verzehrt. Viele noch wären aufzuzählen, die dem Versucher erlagen und denen ob der Höhe ihres Auftrags unsäglich schwere Verantwortung aufgebürdet bleibt.

Dennoch hat der Herr aus seiner Allmacht die Seinen nicht darum zu allen Völkern gesandt, damit sie dort leiden und untergehen, sondern damit die Völker ihr Licht sehen und sich bekehren. Leiden und Untergang sollen im Dienst des Zeugnisses stehen; nicht umgekehrt. Aus dem Dienst heraus soll die Kirche aktiv und erobernd sein, so wie sie bereit sein muß, aus Dienst ihre Aktion durch die Passion zu besiegeln. Aktiv sein aber heißt, mit den Mächten in Berührung kommen, mit ihrem Wirken vertraut sein, neben der Taubeneinfalt die Schlangenklugheit

besitzen. Das Wort des Herrn will es so. Und dieses Wort hätte den Dienenden nicht auf den Weg des Amtes gesetzt, wenn dieser Weg notwendig zur Schuld führen müßte. Dient ein Beauftragter wirklich seinem Herrn, unverwandten Blicks auf ihn, das Urbild alles Dienstes schauend, dann wird er auch in der Verstrickung der Mächte nicht straucheln. Der Weg Petri ist möglich, weil Christus ihn gewollt und verbürgt hat. Er ist durch die Verfehlungen der Geschichte nicht verwirkt, auch wenn vielleicht – falls Reinhold Schneider recht hat – ganze Länder durch die Schuld der Amtlichen von der Kirche abgesplittert sind. Petrus hat verleugnet, wie Judas verraten hat: die Vertrautesten des Herrn trifft die bitterste Schuld. Aber in diese dreimalige Schuld hinein wurde Petrus das Amt verliehen. Und die Verheißung, daß die Kirche um Christi willen verfolgt und gehaßt werden wird, ist durch keine Schuld überholbar. Vielleicht ist dies der letzte Trost der Kirche: Hinter jeder noch so gerechten Verfolgung der Kirche steht das Wort: »Sie hassen mich ohne Grund« [1 Joh. 15, 26].

DER VERZICHT

Das Kreuz, in das der Papst gestellt ist, wurde von Reinhold Schneider in zwei gewaltigen historischen Gemälden geschildert, die beide, so entgegengesetzt ihre Lösung ist, den Blick in letzte Tragik freigeben. Das erste ist *»Der Große Verzicht«*, mit dem Schicksal Cölestins V., der auf den päpstlichen Thron verzichtet und damit den Weg für Bonifaz VIII. freigibt. Das zweite ist *»Innozenz«*, der dritte seines Namens, der in der Situation Cölestins aushält und das Werk Bonifaz' aus der Gesinnung Cölestins zu wirken versucht. Beide Dramen in ihrer Einheit bilden eine Art Summa der Weltschau Reinhold Schneiders.

Petrus von Murrhone, Einsiedler in der reinen Kontemplation, wird von einem in Parteien zerrissenen Kardinalskolleg zum Papst gewählt, aus seiner Bergeinsamkeit heruntergeholt und als Cölestin V. inthronisiert. Der Beter hatte, ohne zu ahnen, was er aussprach, sich als Opfer für die Kirche angeboten. Bei seinem Niederstieg aus der Höhe der Kontemplation in die Täler der Aktion beschließt er, keine andere Gesinnung walten zu lassen als die Jesu Christi, des liebenden, leidenden, erniedrigten Herrn. Daß Karl von Anjou, der Vertreter der königlichen Macht, ihn als erstes bittet, seine Waffen für den sizilianischen

Feldzug zu segnen, ist ebenso folgerichtig, wie daß er sofort in Karls Gewahrsam im festen Schloß zu Neapel gebracht wird: Vorspiel der bald hereinbrechenden »babylonischen Gefangenschaft der Kirche« in Avignon. Hier nun öffnen sich die Horizonte. Zuerst die Tiefe. In den Kellern des Schlosses leidet mit seinen Schicksalsgefährten ein namenloser hoher Gefangener aus der Zeit Konradins: das Sinnbild der fortlebenden Schuld, über welcher alle Macht dieser Welt sich ausbreitet, gefangengehalten und uneingestanden in dunkeln Verliesen des Gewissens, ungebeichtet, unerledigt, verschüttet. Ludwig, Karls Sohn, der spätere heilige Bischof von Toulouse, der zuletzt der Königsmacht entsagen wird, um den »Ring des Schicksals zu sprengen«, entdeckt den Gefangenen, der ihn zu Konradins Grab weist. Es öffnet sich die Dimension der Vergangenheit: in einem Traumspiel steigt vor Ludwigs Sinn die Tragödie des kaiserlichen Jünglings empor: ein Reiner unterliegt, weil er Repräsentant und zugleich Sühner unvordenklicher Schuld seiner Ahnen und seines Volkes ist, aber die Sühne wird durch neues Schuldigwerden am Opfer gewirkt und geht in dieser Gestalt in die Fundamente der Zukunft ein. Wie rein und erlösend wäre nun die Begegnung der irdischen Machtdialektik [im Königtum] mit der überirdischen Gnade in der ungetrübten Heiligkeit Cölestins! Sie entrollt sich herrlich in der Szene zwischen dem Papst und Karl, in welcher jener, auf alle weltliche Macht verzichtend, nun gerade seine ganze geistliche Autorität entfalten kann, [»Vor dem Thron des Apostels gebiete ich dir: Wirf die Last ab, die dein Gewissen niederbeugt!«] den König unerbittlich ins Recht weist, jedes Angebot zu verborgenem Kompromiß und Handel ablehnt, damit vorläufig den Sinn des Königs verhärtet, ja die ganze widerchristliche Härte der Macht heraufbeschwört, aber am Ende durch sein Leiden triumphiert, da Karl sich schließlich beugt und sich herbeiläßt, in den Kerker hinabzusteigen, um der vergrabenen Schuld unverhüllt zu begegnen. Aber diese Dialektik bleibt ein Kinderspiel verglichen mit derjenigen, die sich jetzt erst im Herzen der Kirche auftut. In der Szene zwischen Cölestin und Mattheo Rosso ballt sich das Gewölk zusammen: der Papst lernt nicht nur Sünde und Versagen, sondern Machtkampf und Intrige innerhalb der Kirche und der Hierarchie kennen; seine Helfer aber beklagen sich, daß er, der Kontemplative, in den Geschäften Unerfahrene, nicht wirk-

lich bei der Sache sei. Im Herzen hat er seine Einsiedelei nicht verlassen. So reift im Geist Benedetto Gaetanis, seines wahren Gegenspielers und verfrühten Nachfolgers, des späteren Bonifaz VIII., der Plan, den Papst auf seine Sendung und Eignung zu prüfen durch eine übermenschlich schwere, ja teuflische Versuchung. In einer Sturmnacht befindet er sich mit dem ihm ergebenen Jacopone neben dem Schlafgemach des Papstes, durch eine Luke flüstert er – mit dem Mund Jacopones – Worte in das Gebet des Papstes hinein, die dieser im Gebraus wie eine Stimme des Jenseits vernimmt: »Petrus, bist du erwählt? Du willst keine Waffen segnen. Du weigerst dich, den Bann zu verhängen. Du hast dir vorgesetzt, was noch nie ein Papst gewagt hat, der Welt willst du widerstehen ins Angesicht?... Du bist es nicht, Petrus! Der Versucher war es, der dir die Krone bot, und deine Herrschaft, Papa Angelicus, ist in Wahrheit ein Fest der Hölle, der Triumph Satans über die Kirche, Engelsgestalt in Teufelsgewalt!... Wie, fluchst du nun doch? Aber wem fluchst du? Vielleicht etwa dir? [Leise:] Petrus Cölestin, nimm dir die Krone vom Haupte, die deine Seele zerstört... Das Gebet kehrt dir wieder, du kannst sühnen, büßen!« Gaetani weiß: »Das ist das Äußerste. Die Versuchung durch den Frieden, das Opfer, den Verzicht. Wenn er sie niederwirft, ist er erwählt. Mein Gott, daß er doch stark genug wäre!« Aber Petrus bricht zusammen, und im nächsten Akt folgt der »Große Verzicht«. Vor den Kardinälen dankt der Papst ab, indem er seine »große Schuld« bekennt: sich Gott für ein Amt angeboten zu haben, für das er nicht ausersehen war. »Ich vermaß mich des Glaubens, in all meiner Schwachheit rein bleiben zu können in dieser Welt und, ohne schuldig zu werden, das höchste Amt zu versehen.« Das Volk wehrt sich dumpf gegen diese Abdankung, es widerspricht – ohne wissen zu können, warum – der Behauptung Cölestins, freien Willens die Krone weggelegt zu haben. Gaetani reißt die Macht an sich, und in keinem Pontifikat war das Papsttum so sehr brutaler, nackter Machtanspruch. Petrus flieht mit Ludwigs Hilfe und ist fortan die Verkörperung des verborgenen Heiligen in der Kirche: unfaßbar, von der Macht gefürchtet, von den Armen und Kranken geliebt – Petri Züge verschwimmen mit denen des heiligen Franz – bis er abermals von den Häschern Gaetanis gefangen und in dessen Gewahrsam gebracht wird. Denn so will es Bonifaz haben. So will es freilich auch

Cölestin haben, der sich willig in die Hände seines päpstlichen Feindes und Herrn übergibt und alle auffordert, desgleichen zu tun. »Das ist ein Fischfang! Petrus im Netze! Du gibst dich gefangen?« Petrus: »Ja«. Indessen rollt die Weltgeschichte voran, die Maschen der Schuld flechten sich enger, rascher; König Adolf fällt bei Göllheim, Albrecht I., dessen Gemahlin die Schwester Konradins ist, sendet Adolfs goldenen Panzer an Philipp den Schönen, die tobenden Machtansprüche des Papstes begegnen in Paris nur Hohn, seine Bulle wird verbrannt, er selbst von Nogaret in den Abgrund verflucht, in dem ihn Dante finden wird, Albrecht wird an der Reuß umgebracht, an seinen Mördern nimmt Elisabeth gräßliche Rache; Jacopone aber ist nach dem, was er mit Gaetani erlebt hat, zum Gotteshasser geworden und zum Anführer aller Meuterei wider die Kirche. Er leitet den Verrat der Colonna [deren Feste Palestrina der Papst unter dem Vorwand eines Kreuzzugs niedergebrannt hat] und auch den Frankreichs gegen den Papst. Der Terror siegt; »Gaetani stürzt die Stufen herab, das Haupt nach unten, von dem die Krone gefallen ist; die Schlüssel fallen ihm aus der Hand.« Der Papst übersteht die Schmach nicht lange: von jetzt ab ist er eine von Grauen umwitterte shakespearesche Figur, ein schuldiger Lear, eine von düsterem Wahnsinn geschlagene Pythia, in der Flammen von oben und von unten zusammenschlagen. Petrus fällt von Jacopones Hand, Bonifaz überlebt die Meldung nicht: »Der heilige Petrus ist tot, und ich bin sein Mörder!« Anjou aber begegnet dem Antlitz der verhehlten Schuld; auch der Gefangene ist schon tot, und Karl tauscht mit ihm die Krone: seine goldene erhält der Dulder in der Nacht, und er übernimmt die strohene, die dieser sich geflochten hatte.

Fragen wir nach der Absicht und der Meinung des Dichters, was das Handeln und Leiden seines heiligen Helden betrifft, so können die beiden Motti, die er voranstellt, wegleiten: »Wo aller Ordnung Pfeiler einstürzt, was kann da der Gerechte tun?« [Ps. 10. 3] »Nunc tuae patens est malum discessionis [Da sich nun offenbart als Abfall dein Verzichten]« [Spiel vom Antichrist]. Das erste ist verständlich und wird durch viele Worte des Dramas gestützt und erhellt. So sagt Konradin: »Wenn die Völker die höchste Krone nicht mehr wollen, kann sie auch der Stärkste nicht tragen. Meine Väter und ihre Feinde haben mein unsichtbares Erbe verzehrt, ehe ich geboren ward. Wie könnte ich das

sichtbare noch gewinnen? Es ist alles Schuld.« Und Gaetani über Cölestin: »Es ist mir, als stürzte ich ins Bodenlose. Ist er es nicht, was ist dann die Wahl? Und wo erkenne ich dann noch das Geheimnis der Kirche? Was aber ist die rechte Tat in einer Welt, die dieses Geheimnis nicht mehr kennt, die es verwirkt, verloren hat?« Schließlich Cölestin selbst: »Ich war gesetzt, die Völker zu weiden. Ihr aber, ihr habt mich über die Kraft versucht. Und das war der Teufel in euch. Es ist wahr, ich bin in den Wellen versunken, weil mein Glaube schwach war. Der Herr ist mir nicht entgegengekommen. Der Herr: das wäre eure Liebe gewesen.« Hugo Sotin am Ende: »Oft denke ich, ehrwürdige Brüder, wir hätten ihn nicht so sehr allein lassen sollen.« Von hier aus gesehen ist die Tragödie des Heiligen in der Kirche die Tragödie dessen, der keine Hilfe, keine Entsprechung, keine Liebe findet. Nur dort hätte die Heiligkeit im Amt, hätte Kontemplation in der Aktion sich verkörpern können, wo aus dem Amt und dem Bereich der Aktion eine antwortende Heiligkeit entgegengekommen wäre. Daß beide, amtliche Kirche und Kirche der Heiligen, so grauenvoll auseinanderklaffen – so weit, daß die reine Heiligkeit aus dem Amtlichen fliehen muß, um heilig zu bleiben, so aber das Amt der dämonischen Macht überläßt –, ist nicht des Heiligen Schuld, sondern Schuld der finstern Macht, die von vornherein das Licht nicht aufnahm, die im besten Falle *zusah*, wie der Heilige die Macht handhabte, aber die Verpflichtung nicht spürte, selber heilig zu sein, um das Heilige in der Kirche zu retten. »Wir ersehnten den Heiligen, aber einen solchen, der Macht hat«, sagt Rosso. Und er hat in gewisser Weise recht, denn im Amte liegt eine Macht. Aber er und die andern werden schuldig, weil sie die Macht des Heiligen wollten, ohne selbst heilig zu sein. Und so sind sie verständigt mit den Machthabern, mit Karl und Philipp, die sich für den Heiligen [gegen Bonifaz] deshalb entscheiden, weil er machtlos ist und ein Spielball ihrer Macht. Aber jetzt leuchtet das dunklere zweite Motto auf: »Da sich nun offenbart als Abfall dein Verzichten.« Nicht als Abfall des Heiligen, der seine angebliche Schuld zwar bekennt, aus Liebe zur Kirche für das Kreuz der Tiara sich angeboten zu haben, sondern als Schuld der Kirche, an der alle, die Wollenden und die Nichtwollenden, mittragen, und die an allen, den Wollenden und Nichtwollenden, offenbar wird, und zwar am Fluche der Macht. Cölestin trägt diesen Fluch,

indem seine irdische Sendung zerbricht und nur als Sühne [als die sie vorerst nicht gedacht war] übersteht. Aber dieses Tragen und Sühnen kann nicht verhindern, daß die Schuld im Herzen der Kirche, auf dem päpstlichen Thron sitzt und Waffen segnet.

Die Deutung wird durch das frühere Drama »*Der Kronprinz*« gestützt, in dessen Mitte bereits ein Verzichter stand: der Kronprinz selbst, der die weltliche Krone mit der geistlichen des Priestertums vertauschte, damit den Weg der Buße beschreitend, aber wie Cölestin auch der nackten Macht den Lauf lassend. Es ist die Tragödie des Adels heute: da Königtum und Aristokratie darum ausgespielt haben, weil sie keinem adeligen Widerhall in der Seele der Massen mehr begegnen, sich, wenn sie dennoch herrschen wollen, mit den niedrigen Instinkten im Volke verbünden müssen, wobei sie den kürzeren ziehen und dem Affen der Monarchie, der Tyrannis, die Wege bereiten. In dieser geschichtlichen Lage ist es für die Idee der echten Krone schlechthin zu spät; die Voraussetzungen für die Anerkennung ihres sakralen Charakters fehlen; deshalb ist die Vertauschung der weltlichen mit der geistlichen Krone nicht nur zu verantworten, sondern der einzig übrigbleibende Weg. Für die Menge gibt es keine Lösung mehr, nur noch für den Einzelnen. Sein Weg heißt stellvertretende Buße, ja stellvertretendes Tragen der Nacht dieser Zeit. Kronprinz Rudolf endet in dieser Nacht, in der ihm keine Qual und kein Zweifel erspart bleibt; auch nicht der, ob er recht getan, ob seine Wahl nicht doch eine Flucht war, eine Flucht ins Sakrale, aus der Aktion in die Kontemplation, ein Rückzug der Kirche auf die Höhen, um so die Niederungen sich selbst preiszugeben. Rudolf fühlt seines »Daseins Widerspruch« unauflösbar in sich; er blickt auf Christus, der Priester und König zugleich ist, aber es gelingt nicht mehr, beides im irdischen Amt zu vereinen. Er weiß sich als König geboren, er »hätte glauben müssen an das Gesetz der Krone«, aber er »glaubte an die Zeit und opferte«, was er »verwalten sollte«. Aber die Königinmutter erkennt in dieser Verzweiflung den »Anfang des Martyriums«. »Gott hat ihn dem Versucher überlassen, weil er zum Heiligen ihn läutern will. Auch das ist Königswerk; ein Heiliger wäre des Hauses höchste Gabe an das Land.« »Uns ward die Gnade, daß wir uns opfern müssen in der Nacht.«

Auch diese Situation weist weiter zurück, in die Grundlagen Reinhold Schneiders, in die tragische Dialektik zwischen der reinen Höhe und der trüben Tiefe, zwischen der übergeschichtlichen Reinheit der Seele und ihrer geschichtlichen Verstrickung, der Notwendigkeit ihres Abstiegs in dieses Reich der Schuld, um sich hier entsagend zu läutern für die Rückkehr ins Reine. Man muß auf der einen Seite den Mythos der »Libussa« und der Brunhild in der »*Tarnkappe*«, auf der andern Seite die Tragödie der Heiligen Jeanne d'Arc sich vor Augen halten, um das äußerste zu sehen: die innige Verflechtung einer mythischen und einer christlichen Vorstellung; aus mythischem Gut der Völker stammt der Gedanke vom Abstieg der reinen Seelen in das Reich der Geschichte; gleichgültig ob Schuld sie zum Abstieg zwingt oder ob erst der Abstieg ins Verworrene sie in Schuld verstrickt. Die Gleichsetzung dieses Schemas mit dem christlichen von Kontemplation und Aktion war bereits die Versuchung der Kirchenväter, und sie sind ihr weitgehend erlegen. Auf diese Linie gebracht, würde der »Große Verzicht« nur allzu eindeutig: der Heilige kann in der Macht-Welt nicht leben, er entflieht ihr, um auf den Höhen des Verzichts die Heiligkeit zu leben, für die Verheerung büßend, die er durch seine Flucht hinterließ. So ist der heilige Verzichter »schuld« an der Verderbnis der Kirche, wie die verdorbene Kirche schuld ist, daß der Heilige in ihr nicht zu leben vermochte. Allzu eindeutig wäre diese Linie; um ganz kirchlich zu sein, müßte der Rest des Mythischen aus ihr schwinden. Denn nicht ist wahr, daß die Seele rein ist, bevor sie Leib und Geschichte betritt: sie ist ja in Erbschuld geboren. Und nicht ist wahr, daß die Kontemplation das Reine und Klare ist, die Aktion das Trübe, denn Christus ist aktiv ebenso rein wie kontemplativ. Aber dies ist wahr, daß die Seele aus den reinen Händen des Schöpfers und Erlösers hervorging und dorthin zurück muß und daß alle reine Aktion aus reiner Kontemplation stammen muß, um bestehen zu können. Reinhold Schneider ist sich der Exponiertheit seiner Linienführung durchaus bewußt: »Vergessen wir doch nicht, daß die Vorgeschichte der Lager und Gefängnisse [der Nationalsozialisten] sehr weit zurückreicht, ... daß der Verzicht der Christen auf die Verantwortung für die Welt ein großes Thema dieser Geschichte ist. Steht die für Volk und Menschheit beschämende Heraufkunft vertierter Peiniger, wahngeschlagenen Hasses nun

wirklich am Ende dieses Verzichtes? Ist dieser Verzicht nicht endlich überwunden worden von denen, die ohne alle Macht, in Fesseln, unter einem Tisch verborgen, im Sträflingsanzug zu Füßen des armseligsten Altars die Seele aushauchten, sühnend für alle?« Und wir hörten bereits, daß jene, »die entschlossen sind, ihre Seele der Macht nicht zu opfern, sich damit abfinden müssen, daß die Schlimmen auf der Erde schalten; die Empörung über die sich ausbreitende Zerstörung hat im Grunde keinen Sinn, keine Berechtigung mehr aus dem Munde der Verzichter.« »Der Mensch als der geborene Regent der Erde darf nicht verzichten.« Als Gegenargument kann man verweisen auf den großen Gedanken, daß alles Beten und auch das Leiden geschichtliche Wirkung hat; daß es sinnvoll sein kann, aus dem Bereich der Aktion zu scheiden, um desto wirksamer von oben in ihn hineinzuwirken. Und man wird auch die These des »*Kronprinzen*« nicht abweisen können, daß eine Zeit den Verzicht im Sinne der Opferung als die einzig bleibende Lösung nahelegen kann. Doch erscheint mit alldem der »*Große Verzicht*« noch nicht völlig gerechtfertigt. Dieser will, jenseits aller erklärenden Gründe, die bodenlose Tragik der amtlichen Existenz aufdecken: die gegenseitige Ausschließung von Aktion und Kontemplation als tiefe kirchliche Schuld sichtbar werden lassen. Wohl bleibt es immer wahr, daß in der Kirche die Ämter verteilt sind: wer zur reinen Kontemplation berufen ist, soll vor Gott für die Welt gutstehen, wer zur Aktion, soll nicht nach der reinen Kontemplation aufschielen. Aber Gott bleibt frei, jeden Diener aus dem einen in den andern Bereich hinüberzurufen. Soweit die Ämter am Rufe hängen, sind sie einander weder ausschließend entgegengesetzt noch übergeordnet: was Gott verfügt, ist das Beste. Aber wehe, wenn die Flucht auf den Berg und in die »Heiligkeit« verursacht wird von dem innern Verrat der Kirche: von der wüsten Täuschung Gaetanis, der den mühsam Handelnden, statt ihm zu helfen, überfordert. Es ist das, was im »*Innozenz*« die uralte Verschwörung der Macht genannt wird: angezettelt von den Königen, aber unterstützt von den Machtgelüstigen in der Kirche: durch sie werden die Heiligen, die es mitten in der Kirche sein sollten, zu Heiligen am Rande der sichtbaren Kirche; durch sie lodert die Flamme von Rouen, durch sie wird das in Babylon schmachtende Jerusalem selber zu Babylon, das die als Jerusalem in ihm schmachtenden Heiligen tötet

und an ihrem Blute sich berauscht. Die Flamme, die aus diesem Klaffenden aufzuckt, ist Flamme von oben und von unten, und wirklich wird der darin Verbrannte zum Sühner für den Verbrenner. Es ist Gerichtsfeuer des über seine Kirche richtenden Herrn: »Du hast deine erste Liebe verlassen. Bedenke, von welcher Höhe du gefallen bist!« [Offbg. 2, 4–5.] Reinhold Schneider begegnet hier einem andern Warner der Zeit, Erich Przywara, und jenen Texten der Kirchenväter, die das Gericht über die große Dirne Jerusalem [Ez. 16] mit diesen Gerichtsworten, aber auch mit denjenigen über die große Hure Babylon zusammenhören. Hier erst dürfte Luthers Lästern gegen Babel in Rom, gegen den Antichrist auf Christi Thron ganz überwunden sein. Luthers Zorn, der die Last der Kirche von sich warf, ist verächtlich; nur wer die Last bis zuletzt zu tragen gewillt ist, darf auch den klaren Spiegel der Wahrheit und Heiligkeit vor ihr Antlitz halten.

DAS REICH

»Der Engel war da; er konnte auf keine andere Weise erscheinen. Sollte die Kirche die Größe haben, Petrus von Murrhone heiligzusprechen, es wäre unerhört, aber es wäre vielleicht die Versöhnung.« Sie hat es getan, während Dante den Verzichter in der gleichen Hölle begrub wie seinen Gegenspieler Gaetani. Ist der Riß zwischen beiden das letzte, oder darf er sich einmal schließen, zum Zeichen, daß das kirchliche Dasein ein mögliches, nicht nur ein tragisch unmögliches sein kann? Reinhold Schneider hat die größte Papstgestalt des Mittelalters in ihrer ungeheuern Weltmächtigkeit in ein zweites Drama gebannt: den Papst mit dem Herzen Cölestins und den Taten Bonifaz': »*Innozenz*«, der in seiner Jugend begann mit der abgründigsten Weltabwendung [De contemptu mundi], um aus dieser bleibenden Haltung den höchsten Gipfel der Papstmacht zu erklimmen: zu herrschen über alle Könige der Christenheit, sie einsetzend und absetzend, Gehorsam von ihnen fordernd und sie in Bann schlagend, segnend und fluchend, fast ein Allmächtiger auf Erden und doch immer tiefer gedemütigt vom heillosen Wirbel der Macht. Der Alternde sieht sich wieder als der Jüngling, der er einst war: »Lothar von Segni, wenn ich jetzt in deine kalte Kammer träte, ich, Papst Innozenz, ich würde dir um den Hals fallen und schluchzen. Denn welche Ankündigungen des Leidens

schatten um deine Augen!« Daß er in das Reich der Widersprüche geraten mußte, zeugt nicht gegen ihn: vielleicht hat er auf dem Kreuzweg, auf den er gestellt war, das Beste, das einzig Mögliche getan: er war der Papst des heiligen Franziskus und der heiligen Elisabeth von Thüringen. Aber nicht die Armut, »der Triumph war seine Sendung, der Triumph des auferstandenen Weltkönigs«; und daß er jene Heiligen für und gegen sich hatte, dieser Widerspruch konnte ein kirchliches Gesetz sein: »An eine jede Sendung ist ihre Verneinung gefesselt«. Er hat, nach langer Besinnung, aus der innern Kraft seines eigenen Verzichts, die Mission des heiligen Franz anerkannt und ihm den Platz in der Kirche eingeräumt, und er durfte zuletzt, ein von der Tragik der Macht Verzehrter, leibhaftig in den Armen des seraphischen Heiligen sterben und mit der Kutte der Armut bedeckt werden. Aber für sich fiebert er nach der irdischen Herrlichkeit der Kirche: sie soll die Macht des himmlischen Königs würdig widerstrahlen. »Ich will die Kirche rufen; sie soll hervortreten in noch nie erschienener Gestalt, die kommenden Jahrhunderte überleuchten; die Völker sollen die Kirche hören, sie sollen sie sehen im himmlischen Schmuck, in den Brautgewändern der Ämter und Weihen. Ich rufe das große Konzil in den Lateran.« Er will damit sein Werk krönen, wie der wahnsinnige Bonifaz es gewollt: »Eilt! Versammelt die Kardinäle! Ich schreibe das große Konzil aus, das die Könige der Erde fordert vor sein Gericht. Ich halte den Jüngsten Tag. Hier, dies ist der Thron des Weltenrichters!..« Wer will da widersprechen, wenn der gebannte Kaiser Otto IV. den Papst »das Lamm mit dem Löwenrachen«, »das blutgierige Lamm in Rom« nennt, ja in ihm das Weib in Purpur und Gold sieht, das sich am Blut der Könige berauscht. Gleich zu Beginn wird er eingeführt als der, der die Wahl hat zwischen drei Anwärtern auf die Kaiserkrone und der sie nach den drei Fragen abwägt: »Was ist erlaubt? Was ist zulässig? Was dient?« Die Fragen erweisen sich jedesmal als ambivalent, wie alles – auch alles »Recht« –, was das Gebiet der irdischen Macht ausfüllt; und so bleibt als letzte Erwägung, Otto von Braunschweig zu wählen und nicht Philipp von Schwaben oder den Knaben Friedrich in Sizilien, denn es »dient der Kirche, den zu krönen, der die Waffe für sie führt«. Sinnvoll wird diese Waffe und irdische Macht erst, wenn sie in eine Abhängigkeit gebracht wird gegenüber der höchsten Macht Christi:

und dies kann, da es sich ja um irdisch-sichtbare Macht handelt, nur durch die Vermittlung seines amtlichen Stellvertreters geschehen. Nicht umsonst trägt der Papst einen Adler im Siegel, der Blitze schleudert, und die Umschrift lautet: »Tue ein Zeichen an mir, auf daß es mir wohlgehe«. Da Otto nach seinem Wesen forscht, erhält er zur Anwort: »Er ist nüchtern und stürmisch zugleich, Herrscher von Geburt, ohne die Welt zu lieben; ihr Pfleger. Er ist das Amt.« Otto genügt die Antwort nicht; er forscht nach der Seele, »in der sich Völker begegnen können«; und da er später in Rom den Papst sieht und nur dem Amt begegnet, nicht der Seele, bleibt die letzte Aussprache unmöglich: »Ich verstehe wohl, du lebst dein Amt, nicht dich selbst. Du wirst auch mich verstehen, wenn ich mich ins Amt verwandle.« Aber durch das Amt ist der Papst »mehr als ein Mensch«; er kann, seiner Ansicht nach, die »Seele« nicht sein, die ein Franziskus darleben darf. Da er mit Cencio Savelli im päpstlichen Archiv angesichts der »Schenkungen« über die Verschwörung redet, die die Kirche in die weltliche Macht versponnen hat, steigt wie eine utopische Zukunftsvision das Bild eines endlich wieder freigewordenen Petrus auf: »Irgendeinmal wird es geschehen. Petrus wird am Strande irren und nach einem Schiffe suchen; er wird nichts mit sich tragen als den Ring an seinem Finger. Er blickt zurück nach Rom, und es glüht wie zu Neros Zeiten, und dieses übermächtige Gefüge aus Recht und Unrecht wird Staub. Denn die Verheißung ist eingeschlossen im Ringe. Sie ist *nicht* in all diesen Schriften und Werken. Und es ist gesagt, daß der selig wird, dessen Werk verbrennt. Also wird auch die Kirche selig werden am Tage des Feuers.« Und doch muß Savelli über diesem Traum das Blatt umschlagen mit der Feststellung: »Das Amt ist auf die Welt gewendet und hat die Gestalt der Welt.« Auch für Innozenz ist am nächsten Morgen der Traum verstoben, die alte Sicht ist wieder gefestigt: »In mir sammelt sich alle Gewalt; sie wird zum Blitz, der den Aufsässigen aus dem Sattel wirft; sie bleibt Gnade, wenn er gehorcht. Wie konnte ich schwanken?« Und als Otto, gebannt aus Italien heimkehrend, unterwegs Franziskus begegnet und sich über das Unrecht des Bannes beklagt, erhärtet der Heilige die Welthaftigkeit des Amtes, indem er zugleich auf ihr Jenseits hindeutet: »Die Ämter sind sichtbar für die Sichtbarkeit. Gott kann durch das Unsichtbare führen«. Einerseits ist das Amt »mehr als

Mensch«, weil es die Vergegenwärtigung der Macht Christi ist. Anderseits »weniger als Gott«, der frei bleibt, durch die Unsichtbarkeit zu führen, ja es ist nicht einmal »Seele«, die doch von jedem Menschen gefordert wird. Das ist die furchtbare Situation dieses Mächtigen. Die alte Frage taucht wieder auf: wie kann einer, der im Namen des verherrlichten Christus herrscht, zugleich dem armen, verdemütigten nachfolgen, was er doch tun muß? Wie kann der, der eingesetzt ist »zu bauen und zu pflanzen, auszureißen und zu zerstören«, wie Innozenz mit dem Propheten von sich selber sagt – und die neue Papstmesse bestätigt es ihm! – zugleich der sein, der das geknickte Rohr nicht bricht? Wird hier vom Menschen nicht zuviel gefordert?

Innozenz ist in ein dreifaches Mächtefeld eingespannt, das sich im Drama kunstvoll verflicht: Er hat mit den drei Kaisern zu ringen. Er begegnet einer unheimlich radikalen Häresie, die ihm schwerer als die äußere Macht zu schaffen macht, weil sie dem Verborgensten in ihm antwortet: den Katharern, die er doch mit Feuer und Schwert vertilgen wird. Zuletzt ist er zum Gegenspieler der großen Heiligen gesetzt, um durch sie, im allerletzten Augenblick, über die Abgründe hinweggehoben zu werden, die die Theologie der Ketzer vor ihm aufriß.

Das erste Feld ist gekennzeichnet durch das tragische Zwielicht, das kein irdisches Recht als ein absolutes erscheinen läßt, sondern jedem sein Gegenrecht, seine mögliche Bezweiflung und Aufhebung an die Ferse kettet. Otto will das Gute; er betet, aber nicht so, daß sein Wille zur Macht ihm völlig unterworfen wäre. Und der Eid, den er gegen sein besseres Gewissen dem Legaten des Papstes ablegt, um durch äußere Unterwerfung zur Macht zu gelangen, entfremdet ihm die Fürsten nur darum, weil er ihn innerlich schon mit seinem wahren Ich verzwistet hat. Dennoch hat er die Weihe und durch sie das Amt, und er ist dieser Weihe nicht ungehorsam, wenn er die politische Schranke, die Innozenz ihm zieht – das Sizilien Friedrichs, der Mündel des Papstes ist, nicht anzutasten –, überrennt; vom Papste gebannt, von den Fürsten verlassen, verzehrt er sich im tödlichen Widerspruch zwischen dem Gesetz der Weihe und dem Bann, der ihm die Türe der Gnade zuschlägt: »[aufstöhnend] Wohin? Ich kann die Krone nicht lassen und die Seele nicht verlieren!« Sein Ende ist von höchster Dramatik: der

Papst will von dem zu ihm entsandten Boten nichts wissen: »Otto wird erst ledig werden, wenn er sich des Anspruchs auf die Krone begibt«; Otto stirbt auf der Harzburg, angesichts des im Nebel dämonisch brodelnden Brockengipfels, dem »Tanzplatz der Verdammten«; er läßt sich von Mönchen zur Buße geißeln, er beichtet unter Tränen, bekennt sich widerspenstig gegen des Papstes Mahnungen, aber weil er der Krone im Gewissen nicht entsagen kann, wird ihm das Abendmahl verweigert. Im äußersten Augenblick erscheint der Abt von Walkenried, der für ihn bei Innozenz vorsprach; er nimmt es auf sich, den Sterbenden in articulo mortis vom Banne zu lösen, im Namen des Papstes, der es ihm doch verweigert hat. Wenn Franziskus ihm sagen konnte, daß es jenseits der sichtbaren Ämter Wege Gottes im Unsichtbaren gebe, so weiß Otto in seiner Not nun »ein abgründiges Wort: daß Gott auch in der Hölle ist. Er ist es im Grimm und Zorn, und deren Gestalt ist der satanische Zuchtmeister« [gemeint ist der Papst]. Er übergibt seinem Bruder die Reichskleinodien: »Hier das Kreuz des Kaisers Lothar. Wo die Balken sich treffen, leuchtet das Antlitz des Kaisers Augustus. Gleicht er nicht Christus? Das wäre die Lösung gewesen. Es sollte geschehen, was nicht möglich war. Und nun nimm die Krone. Mir ist wohl, daß ich keinen Sohn gezeugt habe. Niemand soll sein, was ich war.« Neben ihm sein Oheim, Philipp von Schwaben, der Sanfte, der einmal Priester werden wollte, der aber wie Otto nur ein halbes Recht auf die Krone hat und auch persönlich vom Schatten der Schuld gestreift wird: da er seine Tochter, die er Otto von Wittelsbach versprochen, auf Drängen des Papstes dessen Neffen zuspricht und dafür vom Wittelsbacher ermordet wird. Schließlich der dritte, dessen Recht Innozenz gewahrt hat, dem er schließlich die Krone überreicht, und der doch die erste offen antichristliche Herrschergestalt des Abendlandes sein wird: Friedrich II. mit der heidnischen Seele, dem Christenglauben entfremdet und daher innerlich unerreichbar für die Bannstrahle Roms; gebannt sein scheint ihm das normale Geschick aller Kaiser. »Er ist wie der Held der Sage, den keine Waffe ritzt.« »Der die Krone jetzt tragen wird, gleitet dem Fischer durch die Maschen.« Nach der Krönung in Nürnberg besteigt er einsam seinen Thron, um im Selbstgespräch sein Innerstes zu enthüllen: »Ist es zu begreifen, daß herrschergewaltige Männer, Jahrhundert um Jahrhundert,

vom Vater zum Sohn wollen, was widersinnig ist: eines Reiches in der Welt walten, in dessen Namen, der sein Reich ausdrücklich von der Welt ausnahm? Und an dieser Spitze verbluten sie samt den Völkern. Alle tragen sie einen Dorn der himmlischen Leidenskrone im Herzen, und die Priester verstehen es trefflich, auf diese Stelle zu drükken. Nein! Wer die Erde herren will, muß vollkommen frei sein.« Und so geht Friedrich »kalt« in den Bann hinein. Bischof Egbert sah ihn sitzen: »Die Gnade weicht von ihm zurück. Er war, als ich eintrat, wie der Antichrist auf dem Thron.« Aber nicht das Schicksal der drei Könige fesselt Reinhold Schneider, sondern dessen dunkle Beziehung zum Papst. Das Drama wird erst verstanden, wenn deutlich ist, wie alle drei Schicksale als unabsehbare Schuld dem Weltenherrscher in Rom auf die Schultern fallen. Er ist es, der klaren Blicks das halbe Recht Ottos zum ganzen erklärt, der ihm die Schranke von Sizilien zieht, und der ihm für einen politischen Ungehorsam den geistlichen Bann auflädt, ihn der irdischen Krone beraubt und ihn in den Widerspruch der Hölle stürzt. Er ist es aber auch, der an Philipps Ermordung die Schuld trägt, weil er über Otto von Wittelsbachs Recht hinweg Beatrix für seinen Neffen Paolo anzufordern sich nicht scheut: da Guido von Präneste dem Papst den Jähzorn des Pfalzgrafen vorhält, antwortet dieser: »Du bist zu lange in Deutschland gewesen. Daß Papst und Kaiser ihre Geschlechter vermählen, ist wohl den Zorn eines kleinen Fürsten wert.« Aber auch die Schuld an der tiefen Apostasie Friedrichs liegt zuletzt auf ihm; der Bann kann darum nicht mehr treffen, weil seine Kraft sich in der politischen, mißbräuchlichen Verwendung abgestumpft hat. Und Friedrich ist hier nicht der einzelne, sondern der Vertreter all dessen, was kommt: »Der Widerspruch: das ist das Kommende.«

Das zweite Ringen ist das zwischen Innozenz und den Katharern. Das Drama beginnt mit einer Szene, in der der schlafende Papst in einer Vision Franziskus, den Lateran stützend, erblickt und darauf sogleich einen Ketzer aus Viterbo zu sich bescheidet; es endet mit der Todesszene des Papstes, der diesmal in einer Erscheinung den Ketzer sieht und mit ihm ringt, bis Franziskus leibhaftig hereintritt und das Bild verjagt. In dieser Vertauschung von Bild und Realität liegt der ganze Fortschritt des Dramas. Am Anfang steht der Ketzer zwischen dem

Papst und Franz, am Ende steht Franz zwischen dem Papst und dem Ketzer. Es gibt eine unheimliche, untergründige Verwandtschaft des Mannes, der den Contemptus Mundi schrieb, mit den Rein-sein-Wollenden, für die nur der Geist gilt, das ganze fleischliche Dasein des Menschen und der Kirche aus einer dunkeln Gegenmacht stammt. Und Reinhold Schneider hat den Mut, sein eigenes Evangelium von der Gewaltlosigkeit der Gnade und des Reiches Gottes den Ketzern in den Mund zu legen, die für ihn zwar, was die Lehre angeht, Verirrte sind, die aber eine tiefe, unabweisbare Sehnsucht nach der größeren Wahrheit treibt; einer Wahrheit, die durch die irdische Machtherrschaft der Kirche verdeckt und dadurch nur um so dringlicher erscheint. Innozenz weiß es: »Das Furchtbare ist, daß er recht hat – nicht in der Lehre, diese ist Torheit –, aber ich verstehe seine Sehnsucht. Wer so denkt, hat etwas erfahren. Er hat gelitten. Schwermut! Schwermut! Welche Erniedrigung war es für Gott, daß er diesen Leib annahm. Wir sind aber aus Gott, so sind auch wir erniedrigt.« Doch er bestellt Peter von Castelnau zu sich, um ihn nach Toulouse zu senden: der Anfang der furchtbaren Albigenserkriege, in welchen Peter als Martyrer stirbt, aber Tausende den Greueln des Religionskriegs erliegen. Und je mehr die Kreuzfahrer wüten und brandschatzen, um so mehr scheinen die Ketzer recht zu bekommen: der Papst ist der Götze, das Tier aus der Erde, mit der Höllenkrone auf seinem Haupt. Graf Raymund von Toulouse verteidigt sie, ohne zu ihnen zu gehören: »Die ihr Ketzer nennt, leben strenger als mancher, den ihr zum Heiligen erhoben habt. Sie wagen weder Fleisch noch Fisch zu essen, führen kein Schwert, vergießen keinen Tropfen Blutes.« Und da nach der Eroberung von Lavaur, wo sämtliche Frauen und Kinder der Stadt in der Kirche verrammelt lebendig verbrannt wurden, die Gefangenen von den Kreuzfahrern mit Pech übergossen und zur lebendigen Verbrennung abgeführt werden, da jubeln sie, daß der Kerker einstürzt, sie küssen einander in der Liebe des Geistes, bis ein junger Priester, der es miterlebt, zusammenbricht: »Das ertrage ich nicht. Wer soll uns glauben, wenn wir Heilige verbrennen?« Der Katharer triumphiert: »So ist es gesagt: die Hure zu Babylon berauscht sich in Blut.« Und da er dem sterbenden Papst erscheint und dieser ihm die Falschheit der Lehre vorwirft: »Meinst du, die Flamme hätte sie widerlegt? Denk an Lavaur

und Beziers..., ihr habt wortwörtlich bewiesen, daß die Kirche die Hölle ist.« Die Kreuzfahrer sagen ihren Spruch her: »Die Kirche vergießt kein Blut. Ecclesia abhorret a sanguine. Sie verdammt. Das Gericht ist zugeordnet der weltlichen Macht. Nicht die Kirche wills, sondern Gott, daß Blut vergossen wird. Führt sie fort!« Aber die entscheidende Replik wird dem Führer der Kreuzfahrer durch den Grafen von Foix: »Die Kirche vergießt kein Blut. Nein, sie läßt es für sich vergießen.« Und Innozenz ahnt, in seiner großen Eröffnungsrede des Konzils, daß mit dem Schwert in Sachen des Glaubens nichts ausgerichtet ist, daß der Erweis der Wahrheit ganz anderswo liegt. »Was tut die Kirche? Nimmt sie dem Herrn sein Leiden ab? Bringt sie ein Opfer, das den Kreuzfahrern voranfliegen soll? Man wird uns sagen, daß wir nicht geglaubt haben, weil wir nicht nach Jerusalem aufgebrochen sind; weil wir Babylon nicht verlassen haben. [Große Bewegung.] Man hat mich als mächtig gepriesen. Aber ich habe die Macht nicht, dieses Zeichen des Aufbruchs zu erwecken.« In der Theorie hatte sich Innozenz aus ganzer Seele für die »beiden Schwerter« erklärt; aber in der Morgenfrühe des Konzilstags hatte der junge Raymund von Toulouse ihm die Praxis vor Augen geführt, indem er ihm ein verkohltes und verschmolzenes Kreuz aus der eingeäscherten Kirche von Lavaur brachte, ausgegraben aus der Asche von zwanzigtausend Leichen. Der Papst trägt es seither verborgen auf seiner Brust; mit ihm hält er die Konzilsrede. Aber wie? Enthält sein Amt nicht die Notwendigkeit von Strafe, Bann und Fluch? Hat er nicht die Pflicht, die Kirche von der Ketzerei zu säubern? Und mußte nicht diese Pflicht zu einer »Kreuzfahrt ohne Gnade« führen, in der schließlich »jeder Räuber, der den Galgen fürchtet, das Kreuz nimmt und brandschatzt unter päpstlichem Segen?« Fällt aber dann nicht die Verantwortung für diesen Widersinn auf das Amt als solches zurück, gar auf den Urheber des Amtes? Mit dem Eifern für das Reich, das den Papst verzehrt, ist es nicht getan; die Frage ist, ob die Mittel, die er als amtlicher Mensch ergreifen kann, nicht geeignet sind, das Reich in weiteste Ferne zu entrücken? »Feuer und Schwert« oder »Fasten und Beten«: das war die Alternative beim Anfang des Krieges. Am Ende der Konzilsrede sagt ein alter Abt: »Wunderbar. Aber die Frage bleibt: Was ist das Reich Gottes? Ist es Herrschaft? Ist es nur Zeugnis?« Wenn

auf dem Totenbett der verzehrte Papst nach dem großen Kreuzzug fiebert, den er selber [da Friedrich nicht geht] nach Jerusalem führen will – während vor dem Fenster Gesang von Kindern ertönt, »das Tasten und Flüchten der armen, nackten Füße auf den Straßen aller Länder, die suchen nach ihrem Untergang«: der Kinderkreuzzug – so ist sein Plan zwar eine rührende Geste, die aber nicht weiterhilft und die Erscheinung des Ketzers, des »verbrannten Wortes« an seinem Lager, nicht vertreibt. Beladen mit der Schuld an den drei Königen muß der Mann des Amtes sich auch noch die Schuld für die Ketzerei aufladen lassen. »Sehr leise, abgewandt« hatte er den jungen Raymund, der ihm das Kreuz gebracht, um Verzeihung gebeten: »Dein Land soll vergeben, was ihm angetan wurde. Ich bitte dein Land.« Lösung ist nur noch bei den Heiligen.

Franziskus stützt im Traum des Papstes die Kirche. Er ist durch seinen großen Verzicht und seine Armut der ganz Reine. Aber er ist es nicht wie die Ketzer, in Hochmut gegen das Amt, sondern in der vollkommen demütigen Unterwerfung unter die Kirche. »Die die Geringsten sein wollen, sind in großer Gefahr zu glauben, daß sie die Ersten seien«, hält Innozenz ihm entgegen. Er antwortet: »Das ist die Not, die wir erdulden. Darum geloben wir dir Gehorsam«. Wie die Katharer Johannes zitieren, so wird der Weg des heiligen Franz unter das Wort von der Anbetung in Geist und Wahrheit gestellt. Sein Weg, der unmöglich scheint, wird möglich, indem er gegangen wird. Er ist nicht Flucht aus der Welt, sondern Leben der Armut mitten in der Welt. Nicht Flucht vor ihrem Widerstand, sondern Nichtwiderstand gegen ihn. Er führt, da Bruder Elias schon zu rechnen beginnt, wo Franz nur die Verschwendung wollte, schließlich auf dem Alverna zur Opferung auch noch des eigenen Werkes: »Herr! Was nun geschieht, das ist nicht das, was du mir aufgetragen hast. Die Brüder meinen, wir müßten ein Haus haben; das Brot, das sie an den Türen empfangen, ist ihnen zu karg. Und doch hast du es ja immer so gefügt, daß wir leben konnten... Soll ich die Brüder verlassen? Soll ich wieder ganz frei werden, ernährt von deinem Wort? Rede, lieber Herr, lasse mich nicht in dieser Nacht. [Nach einer Pause.] Nein, Herr, mein Gebet ist nicht recht. Ich wollte ganz allein sein mit deinem Wort. Du willst das nicht. Du willst das andere: das Opfer. Du willst, ja lieber Herr, nun

erkenne ich deinen Willen: du willst nicht mein Werk. Du willst, daß ich sehe, wie es leidet, wie es mißkannt wird. Vielleicht willst du, daß ich sehe, wie es untergeht. [Ein Licht erscheint.] Wie kann ich nur reden vom Opfer? Schau in mein Herz: ich will nur dich Herr, Heiliger, Gekreuzigter! [Das Licht nimmt die Gestalt sich kreuzender Schwerter an; Franziskus breitet die Arme aus, aufschreiend]: Ich will nur dich, tödliches Licht!« Dieser Geopferte ist es, der zuletzt über dem sterbenden Papst den Mantel der Armut breitet und im gleichen Augenblick die Erscheinung des Ketzers zum Verschwinden bringt. Elisabeth von Thüringen hat seine Botschaft der Armut empfangen; was sie tut, tut sie in der Nachfolge des Armen von Assisi. Heinrich Raspe hat sie aus ihrem Schloß, der Wartburg, vertrieben, sein späteres Schicksal wird vom Dichter in die Zeit Innozenz' zurückverlegt, um den Widerpart für Elisabeth abzugeben, die dort sühnt, wo die Macht sich austobt. Sie stellt ihre Sühne gegen den Bann Ottos und damit gegen die Verheerungen der Bannstrahle des Papstes. Sie weist die Werbung Friedrichs II. ab, nicht um die Verantwortung für dessen Seele von sich abzuwälzen, sondern weil sie nur sühnend die ungeheuere Last seiner Hybris tragen kann. Aber das Äußerste hat sie erst dort zu erleiden, wo sie von Konrad von Marburg gezwungen wird, zwischen ihren leiblichen Kindern und den Armen Gottes zu wählen, wo über die körperliche Züchtigung hinaus [wie wir sie auf der Bühne an Raymund von Toulouse und an Otto von Braunschweig vollzogen sehen] das Amt des Beichtvaters diese kaum mehr erträgliche Härte annimmt. Konrad weiß genau, was er tut. Zwischen dem Bischof Egbert von Bamberg und Konrad geht das Gespräch:

Egbert: Du bist furchtbar. Du willst sie zerstören.

Konrad: Sie muß zerstört werden, wenn sie erreichen soll, was ihr bestimmt ist.

Egbert: Ich habe einmal einem Meister zugesehen, der mit glühenden Griffel ein Heiligenbild aus dem Erze herausarbeitete. So bist du.

Konrad: Auftrag.

Egbert: Und wenn der Griffel nun im höllischen Feuer erhitzt wäre: hieltest du auch das für Recht?

Konrad: Bischof Egbert, weißt du, auf welche Art die Gestalten geworden sind, die auf unseren Altären stehen? [zu Elisabeth]. Du stehst auf halbem Wege. Wer nicht alles verläßt, kann des Herrn Jünger nicht sein.

Das letzte ist auch hier die Armut, das Nur-noch-Aushalten. Elisabeth geht, wie später Franziska von Chantal, über ihre Kinder hinweg zum Herrn. Was hier der gestrenge Konrad tut, wird dort der sanfte Franz von Sales geschehen lassen. Aber im Unterschied zum Heiligen von Assisi erhebt sich Konrad neben der Heiligen in der ganzen Strenge des Amtes. Er tut das Rechte, aber die Liebe hat sich in seinem Tun fast unkennbar verhüllt in das Amt: so unkennbar, wie des Vaters Liebe unkennbar geworden war am Kreuz. Und vielleicht liegt hier, über Reinhold Schneiders eigene Absicht hinaus, die Lösung. Sie liegt nicht bei Elisabeth allein, sondern beim Paar Elisabeth und Konrad: dort, wo die Liebe Gottes in der Kirche hart leidet und hart leiden läßt – vorausgesetzt, daß es die Härte der Liebe ist. Diese Härte gehört zum Geheimnis der Erlösung. Nicht nur das Kreuzesleiden wird der Kirche zur Verwaltung übergeben, sondern, weil das Kreuz ein Geheimnis zwischen Vater und Sohn ist, noch bevor es ein Geheimnis zwischen dem Sohn und den Sündern wird, auch die Zubereitung des Kreuzes. Und es ist nicht gesagt, daß diese Zubereitung in der Kirche immer das Werk der Sünder sein muß, die unbewußt und widerwillig den Willen Gottes über seinen Heiligen vollziehen. Es kann in der Kirche auch die amtliche Repräsentation des Vaters auf Golgotha geben. Will man das, was zwischen Vater und Sohn sich hier begibt, mit »Widerspruch« bezeichnen – daß die Liebe verlassen, das Licht Finsternis, das Leben Tod ist –, dann wird man den Widerschein dieses Widerspruchs auch in der Kirche ohne Sünde suchen und finden dürfen. Hier entscheidet sich alles: daß der heilige Widerspruch des Kreuzes tiefer und früher ist in Gottes Gedanken als der Widerspruch zwischen Heiligkeit und Unheiligkeit in Welt und Kirche, daß durchschimmernd durch den zweiten Widerspruch der erste Widerspruch sich abzeichnen kann: wenn man dies zugesteht, dann mag man immer mit Reinhold Schneider den Widerspruch allenthalben aufjagen, nicht ruhen, bis man ihn unter allen Hüllen gefunden hat und in ihm das Letzte erblicken. Dann

mag man mit ihm das wirkliche Reich auf einen Punkt zurückführen, der da und dort aufblitzt, ohne sich je in der Zeit ausbreiten zu können. Denn alles, was sich ausdehnt, ist nur ein Gleichnis und muß zuerst durch das Feuer, um endgültig ins Reich eingehen zu können.

Konrad: Es ist kein Ziel über der Vollendung der Heiligen.
Egbert: Wo wäre dann das Reich?
Konrad: Siehst du es nicht? Hier hat es begonnen.
Egbert: Im Siechenhaus zu Marburg? Dann wäre alles verborgen.
Konrad: Wir erkennen gerade die Stelle, wo das Reich in die Verborgenheit eintritt. Und an dieser Stelle sollen wir stehen.
Egbert: Dann brauchte es schwerlich Papst und Kaiser über den Völkern. Wir werden niemals einig werden, Bruder Konrad.
Konrad: Niemals, Bischof Egbert.

Der offen klaffende Widerspruch in Innozenz [»erst das trauervolle Nein; dann das herrische, furchtbare Ja. Der Apostel achtete die Welt wie Kot. Aber der Herr war in ihr und hat sie geheiligt. Das ist der Widerspruch«], der Widerspruch zwischen Armut und Triumph in der Kirche, der Widerspruch, daß Christus in seiner Kirche ist und doch nicht sein kann [»Er ist Jesu Christi verordneter Statthalter. Aber wer wagt zu sagen, daß Christus in seinem Statthalter ist? Die Vollmacht ist nicht der Herr«. »Wie soll ich den Widerspruch tragen, daß Christus nicht sein soll, wo seine Kirche ist?«], der Widerspruch, daß ein weltliches Recht nur durch die Kirche vermittelt sein kann und daß dieser Gedanke sich immer wieder aufhebt [»Otto: Das kann nicht sein, daß das Gesetz Christi und die höchsten Ämter auf Erden einander widerstreiten. Innozenz: Nein, es kann nicht sein, daß einer Recht hat vor Christus und nicht vor mir. Otto: Ich werde den Eid nicht halten können, den ich geschworen«], der Widerspruch zwischen Schuld vor Gott und Unschuld vor der Welt, wie er durch alle Beauftragten hindurchschneidet [»Uns ist die Legende nicht erloschen, daß die ersten Ritter auf die Erde verwiesene Engel waren: schuldig vor Gott, aber erwählt zu heilig nüchternem Dienst«]: dieser endlos abgewandelte Widerspruch hat seine letzte Gestalt auf jenem Alverna, wo das Licht die Gestalt der sich kreuzenden Schwerter annimmt, um Franz zu durchbohren. Hier, im Allerheiligsten des Lichtes, wo Sünde

nicht zukommt, im Eins des Leidens von Vater und Sohn, das Liebe und Trennung zugleich ist, hier, wo der Mensch einbezogen wird in den göttlichen Widerspruch der Erlösung: hier ist Lösung und Lossprechung – auch für die tragische, sündige Form des Widerspruchs. Weil er Franziskus erkannt und ihm den Raum in der Kirche gewährt hat, darum erhält Innozenz die Absolution. Das Reich kommt mit seiner glühenden Spitze auf ihn zu. »„Nun sehe ich die Nägel an deinen Händen und das Blut an deiner Brust. Du bist das Reich. Du allein." Franziskus legt den Finger an den Mund.«

»Das Reich war nie, und niemals wird es sein«, singt der schwermütige Dichter auf der Wartburg vor den erschrockenen Zechgesellen. Das Reich ist »eine Handbreit Erde. Denn mehr war nicht nötig, das Kreuz einzurammen.« Das Reich hat die Form »der sich kreuzenden Balken«. Das Reich müßte rein dynamisch gefaßt werden und kann doch hienieden der Statik, die dem widerspricht, nicht entbehren. Da Innozenz die Utopie einer nur noch armen und freien Kirche erträumt und dann die Weltgestalt des Amtes erkennt, möchte er den Widerspruch zusammenreißen im Bild des Blitzes, das seinem Siegel entspricht: »Der Sieg [der Armut Petri] würde die Welt ins Herz treffen; er wäre Zeugnis, *Blitz der Macht*. Denn die Macht, um die es eigentlich geht, kann nur Blitz sein, vom Aufgang zum Niedergange, für einen Augenblick – und die nur stürzt Satan.« Alles, was hinter diesem Blitz zurückbleibt an Kraft und an Durchdringung, gäbe vielleicht schon den Ketzern recht. Innozenz, von der Geradlinigkeit ihrer Gedanken gefesselt, fühlt den Boden wanken: »Ob du das kennst, Cencio Savelli: an der allergefährlichsten Stelle gleiten uns die Geländer aus den Händen, als habe sie ein Zauberer in die Lüfte gerissen...« und er beschwört den »dämonischen Ketzer Markion« herauf, der »vor mehr als tausend Jahren gelehrt habe, in der Kirche sei eine Verschwörung gegen die Wahrheit Christi am Werke gewesen«. Und zweifellos wankt der Boden unter dem Dichter, wenn er nun gar das gnostische Logion Christi in den Mund des sinnenden Papstes legt: »„Ich bin gekommen, die Werke des Weiblichen aufzulösen". Sonderbar! Nicht das Weib, aber die Werke des Weiblichen. Was sind sie? Geburt, der Bestand der Welt? Nein. Das Wort ist nicht wahr. Eine Sehnsucht hat es gesprochen, die sich an Christus wandte und die er nicht beantwortet hat – wie er so

viele Fragen unbeantwortet ließ«. Hier ist die äußerste Grenze dieser Dichtung erreicht: einen Schritt mehr, und sie verwandelt sich aus Kreuzestheologie zurück in den schopenhauerschen Pantragismus; das erhabenste Geheimnis wäre gnostisch verzerrt. Es ist, als habe der Dichter aus einer Angst, daß die furchtbare Spannung der kirchlichen Situation immer wieder verharmlost wird, die Saite lieber zu hoch als zu tief spannen wollen; entspannt sie sich doch immer von selbst. Innozenz ist die Sehnsucht nach dem Unmöglichen, nach der Wirklichkeit des Reiches schon hier auf dieser Welt. »Es ist auch ein verborgenes Martyrium, das Aufgezehrtwerden von einem unstillbaren Verlangen, die himmlische Ungeduld der Seele, den Gipfel zu erfliegen, dem sie zugeboren wurde und der ihr verwehrt ist.« Und zu Hugo von Ostia: »Es müßte anderes geschehen, ganz anderes. Denn in dem Zirkel, in dem ich wirke, muß immer geschehen, was geschah: das Ungenügende, das Untragbare.« Savelli hat recht: »Das Fieber zehrt den Papst auf. Ihn peinigt die Flucht der Zeit. Er möchte auf der schmalen Spanne seines Lebens einen Turm gründen für die Ewigkeit«. Und er wird, mit all seinem Guten und Schlimmen, zum Bild der Braut, die mit allem, was sie ist, mit dem Geist Gottes und mit ihrer Sünde, dem Bräutigam entgegenseufzt: »Komme bald!«

Ist im »*Innozenz*« die Frage des »*Großen Verzichts*« geklärt und weitergetrieben? Dort blieb der offenen Bruch zwischen Aktion und Kontemplation: der Heilige mußte aus der Aktion fliehen, aber die dämonisierte Aktion hat den Verzichter zuletzt heiliggesprochen. Hier sollte der Verzichter im Herzen die Aktion in der Welt bewältigen. Er hat es wohl nicht gekonnt, er ist weit über das hinaus, was ihm bewußt wurde, im Sinne des Dichters schuldig geworden, und die sühnenden Heiligen und Verzichter haben ihn entsühnt und gerechtfertigt. So ist die verheißene Mitte doch nicht gefunden. Was nun, als drittes, sichtbar gemacht werden müßte, wäre die Bewältigung der Aktion durch einen ganz Heiligen. Vom Gelingen dieser Gestalt würde es abhängen, ob der Verdacht der Gnosis endgültig schwände, ob der göttliche Begründer des kirchlichen Amtes durch die Möglichkeit, darin heilig zu sein [so wie versagende Menschen das zu sein vermögen], als der Allmächtige, Widerspruchslose sich erwiesen hat.

Reinhold Schneider hat in seinem »*Papst Gregor der Große*« wenigstens

die Umrisse einer solchen amtlichen Existenz gezeichnet. Dieser Papst, der zuerst Präfekt war und die gesamte bürgerliche Verwaltung leitete, dann Mönch des heiligen Benedikt wurde, verband von seiner Herkunft her Aktion und Beschauung. Wie Cölestin hat er, der wider Willen Berufene und gegen die Wahl sich Wehrende, »das Opfer des beschaulichen Lebens, nach dem sein Herz sich sehnte, unwiderruflich gebracht«; wie Innozenz wirkt er aus dem Contemptus Mundi, dem tiefsten, den vielleicht je ein Papst gehabt: er lebt in den Stürmen und Untergängen der Gotenzeit eine wahrhaft eschatologische Existenz, ständig bereit, den Herrn zum Jüngsten Tag kommen zu sehen, in einem Rom, das in Schutt gesunken war und täglich tiefer sank. Unter dem Bild des siedenden Topfes, der einst das Schicksal Jerusalems dargestellt hatte, schildert er in der Predigt den Zustand Roms: »Wo ist der Senat? Wo ist das Volk? Die Knochen sind zerkocht, das Fleisch verzehrt, alle Pracht erloschen. Es brennt das leere Rom«. Aber mächtig wirkt er in die Zeit: seine Stadt beschützt er vor dem Hunger, er setzt Rektoren über Italien ein und ermahnt sie zur Gerechtigkeit; er sendet Augustin nach England, um dort das Kreuz zu künden. »Eine neue Gestalt der Macht und ihrer Verwaltung wird sichtbar, deutlich bestimmt im Gegensatze zur alten Welt, deren Form sie sich gleichwohl dienstbar macht und sie dadurch rettet: es ist eine Macht, deren innerstes Leben die Liebe ist.« Gregor wirkt aus dem Amt, »er steht an unverrückbarem Ort. Er wurde nicht aufgezehrt von der Geschichte wie andere, die wohl ihre Stürme zu entfesseln vermögen, aber nichts von dem Worte wissen, mit dem der Herr aller Zeit die Stürme beschwichtigt hat«. Und so ist dieser Papst, der Reinhold Schneider so nahe stehen muß, wie ein versöhnliches Abendlicht nach den Machtgewittern der großen Dramen. Hier erscheint es natürlich, daß der Mann mit den Schlüsseln am Kreuzpunkt von Ewigkeit und Geschichte steht, »den Blick auf den sich furchtbar heranwälzenden tobenden Strom des Erdengeschicks gerichtet, das Haupt umleuchtet vom Ernst des Amtes, von der Gnade des Friedens Christi«. Das Wirken solcher Päpste »bemächtigt sich aller Begebenheiten der Geschichte; ihre Festigkeit aber: die ihres heiligen Standorts, ist dem Wechsel nicht unterworfen«. Und das Geheimnis dieses Rom, seine formende Kraft, hat eins ums andere die Völker im Umkreis angerufen zu einem höhern,

christlichen Schicksal. Ganz rein ist dieses Schicksal wohl nie gelungen, aber umrißhaft wird es geahnt aus den offenen und geheimen Beziehungen zu Rom.

DIE BURG

„NACH SCHWÜLEN Tagen hatte sich über der weiten Ebene ein Gewitter aufgetürmt, das sich in der Nacht mit furchtbarer Macht entlud; im Licht der Blitze erschien die Burg mit allen Türmen und Zinnen überwirklich nah, von grellen Farben überflammt; das gegen Osten gewendete Marienbild erstrahlte und erlosch und erstrahlte wieder, bis endlich die Finsternis den gewaltigen Himmelsraum erfüllte, der zuvor von Feuer durchtobt war. Die Burg mit all ihrer phantastischen Herrlichkeit, mit dem Bild der himmlischen Schutzherrin, die ihr den Namen gegeben, war entschwunden.«

Das Erlebnis des Dichters ist voller Gleichnis; nicht zufällig hat er dort gestanden vor der steilen, über Strom und Flachland sich erhebenden Burg, wo von der erdhaften Schwere der Türme im Mauerring über den kühn vorspringenden Chor der Marienkapelle bis zur Lanzenspitze die unverletzte Strenge der Form herrscht. »Der Ernst des Dienstes und Kampfes bestimmte die ganze Form, nach keinem andern Troste verlangend als dem, der aus diesem Dienst und Kampfe selber kam.« »Aber Zwang und Strenge des Äußern und zugleich des Lebens, das hier im Kreislauf des Dienstes, unter immer gleichem Stundenschlag, sich erfüllte, bewahrte doch eine große Freiheit und Weite des innern Raums; dort, wo der Meister im Sommer gebot, gehen die Gewölbe von granitener Säule wie Wasserstrahlen aus, die sich voneinander trennen, zerbrechen und sich dann, zwischen den breiten Fenstern, wieder verbinden und gleichsam niederrinnen an den Wänden, um aufs neue ausgesendet zu werden und ein Gewölbe aus Licht zu erschaffen, durch das die heraufgeworfenen Spiegellichter des Stromes gleiten; und im großen Remter schicken die drei granitenen Träger die auseinanderstrahlenden, herabgleitenden und sich sammelnden Lasten einander zu, wie Fontänen, die einander speisen ohne Anfang und Ende. Und diese der Strenge abgewonnene Fülle inneren Seins, die nur der granitenen Säule des Gesetzes bedarf, durchzieht alle Gewölbe und Kammern: von dem düstern Schlafraum der Ritter, wo diese unter dem Lichte gegürtet lagen, wie die Regel es wollte, über die schmalen, gleichsam in den Stein geschnittenen Treppen und Gänge; sie sammelt sich in der Kapelle, wo das schwere Gestühl noch im Dämmer des

alten, bunten Glaubenslichtes steht, und auch draußen in dem ernsten Hof; und sie erreicht endlich das bedeutsamste Gemach, von dessen Fenster der Meister, im Vorrecht der Einsamkeit, Strom und Land überschaute; es ist ein schweres Gewölbe, nur Stein und Maß, und die es bewohnten, bedurften noch eines andern Raumes, um zu erfüllen, was ihnen aufgetragen war, der anstoßenden Kapelle, in der sie, während sich die Brüder im Hochschloß beim Schlag der Gezeiten versammelten, einsam beteten, um das Haus und das ringsum eroberte Land seinem eigentlichen Gebieter zu unterstellen.«

Die Ritter hatten diese Form mitten in die unendliche Ebene nach Osten hin gesetzt, um sie einer gestaltlosen Welt zugleich mit dem Kreuz entgegenzutragen, und was sie brachten, war ihr eigenes Leben: »menschliche Form, die ihren Ausdruck fand im Stein, und wuchs und dauerte in immerwährendem Dienst«. Wenn die Völker wie ein Meer zusammenströmten und den Felsen berannten, unter unsäglichen Greueln die Siedler mordeten, »so war es der Haß gegen die Form und ihre Überlegenheit«. »Aber die Form lebt vom Verzicht, und sie bleibt nur lebendig, wenn der Verzicht von Tag zu Tag erneuert wird: Wappen und weltlicher Stolz, eine jede Art von Glück und Eigentum, und selbst die Bindung an die Menschen seines Bluts mußten von dem Ritter abfallen, der die Burg betrat, ja selbst die Würden, die ihm die Brüder verliehen, gingen ihm wieder verloren, wenn das Jahr der Amtswaltung um war. Die Ritter hatten wieder das eigenste Schicksal des Menschen: ausgesendet zu sein in fremdes Land, in dem nur der bestehen kann, der ein Gesetz sich selber gibt; unter diesem Gesetz gestalteten die Ritter das Land, das bisher der dumpfen Macht der Elemente ausgeliefert war; sie erwarben sich, verteidigten und pflegten, was ihnen doch nicht gehörte; sie waren mächtig und doch arm; sie geboten an der Nordostküste bis nach Livland und über die See bis Gotland und im Westen bis Pommern und hatten doch nicht das Recht auf einen Schlüssel für ihre Truhe, auf ein eigenes Pferd.« Der Orden ging unter, als die Ritter im Streben nach Eigentum und eigner Macht gegen den Hochmeister Heinrich von Plauen aufstanden: »Die Burg mußte den Völkern der Ebene verfallen, nachdem die Herren sich selbst empört hatten gegen das Gesetz der Form.« Aber »es blieb das Symbol der Form über der Ebene, an der Grenze«; so Viele und Frem-

de hierher kamen, sie hatten ein Bild über sich, das sich nicht nur dem Auge, sondern allen Gliedern einprägt, wie auch die andere Burg im Westen, einst in die Fluten hinausgebaut und nun über unendlichem Sande ragend, der Berg des heiligen Michael, dem ewig Ungestaltbaren das Bild der ewigen Form entgegenhält.

Nach dem Osten hin die Abwehr der Ungestalt im Zeichen des Aufruhrs der Massen, die Unterwerfung Schritt für Schritt des Bodens unter das Gesetz des Kreuzes und der Kultur. Nach dem Westen hin die Sendung der gleichen Einheit von Kreuz und Kultur über die Meere, und die Grenzburg als Mahnung, den Lockungen der Unendlichkeit nicht zu verfallen. Beide Male war es Appell an die Zucht des Abendlandes in seinen reinsten Ursprüngen und höchsten Verwirklichungen, um das Abendländische über die Grenze zu tragen, es der Welt im ganzen als Idee vorzustellen. Denn geboren war das Abendland aus dem Geist des Rittertums: das Kreuz ist Heil, der Mensch unterwirft sich bedingungslos seinem Gesetz, das das Leben des Dienenden prägt und ihm die Kraft der Weltprägung einverleibt. »Ich lebe, doch nicht mehr ich, Christus lebt in mir«: das ist der Ursprung der ritterlichen Werttafel, in welcher der Dienende zuhöchst steht, der durch sein Dienen den Herrschenden in sich ausprägt, seinen Willen und seine Hoheit vermittelt. Dem weltlichen Rittertum liegt ein geistliches zugrunde, das in den Ritterorden sich rein darstellt und der weltlichen Feudalität die christliche Seele einflößt. Weil der Papst – einen andern repräsentierend, der selber als Dienender herrschte – die Form gibt, darum kann die Idee des heiligen Reichs, das geistlich und weltlich zugleich ist, nicht untergehen. Das Fundament dazu legen die Menschen, die die Form der Repräsentation als Form Christi zum Gesetz ihres Lebens wählen, um, aus der gelebten Form, der Welt die Form Christi zu geben. Zerfallen ist das mittelalterliche Reich, geschwunden sind die Ritterorden und die soziologischen Formen der Feudalität. Aber kein Bürgertum kann die christliche Ritterschaft ersticken: der Mensch, der die ganze Nachfolge leistet, der in Armut und Keuschheit und Gehorsam sich selber und der Welt entsagt und stirbt, um den Sinn Christi und die Waffen des Geistes anzuziehen, kann nie und nimmer ein Bürger sein. Er ist nicht er selbst, wie der Bürger, sondern das Bild eines anderen. Er strebt nicht nach sich selbst, wie der

Bürger, sondern nach dem Willen und der Verherrlichung eines andern. Er verteidigt die Form, aber niemals die Grenze, wie der Bürger, denn sein Innerstes ist die Sendung seines Herrn über alle Grenzen hinaus. Darum war die Ritterschaft, solange es Abendland gab, sein tragendes Gerüst, auch wenn das äußere Antlitz ein bürgerliches geworden war; und sie wird es bleiben, auch wenn dieses Gesicht zum proletarischen sich vergröbert. Franziskus war ein Ritter Christi, Ignatius war es wieder, Newmans Vornehmheit widersteht jeder Lokkung, sich gehen zu lassen. Das Rittertum wechselt die Gestalt, je nachdem die Christenheit und die Welt bereit oder unbereit sind, sich von seinem Geist prägen zu lassen; es wechselt nicht seine Seele. Stürbe diese Seele, so wäre das Salz der Erde darin, die Kirche müßte nachsterben. Aber da sie unsterblich ist, solange die Welt währt, ist die Verherrlichung der Ritterschaft nicht rückblickende Romantik, nicht zeitabgewandtes Ancien Régime oder tückische Fronde gegen die Heraufkunft der morgigen Menschheit, sondern die einzig wirksame Rüstung des Christen fürs Heute. Unwirksam im letzten wird alles bleiben, was aus bürgerlichem, wenn auch sehr verborgenem Ressentiment gegen das christliche Rittertum für die Kultur und Entfaltung der »religiösen Persönlichkeit« und ihrer »freien Selbstverantwortung« wirbt: *das* ist die Romantik, über die die Härte der heutigen Welt schon zur Tagesordnung geschritten ist. Wo das letzte: der vollkommene Dienst, gewährleistet ist, da allein ist für die Persönlichkeit gesorgt. Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen. Wer zuerst die Synthese mit der Welt sucht, wird weder Christus noch die Welt bekommen, wer aber um Christi willen die Welt fahren läßt, wird sie in der Sendung Christi wiedererhalten. Reinhold Schneider hat unerschütterlich und in Ruhe dieses Gesetz vertreten. Während selbst Ordensleute heute den Kopf verlieren und vielfach die angebliche Rückständigkeit ihrer Form einer vom Zaun gerissenen Modernität zu opfern gewillt sind, behält er unverrückt den Blick auf das Sternbild.

Daß es in der Verteidigung des Abendlandes nicht um ein geschichtlich-geographisches Prinzip geht, so wie das Bürgertum es verteidigt, sondern um eine christliche Idee, das zeigt sich dort, wo es um die Sendung oder die Grenzüberschreitung geht. Die bürgerliche Vor-

stellung vom Abendland ist geschlossen: der Boden, das Heim, die gewachsene Tradition werden verteidigt. Die ritterliche Vorstellung ist offen: die christliche Existenz lebt aus der Sendung heraus, sie verliert ihr Daseinsrecht, wo sie der Sendung verlustig geht. »Nicht das „Abendland" als Kulturgebiet ist der Boden, der uns tragen wird; tragen wird uns aber das abendländische Christentum. Das Christentum ist gegen die Welt geöffnet, denn es hat ja die Welt zu verantworten.« Zweimal ist diese abendländische Sendung mit aller Schärfe und Klarheit angefordert worden. Das erstemal, als vor den geblendeten Blicken der Europäer der Nebel sich teilte und die Fernen Amerikas, Afrikas, Indiens und Ozeaniens sich auftaten, als dem Abendland die christliche Sendung katexochen in die Hand gelegt wurde: die Erweiterung des bisherigen Reiches zum Weltreich. In der zweiten Anforderung stehen wir mitten drin: sie beginnt mit der französischen Revolution und dauert über die russische fort in die Zukunft: im Zusammenbruch der alten sozialen Bewußtseinsformen, im Noch-nicht der neuen, im Nichts und Zwischen des Heute ist es die Forderung, in der Sendung und von ihr aus das Neue zu prägen. Beide Situationen sind für das Abendland unerhörte Überforderung der natürlichen Kräfte, gewaltsame Ausweitung der Horizonte – einmal räumlich, einmal geistig –, beide nur lösbar aus einer ebenso unerhörten Zusammenraffung der christlichen, übernatürlichen Kräfte.

Wie besteht der Mensch des Dienstes die Entdeckung der Welt und wie die Revolution? Das ist die Grundfrage großer christlicher Dichtung heute. Claudel hat sie aufgeworfen im »*Soulier de Satin*« und in »*L' Otage*«; Bloy in seinem» *Columbus*«, Gertrud von Le Fort in der »*Letzten am Schaffott*« und im »*Kranz der Engel*«, Bernanos in seinen politischen Schriften und in den »*Dialogues des Carmélites*«. Die erste Situation wird für alle diese Dichter durchsichtig auf die zweite: die äußere Totalität des Globus wird zur Voraussetzung für das innere Weltbewußtsein, die Öffnung des Geistes auf das Ganze. In diesem Sinne werden bei Claudel die Kontinente mit der gleichen geistigen Symbolik beladen wie die europäischen Länder bei Reinhold Schneider, und die Hymnen auf die endlich geeinte Welt strömen breit dahin und umfangen beides: den Raum und den Geist. Desgleichen wählt auch Claudel seinen Ausgangspunkt im Spanien des Rittertums; der

Welt Karls V. und Don Pelayos, die den Überschritt wagt in das Grenzenlose der Sendung; Überschritt, den Rodrigo, der einstige nun der Welt zurückgegebene Jesuitennovize unter dem begleitenden Gebet seines Martyrerbruders aus der gleichen Gesellschaft unternimmt, freilich in der Fragwürdigkeit, die diesem Austritt aus dem Orden anhaftet: die Sehnsucht nach Gott verkoppelt mit der Sehnsucht nach dem Weib, die Strenge des unendlichen Auftrags vermischt mit der Schwermut eines unendlichen Eros, die Grenzburg mit dem Muttergottesbild dämonisiert zur Wüstenburg Mogador, wo das Rittertum Doña Proezas Aug in Aug zu stehen hat mit dem Teufel des Unglaubens und des Islam, bis schließlich die Welt der Repräsentation, der Escorial, aber in einem fahlen Untergangslicht, die Tragödie schließt, und die Gnade das menschliche und weltgeschichtliche Versagen himmelwärts entscheidet. Es ist derselbe Horizont, der sich hinter den Werken Reinhold Schneiders dehnt, die gleiche Fragestellung, die gleiche Lösung. »Nur im Ganzen der Welt, an der Verantwortlichkeit für alle kann das zur Herrschaft berufene Gewissen sich ausrichten, es muß geprägt sein vom Weltgewissen Jesu Christi. Ein solches christliches Weltgewissen gelangt aber nur dann zur Herrschaft, wenn es in einem edlen Menschen schlägt als seines Lebens Leben, seines Geistes Wachheit, seines Herzens Herz.« Im Sonett »*Die Menschheit*« wird die Notwendigkeit der Wahl vorgestellt, Bewußtsein und Gewissen universal werden zu lassen, dem partikulären »Streitgewühl« zu entsagen, um, das Ganze im Blick, die Sendung der Erde zu ergreifen. Und im Sonett »*Das Abendland*« wird dessen Gültigkeit von der Zurückführung seiner Werte auf das Kreuz abhängig gemacht, das wesenhaft die ganze Erde beherrscht und das Abendland in den Dienst des Ganzen einfordert. Diesen Ruf wird nur der Urkern des Abendlandes verstehen: das Rittertum, das sich in den höchsten Motiven und Gestaltungen seiner Dichtung immer durchgesetzt hat: bei Dante, bei Camoes, bei Calderon und Corneille, im Besten von Shakespeare und in den einigen Spitzen der deutschen Dichtung, die diese Sphäre erreichen. »Hier leuchten die großen Motive der abendländischen Dichtung auf, die im Grunde wohl alle ein Erbe der Kreuzfahrer sind: das Ritterliche und ein mächtiges Verlangen in die Weite, nach dem Ganzen der Welt, nach ewigem Leben und ewigem Ruhm.« Den Raum des »*Soulier de*

Satin« entrollte Reinhold Schneider im »*Camoes*« und im »*Philipp*«, dort in einer unendlichen, tragischen Dynamik, hier in einer aus dem Tode lebenden Form, im »*Las Casas*« taucht das Problem der Einheit beider auf [der idealen Welteinheit des Camoes und der realen, wie sie Philipp gestaltet], der gleichen Einheit, die Rodrigo vorschwebt; und Schneider wie Claudel steht dasselbe Bild des Inselreichs und seiner kalten, verführerischen Königin als Gegenmacht vor Augen. Aber der Ritter Rodrigo erkämpft sich, wenn auch schuldig und schmachvoll scheiternd, dort die Welteinheit und den Sieg, wo für Reinhold Schneider die Epopöe der abendländischen Entdeckungen mit einem Gericht über Europa enden muß. Das ungeheuere Drama, das auch bei Claudel in der Verwirrung der Bühne anhebt und in poetischer Unordnung sich abwickelt, die aber die höchste Ordnung durchschimmern läßt, bleibt bei Schneider zerrissen, vernichtend gerichtet:

»Während das Abendland sich verdunkelte, was bisher fest gewesen, wieder schwankte und die Heere zum Kampf um den Glauben das Feld betraten, wichen langsam die Nebel vom Meer; in demselben Augenblick, wo es um das Innerste ging und die Völker wie die Menschen vielleicht hätten allein sein müssen mit sich selbst, tat der Raum sich auf. Das Stichwort fiel, der Vorhang hob sich, aber die Schauspieler waren noch nicht bereit; sie liefen durcheinander, unschlüssig, welche Geste sie wählen sollten; ja es schien, als könnten sie das Drama nicht, dessen Darstellung der unsichtbare Herr der Szene von ihnen forderte. Portugiesen und Spanier, noch in ihre alten Rüstungen gekleidet, traten zuerst an die Rampe, aber die andern schlossen sich ihrem Spiele nicht an; ein jeder begann für sich selbst, und auch die kühnen Ritter im Vordergrunde der Bühne zeigten sich bald genug verwirrt und fielen in Rollen, die schlecht zu ihren altehrwürdigen Kleidern und Fahnen paßten. Eine ungeheuere Aufgabe war den Völkern gestellt, aber gerade in dieser Stunde, auf die es ankam, waren sie nicht fähig, sie zu lösen. Das Abendland wurde gefragt, was es getan und erworben hatte in den anderthalb Jahrtausenden, seit das Wort zu ihm gesprochen worden war... Nun, da diese Zeit abgelaufen war, forderte die Welt den Dienst des Abendlandes: es sollte das Kreuz hinaustragen, unter dessen Hut es bisher gelebt hatte; aber eben um das Kreuz entspann sich der Streit.« Die Sendung wird zwiefach zerrissen hinausgetragen:

mit dem Riß in der Lehre, wie ihn Luther verschuldet, mit dem Riß zwischen Lehre und Leben, wie die beutedurstigen Eroberer jeder für sich ihn vollzogen, zum nie mehr auszumerzenden Schrecken aller von ihnen berührten Völker, von denen manche auf die Taufe verzichteten, nur um nicht mit ihren Peinigern in den gleichen Himmel zu kommen. Die Verdrängung der Europäer aus den unterworfenen Ländern, die wir heute erleben, ist geringe Sühne für ihre Verschuldung.

Die zweite Situation, die Claudel in »*L'Otage*« gestaltet, ist das Stehen der alten Ritterlichkeit in der Heraufkunft der neuen Gemeinheit. Die Lösung ist die, daß Sygne de Coufontaine im Geist der Feudalität die weltliche Ordnung der Feudalität opfert, um die geistliche Feudalität – den Papst, die kirchliche Dienstordnung – zu retten. Während ihr Bruder Georges die Unterscheidung zwischen dem Geist und der äußern Form nicht zu treffen vermag und infolgedessen zum Vertreter des Ancien Régime und der späteren Action Française wird, geht Sygne auf die geistliche Wurzel der weltlichen Form zurück, läßt diese fahren, um sich einzig an jene zu klammern, wird in diesem Riß ihrer Existenz als Mensch und Persönlichkeit zerfetzt, übersteht im Untergang nur als ein Zeichen, ein Schimmer der Gnade, der auf die Welt der Gemeinheit fällt. Das ist die tiefste, die im Grunde einzige Tragödie des Katholizismus von heute; eine Tragödie, die keiner versteht, der nicht katholisch ist, und leider nicht jeder, der es ist: daß die Welt eine Form annimmt und von den Weltbürgern fordert, die mit der Form des Dienstes und dem Geist der Repräsentation nicht mehr vereinbar scheint, daß der katholische Mensch dadurch auseinandergesprengt wird in den Vertreter einer unwiederbringlichen Tradition, einer unlebendigen historischen Form, und in den Zeugen eines lebendigen Geistes, der aber keinen Raum mehr zum Leben hat und immer notwendiger zum Martys im starken Sinn, zum Blutzeugen wird. Der Rudolf im »*Kronprinz*« steht geistig an der gleichen Stelle wie Sygne, an der gleichen auch wie die Blanche Gertrud von Le Forts und Bernanos': der Schritt des im Alten wurzelnden Menschen über die Schwelle der neuen Zeit ist ihnen unvermeidlich, aber er ist tödlich. Es ist ein Schritt des reinen kirchlichen Glaubens in seiner Nacht: das, was er als Schwarz sieht, gilt ihm als Weiß, weil der Gehorsam – an die tragische Situation – es so von ihm fordert. Auf der Seite der Traditio-

nalisten wächst kein Gras, sie sind durch die Geschichte ins Unrecht gesetzt; aber wächst es auf der Seite der blindlings sich opfernden und auf die Ordnung verzichtenden Spiritualisten? Weder Claudel noch Reinhold Schneider wagen es, die Frage in einem sichtbaren, empirischen Sinn zu bejahen. Das letzte, was sie zeigen können, ist der Untergang des ritterlichen Menschen in seinem Zeugnis, mit dem ihn verklärenden Schimmer von oben.

Beiden Dichtern aber muß die Frage entgegengehalten werden, ob das Katholische hier voll gewahrt und vertreten wird. Der Ritter Claudels ist nicht der Ritter von Marienburg, der reale Ordensritter in einer kirchlichen Form, sondern ein daraus abgeleiteter, ästhetisch säkularisierter, der vom Rittertum wohl den »Geist« übrigbehalten hat, aber keines der Gelübde real hält. An Stelle der schlichten Keuschheit ist die tragische Unerfüllbarkeit des Eros getreten, an Stelle der schlichten Armut die entmachtende Überfülle der Welt, an Stelle des schlichten Gehorsams der über allen Eigenwillen hinaus ergehende Befehl eines höheren Ich. Im »*Soulier de Satin*« weht allenthalben der Hauch einer geistigen Katholizität, aber die Form der katholischen Existenz begegnet nicht. So daß jener Hauch stets nah daran ist, in das Faustische der edeln, immer ungestillten Kreatürlichkeit hinüberzugeistern. Dasselbe gilt in noch stärkerem Maß vom andern Lobredner katholischer Ordensidee, von den »*Proklamationen*« Ludwig Derleths, in welchen die Weltverantwortung des entsagenden Menschen ins Dionysische und Cäsarische schillert, und die Grenzburg, ein modernes Monsalvatsch, bedenklich der hitlerischen Ordensburg sich nähert. Beide haben richtig erkannt, daß die Grenze zwischen Orden und Welt heute verlagert wird: daß sie im Sinne Marienburgs tiefer in die Welt und die Weltverantwortung hinein sich vorschiebt. Aber sie reißen die Scheidewand ein, die die nüchterne kirchliche Realität verlangt, und gelangen zu einer Taumel-Einheit von kirchlichem und weltlichem, katholischem und heidnischem Geist, einer Einheit, in der schon zugunsten der Welt entschieden ist, weil die Schranken, die Christus und die Kirche dem wahren Verzichter geben, überrannt sind. Was kirchlicher Ernst ist, wird hier zu unvollziehbarer Utopie, zu – Literatur. Ähnliches von Reinhold Schneider zu sagen, wäre ungerecht. Er zeichnet am Anfang der abendländischen Geschichte den wirklichen Or-

densmann, und im »*Kronprinz*« den wirklichen Priester. Nur in der Mitte der Geschichte droht auch bei ihm die Einheit spiritualistisch zu werden: Camoes und Philipp sterben dieser Welt, um die Form zu prägen, aber ihr Tod ist ein »metaphysischer«, kein ordensmäßiger – wie ja ihre Stellung zur Frau zeigt –, und so ist auch die Form, die sie zu prägen vermögen, eine direkt oder indirekt ästhetische. Je mehr aber diese Formgebung durch die brutalen Gesetze der revolutionierten Welt verunmöglicht wird, desto mehr scheint die spiritualistische Lösung – »adelige Gesinnung« – die einzige, die noch real verbleibt. Reinhold Schneider weiß wohl, daß der Geist nicht genügt, daß er sehr bald erlischt, wenn er keine geschichtliche Leiblichkeit mehr hat. Und so hilft zuletzt nichts anderes als der Blick zu jener Form, die am Ursprung der Geschichte des christlichen Abendlandes stand, der Form, in welcher der große Verzicht real und kirchlich geleistet und die Kraft des Verzichts in die Sendung zur realen Welt übergeführt wird. An keiner andern Stelle der modernen Welt kann ritterlicher Geist, der die Welt verwandelt, noch erhofft und erzogen werden. Rudolfs Priestertum ist nicht anzufechten, aber es hilft den Regierenden nicht. Die Idee Philipps, der nicht Priester, aber Entsagender ist, müßte, auf der kirchlichen Grundlage neu gedacht, aus ihr neu versucht werden. Sygnes Opfer ist großartig, aber wenn das Geschlecht der Coufontaine erstorben ist, läßt es sich nicht wiederholen. Nur aus der kirchlichen Form, die den Adel prägt, ist es auch später noch zu erwarten. Die Grenzüberschreitung im »*Kranz der Engel*« und in der Schwellenexistenz eines Péguy, einer Simone Weil wird zum offenen Verzicht auf die Form der sichtbaren Kirche. Nur aus dem innersten Kern der kirchlichen Existenz kann das Erlösende kommen; nur ihm gilt die große Verheißung Christi, die mitten im geistlichen Segen ihr die weltliche Grundlage sicherstellt.

Zweifellos wird der neue Ritter Christi nicht mehr das weltliche Schwert gürten und schwerlich sichtbaren Ausdruck sich verschaffen, der den Vergleich mit Marienburg aushielte. Sein Kampf wird, mit dem der alten Ritter verglichen, ein in der Welt verborgener, ein vergeistigter sein. Dennoch wird er sich nicht nur durch den Geist, sondern durch die Form von der Welt abheben, denn die katholische Kirche ist eine sichtbare, und ihre Standesformen sind es auch: so we-

nig wie die Ehe oder das Priestertum kann der Ordensstand unsichtbar sein. So erst wird das Kreuz zwischen Kirche und Welt dem neuen Ritter in seiner ganzen Härte gezimmert, genau das Kreuz, das Reinhold Schneider gesichtet hat und vor dem der Kleingläubige »Unmöglichkeit!« ruft.

DER GEIST

Um das Ritterliche zu verstehen, heißt es in einem Vortrag über Eichendorff, wie es diesem Dichter vorschwebte, muß man vielleicht bis zum »Parsival« zurückgehen. »Das Rittertum, das der Dichter als anvertrautes Erbe, als ein unabdingbares Teil seiner selbst, Zeit seines Lebens gegen die Tendenzen des Jahrhunderts behauptet hat, ist ein einfaches Nicht-anders-sein-Können. Ein Gepräge der Seele und Lebensart, die bestimmte Haltungen und Verpflichtungen auferlegte. Der Ritter, wie ihn Wolfram von Eschenbach gesehen hat, ist in die Welt gesendet, um Unrecht zu wehren, das Recht zu wahren; er vermag es aber nur, indem er dem Heiligen dient, dem verborgenen Gral und der von ihm ausstrahlenden Ordnung. Solches Rittertum ist Verantwortung, die freilich von denen, die in der Welt und Geschichte nach diesem Leitstern blickten, unter bestimmten Besitzverhältnissen ausgeübt wurde; wenn aber diese fallen, so bleibt die *Sendung* des Ritters noch immer: es muß immer Menschen geben, die ohne Vorbehalt und ohne Lohn dem Heiligen dienen in dieser Welt, der Schwachen, Verfolgten, Gekränkten sich annehmen, die Geltung des Rechts erneuern, das Unrecht bestreiten. Der Ritter ist da für alle: das ist sein eigentlicher Stand in der Welt.« »Die Marienburg geht unter, weil das Rittertum nicht mehr gelebt wird. Das Rittertum selber aber kann nicht fallen: es ist ein Geheimnis dessen, der erwählt, versehrt worden ist vom König der Welt.« »Ritterschaft: das ist die dem König der Könige verpflichtete Gemeinschaft derer, die das Recht verbreiten, mit dem Unrecht sich nicht abfinden können, die geweihte, alle Grenzen überflutende Schutzherrschaft der Tapferen über die Verfolgten, Entrechteten, Gekränkten, Betrübten; derer, die sich der ächzenden Kreatur, des geknickten Rohres annehmen, weil es Gottes Wille ist, daß es nicht gebrochen werde. Ist die Welt zerrissen, sind die Völker widereinander aufgeworfen: nun, wie soll die Welt heilen, wie sollen die Völker versöhnt werden, wenn nicht durch solche neue Ritterschaft,

die nichts anderes ist als der Vollzug des Willens Jesu Christi, jetzt und hier, in dieser Zeit?« Und die Herrin von Marienburg »ist mit uns an der Grenze und erwartet einen ganz neuen Dienst. Die Grenze darf nicht weiter zurückfliehen; hier, wohin wir gedrängt worden sind, soll die Burg errichtet werden, ein Bau, dessen Kühnheit und Stärke irdischen Augen nicht sichtbar sein können.« Nicht sichtbar, weil der Zusammenbruch der alten Form das Rittertum in den Geist zurückgeschlagen hat, aus dem alle Form und Kultur je neu ausgeht.

Solange die Lebensform, wenigstens noch als Erbe, lebendig bleibt, ist alles leicht, ist auch die Möglichkeit der Übertragung aus der Tradition in den Geist einzusehen. Bei den Dichtern ritterlicher Abkunft, bei Chamisso und Eichendorff, die beide ihre Schlösser einbüßten, bei Novalis und Arnim, bei Anastasius Grün und bei der Droste ist die Rettung des Erbes in den Geist das, was ihr Werk beseelt. Die Droste etwa »lebte durchaus in ihrem Stand. Insofern sie im Stande lebte, verstand sie das Volk, den Heideknaben, Förster und Schäfer ihrer Heimat sowie die fromme Bäuerin der Pyrenäen. Zwischen einem solchen Dasein und dem Dasein in der Klasse müssen wir scharf unterscheiden. Der Stand ist lebendig verbunden mit allen Gliederungen, in denen er besteht, die Klasse schließt sich ab und fordert Gegnerschaft heraus. Im Stande leben heißt, unter besonderen Bedingungen, Voraussetzungen da sein für das Ganze; der Stand kann zur Klasse erstarren, zu ihr abarten und wird dann die Revolution oder den Zerfall mit auslösen: diese Entwicklung muß an sich nicht geschehen, solange der Stand seines Wesens und seiner Verpflichtung bewußt bleibt in Wechselbeziehung zur Zeit und das Volk sich das Bild lebendiger Gliederung wahrt. Nicht vom Eigentum aus wird das entschieden und auch nicht vom zum Eigentum abgesunkenen, zum Eigentum erniedrigten Recht, sondern vom Rechte der vollzogenen Aufgabe, die von der Geschichte gestellt, von ihr abgewandelt wird.« Die ständische Ordnung der Gesellschaft war als solche formgewordener Geist; und jene Dichter konnten, aus der sinkenden Form überlebend, diese zurück in Geist verwandeln; »Vergeistigung des Rittertums ist eine ihrer großen Leistungen gewesen.« Aber nochmals: wie soll diese Vergeistigung gelingen, wo die Formen der Gesellschaft keine Ausgangspunkte mehr bieten, wo der Mensch den Rahmen nicht mehr hat, der ihn darauf

verweist, daß er ein Dienender ist, daß sein Leben ein »Leben für Alle« ist? In Philipp II. sahen alle, wie sehr die Existenz des Königs die aller Stände und aller Personen in ihnen rechtfertigt und ermöglicht. Was aber, wenn kein König ist und kein Stand? Und so erhebt sich wirklich die Frage: »Kann Adel noch sein?« Reinhold Schneider hat keine andere Antwort darauf als die eines »geistigen Standes«: einer Gesinnung, die jene, die sie vertreten, zu einem geistigen, weil soziologisch nicht faßbaren Stande zusammenschließt. Die Hoffnung der Welt liegt im »Entschluß eines Standes, Unedles nicht zu tun, und in solcher Weise sich zu formen, die Wahl seiner Glieder zu treffen, daß das Unedle von einem jeden als unmöglich empfunden wird. Die Wirkung wäre unermeßlich; sie würde in tiefem Sinne eine geschichtliche sein, insofern sie die Lebensform des Volkes mitbestimmt. Aus großem Geschichtsbewußtsein allein, in der Verehrung der Väter könnte ein solcher Entschluß gefaßt und lebendig erhalten werden. Je mehr die Not, die Gleichförmigkeit der Arbeit und die Alltäglichkeit des Denkens, die Dürftigkeit der Lebensformen die Menschen erniedrigt, um so mehr sind wir angewiesen auf das Beispiel dessen, der sich nicht erniedrigen kann, ohne unterzugehen... Jetzt müßte das Werk äußerster Entsagung gelingen, die entrissenen Schlösser aufzubauen im Herzen.« Aber wie bildet sich dieser »Stand«? Reinhold Schneider beschwört die junge Generation bei dem, was in ihr ritterlich ist – aber ist es vorhanden? Er muß das, was sein *soll*, als Wunsch aussprechen: daß es sein möge. »Wir wünschen von ganzem Herzen, daß dieses Ritterliche nicht gestorben sei in unserem Volke, daß es die dieser Zeit begegnende Gestalt finde. So wie das Ritterliche als unveräußerlicher Menschenwert vergangene Zeiten durchdrungen und sich ihnen angeschlossen hat, um Tat und Haltung zu leisten. Die Stärksten sind ohne Zweifel die, die nicht für sich selber leben.« Denn wirklich: auf die Gestalt, die da gefordert ist, kommt alles an. Weder der Geist als solcher genügt, noch die verkündete Lehre, die bis ans Ende unfehlbar sein wird, sondern nur das gelebte Leben, das den Geist und die Lehre sichtbar macht. Und so muß, wie wir meinen, auf jene Ritterschaft zurückgegriffen werden, die in der *unzerstörbaren Formen-Ordnung der Kirche* begründet liegt: wo die Erwählung Christi und der ihm antwortende vollkommene Verzicht nicht nur einen Geist, sondern

eine Lebensform im sichtbaren kirchlichen Raum, einen geistigen, aber geformten Stand begründen. Dieser Stand ist mit dem Amte nicht zu verwechseln; wohl ist das Amt Dienst und Würde, und es fordert für beides eine Lebensform, aber es verleiht sie nicht selbst. Nicht die Scheidung zwischen Hierarchie und Laien, sondern die zwischen Gelöbnis ausschließlich zu Gott und Gelöbnis zum Menschen [in der Ehe] ist die Gliederung und Stufung, die standeshafte Lebensform begründet: jener ist in der Kirche der Dienststand schlechthin [instrumentaliter: Thomas von Aquin], der das Bild der vollkommenen Entsagung und der Bereitschaft zu jeder Sendung über den in der Weltordnung Lebenden aufzurichten hat. Was Reinhold Schneider sagt, ist vollkommen wahr: »*Allein* die Ritterschaft, zu der Christus aufgerufen hat, ist unvergänglich; von ihr wurden alle echten Ritterschaften belebt, die auf Erden ihre Stunde, ihren Dienst hatten und diese wohl niemals ohne Verfehlung erfüllt haben. Auf die Ritterschaft Christi aber bleibt die Welt angewiesen.« Nur ist zu beherzigen, daß dieses Rittertum in der Kirche eine sichtbare Form hat, grundgelegt durch die Verheißung Mt. 19, 29 und entfaltet in allen Formen des gelobten Lebens. Mönchtum ist nur eine dieser möglichen Ausprägungen und war historisch oft zu weltabgewandt und zu individuell betont, um allen Forderungen der weltlichen Aufgabe, wie Reinhold Schneider sie dem Rittertum stellt, zu genügen. Der Geist, der es in der heutigen Stunde beseelen muß, muß die ganze Spannweite zwischen Verzicht und Gebrauch [aus der Sendung] in sich austragen, er muß auch die Spannweite zwischen Spanien und Rußland haben, zwischen Ignatius mit seiner Form und Johannes mit seiner allumfassenden Liebe, und diese Spannung ist auszutragen in der kirchlichen Form, die, wie Marienburg zeigt, Raum genug bietet für die vorgeschobensten Posten des Christen in der Welt.

DAS KREUZ

In Christi Opfer geht die innere Hingabe der äußern Passion, die die Welt ihm zufügt, voraus; und auch in der Passion geht der Vollzug des Opfers durch den sich verbergenden Vater dem Vollzug der andrängenden Finsternis der Welt voraus. Zwar ist der Anlaß für das Opfer der Hingabe Christi und für seinen Vollzug zwischen Vater und Sohn die Sünde der Welt: und so ist das Kreuz zwischen der Reinheit des

Reiches Gottes und der Verlorenheit des Weltreiches das erste. Aber der Anlaß der Erlösung wird überholt durch den wahren Grund der Erlösung: Gottes Liebe, und so wird das Kreuz, das die Liebe sich selbst auflegt, zum ersten. Ohne das innere Kreuz wäre das äußere sinnlos: nur die Liebe rechtfertigt das Leiden, nur das Leiden der Liebe die Bedrängnis der Welt.

Beide Kreuze erbt die Kirche: das [äußere] Gekreuzigtsein zwischen Gott und Welt und durch die Welt; aber auch das [innere] Gekreuzigtwerden durch Gott für die Welt. Und beide Kreuze sind sichtbar eingeprägt der Struktur der Kirche. Obwohl jedes Christenleben an beiden teilnimmt, hat doch das Kreuz zwischen Seele und Welt seinen besonderen Ort im Weltstand, das Kreuz zwischen Gott und Seele seinen besonderen Ort im Ordensstand. Der Mensch im Ordensstand vollzieht existentiell für die ganze Kirche, was das Priesteramt liturgisch für alle vollzieht: die Opferung des Leibes der Kirche als Teilnahme an der Opferung des Leibes Christi. Die hierarchische Ordnung der Kirche betont die Vorordnung des innern vor dem äußern Kreuz, das in jenem fundiert ist und von jenem her seine Fruchtbarkeit erhält, die ständische Vorordnung somit des Ordensstandes vor den Weltstand. Obwohl der Ordensstand auf die Güter des Weltstandes verzichtet, steht er diesem doch nicht wie Teil und Teil gegenüber, denn auch Christus, der auf Gut, Ehe und Freiheit verzichtet hat, steht der Welt nicht als Teil gegenüber. Es ist das Geheimnis des innern Kreuzes, das den Ordensstand grundlegt, daß es ihn der Welt, somit auch dem Weltstand gegenüber universalisiert: ruhend auf einer Erwählung aus der Welt und einem Leben nicht von der Welt, befähigt es zur Sendung hinaus in die ganze Welt und zur geistigen Vater- und Mutterschaft gegenüber der ganzen Welt. Man kann nicht sagen, daß diese Sendung in alle Welt beschränkt oder gar beeinträchtigt wird durch den Nichtgebrauch der Welt, der, wie er Christus auferlegt war, so auch dem Gelobenden auferlegt wird. Aber diese Nichtbeschränkung ist psychologisch und soziologisch nicht zu erfassen, sie gehört zu den wunderbaren Paradoxien des Leidens und Auferstehens Christi. Deshalb ist es richtig, wenn die großen Stifter ihre Jünger tief in die Welt hineingestellt haben; vom innern Kreuz her sind die Schranken zur Welt hin grundsätzlich gefallen. Teresa von Avila rollte in ihrem von

Maultieren gezogenen Karren in einem »fahrenden Kloster« auf den schlechten kastilischen Straßen von Stadt zu Stadt. Franziskus will, daß die Seinen »mitten in der Welt als Einsiedler leben, denn, sagt er, wo wir auch gehen und stehen, führen wir ja die Zelle mit uns. Bruder Leib ist unsere Zelle, und die Seele sitzt darin wie ein Einsiedler und denkt an Gott und betet zu ihm.« Ignatius sagt seinen Zuhörern in Azpeitia: »Wir sind keine Ordensleute; es soll für uns kein Haus und keine Heimat geben, nur den Dienst; und wir wollen versuchen, dem Herrn untrennbar anzugehören und doch vertraut zu sein mit den Dingen der Welt, so daß wir ihm an einer jeden Stelle dienen können.« Franz von Sales entwickelt der Frau von Chantal seinen »großen Plan«: er »wollte einen neuen Orden gründen, der milder und darum auch geringer als die andern war; er sollte versöhnend und helfend zwischen der Welt und den Klöstern stehen«. Immer stärker geht im Lauf der Kirchengeschichte die zweite Seite des »Großen Verzichts« auf: das Sein für die Welt, die Sendung hinaus, die Verantwortung für das Ganze. Bis in die verborgenste Kontemplation des Karmel prägt sich das soziale und weltverantwortliche Moment ein. Es ist die Schwachheit der erbsündigen Natur, nicht die innere Logik der Sache, daß dem Gelobenden Grenzen zur Welt hin gesteckt werden müssen: Grenzen des Schutzes, der kirchlichen Vorsicht, der Sorge um die größere Anzahl. Je mehr ein Erwählter die Heiligkeit seines Kreuzes im Leben vollzieht, um so mehr wird die Kraft des Herrn ihm zur einzigen Klausur, um so tiefer kann er als Licht der Welt in die Finsternis eindringen, wie »Sebastian vom Wedding« oder Bernanos' »Landpfarrer«. Für das Licht bildet die Finsternis nur eine fliehende Grenze. Und es ist grundsätzlich nicht einzusehen, warum diese Sendung ausschließlich den Erniedrigten und Beleidigten zu gelten hätte und nicht auch der Durchheiligung der Verwaltung dieser Welt, warum die Macht nicht in Händen der Gelobenden und Dienenden liegen kann. Marienburg war kein Traum, und der Escorial steht, um von der Wirklichkeit seines Gründers zu zeugen. Und alle, die heute in den weltlichen Berufen die Vollkommenheit Christi zu leben versuchen, haben nochmals die Grenze verschoben.

Aber das innere Kreuz wäre nicht, was es ist, wenn ihm mehr als die Sendung, nämlich der Erfolg im Bereich der Welt zugesichert wäre.

Das innere Kreuz geht auf diesem Zug in die Welt dem äußern Kreuz entgegen, das es erwartet. »Ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst.« Der Widerstand beginnt aber nicht erst mit der Bosheit der Menschen, die in den Jüngern den Geist Christi verfolgen, er beginnt in den Strukturen selbst, die, wie früher gesagt wurde, an der Gefallenheit der Natur teilhaben. Das äußere Kreuz ist die Spannung bis zum Widerspruch zwischen der in diesen Strukturen sich bewegenden Welt und den Gesetzen des Reiches Christi. Es sind aber Menschen der Kirche dazu ausersehen, ihren Standort primär in diesem äußern Kreuz zu besitzen: mögen sie herrschen als Könige und das Schwert verwalten oder bescheiden leben zwischen dem Weib und dem Geld. Sie können jenes Todes nicht sterben, den der Gerufene im Ordensstand stirbt, um aus Christi Leben allein für die Welt weiterzuleben. Sie sind, wie Paulus sagt, geteilt. Und da die Zerteilung mitten durch sie hindurchgeht, bleibt ihnen keine Wahl, als dem äußern Kreuz den Geist des innern zu geben: die Güter und die Ehe zu brauchen, als bräuchten sie sie nicht, ihre Freiheit zu vollziehen, als wären sie Dienend-gebundene. Es gibt nur *eine* christliche Liebe, und ihr Gesetz ist Hingabe des Eignen, Verzicht, Gelöbnis, das ewig dem Geliebten sich bindet. Der Weltchrist wird durch die Einheit der gekreuzigten Liebe unweigerlich im Geist unter das Gesetz des Ordenslebens gestellt: »Echte Liebe drängt zum Gelöbnis: sie kann nicht teilen; für die ganze Hingabe fordert sie den ganzen Menschen und auf immer«. Und was hat Liebe zu geben, wenn nicht Gut und Leib und Geist? Reinhold Schneiders ganzes Ethos läßt sich als Geist der Gelübde im Vollzug der weltlichen Sendung deuten. »Verwalten kann nur, wer nicht besitzen will, sondern im Dienst eines Höheren, im großen Zusammenhang steht.« Und dies aus dem Wesen der weltlichen Macht selbst: »Macht kann nicht besessen, nur verwaltet werden«. Wir sahen, mit welcher Einschränkung dieser Satz gilt: es gibt nicht nur transzendente, sondern auch weltimmanente Macht. Aber das, was jetzt gesagt werden soll, wird von dieser Einschränkung nicht betroffen. Das Evangelium vom Verwalter zeigt es genug. Es ist die Wahrheit, daß der Mensch nur stellvertritt. Der Radikalismus der franziskanischen Armut »war gewissermaßen der Grund der Wahrheit selbst«. Darum sieht Reinhold Schneider auch, daß Jungfräulichkeit,

christlich verstanden, kein Verzicht ist, daß also der Verzicht, unter den die christliche Ehe rückt, nicht Beschränkung, sondern Erweiterung ist: »Für eine Reinheit dieser Art, die den Leib wahrt aus Liebe zu Ihm, wäre Verzicht nicht der rechte Name; die Züge des Herrn sind nicht vom Verzicht geprägt, in vollkommener Freiheit ging er durch das Irdische, er verneinte nicht, er nahm die Seinen nicht aus der Welt, aber das Böse hatte keinen Teil an ihm. Verzicht bedeutet immer die Hingabe an einen Teil. Mit dem christlichen Leben aber ist das Ganze gemeint, nicht das Leben Einzelner, sondern das Leben der Welt, in dem sich erst das Dasein der Person, aus in vollem Bewußtsein ergriffener Verantwortung für das Ganze, erfüllt.« Und als letzte Rune ist dem Dasein der Gehorsam eingegraben. Der Mensch hat sein Leben nicht gewählt; »mit dem Leben ward ihm eine Gewißheit gegeben: die, daß er leben soll: er hat es nicht gewollt, doch es ist ihm so bestimmt. Und nun gehorcht er dieser Bestimmung.« Er gehorcht nicht sich selbst, sondern einem andern, seinem Schöpfer, er muß darum in seinem Willen auch den Willen des Schöpfers tun, und er tut ihn gerade, indem er die Verantwortung seines Lebens übernimmt. Er weiß, »daß ihn der Gehorsam niemals von der Verantwortung entbindet«. Im Gehorsam als dem Liebesopfer des Geistes ist jedes Gelöbnis einbeschlossen: »Es ist keine echte Armut ohne Gehorsam, aber auch keine Reinheit.« Und so ergeht an die Würde des Christen die Beschwörung: »O wärst du stolz genug, dich selbst zu binden!« Wer aber gehorsam ist, der wählt nicht selbst, sondern läßt sich wählen. Er wählt nicht einmal seinen Stand, sondern ihn wählend gehorcht er der Wahl Gottes. Dieses Gewähltwerden ist einmalig, eine Tat jenseits von aktiv und passiv, in die aber alles, was der Mensch ist, hineingeworfen werden muß. »Einmal muß das Herz gehorsam gewesen sein gegen den Engel und seine Strenge, die unser irdisches Trachten mit der Gnade eines furchtbaren Schmerzes hinüberlenkt in Gottes Plan und Herrlichkeit.« »Denn einmal sind wir frei. Es gibt eine Stunde, die das Leben determiniert, und diese Stunde gehört uns.« Von der Höhe dieser Wahl und Entscheidung hängt das Schicksal und das Leben ab, weit über die Grenze der Person hinaus. Wer gewählt wird, soll den Weg der Heiligkeit gehen im sichtbaren Gelöbnis. Wer dazu nicht gewählt ist, wird, im äußeren Kreuze stehend, von der Heiligkeit nicht entbunden. Sie

hat, als Krone, über seinen Entschlüssen zu schweben, er hat im Zwiespalt zwischen Weltreich und Gottesreich nach ihr auszublicken, um die rechte Entscheidung zu treffen. Heiligkeit ist die Forderung auch an den Weltstand. Und je mehr auch dieses Leben das innere Kreuz zur Form des äußern werden läßt, den großen Verzicht an die Quelle der großen Verantwortung stellt: um so mehr wird die eine Heiligkeit der Braut Christi aus beiden Leben rein erstrahlen.

Die Schranken der äußern Standesform aufheben wollen, hieße die sichtbare Kirche spiritualisieren. Die Begegnung zwischen dem König und dem Heiligen, zwischen dem Heiligen und dem Papst, zwischen dem König und dem Papst, bleibt hienieden eine letzte, unüberholbare Figur. Reinhold Schneider weiß dies besser als jeder andere; er macht aus dem Zu-einander keine Identität. Aber das Zueinander fordert die höchste Durchdringung: der König *soll* ein Heiliger sein, das heißt, er »soll die Erfahrung des Mönchs gemacht haben und herrschen mit dieser Erfahrung«. Der Heilige aber soll sich durch die Form der Heiligkeit nicht entbunden wähnen von ihrem Inhalt: mit Christus am Kreuze hängend die Welt zu segnen und zu erlösen. Benedikt Labre sagt es zu dem römischen Jüngling: »Gehen Sie mitten hinein! Retten werden Sie nichts. Denn der Herr rettet, nicht die Menschen. Aber Sie müssen wissen, wofür Sie einstehen sollen.« Der Verzicht entbindet nicht der Verantwortung, sondern ladet größere, innerlichere auf. Zweifellos ist die neue Ritterschaft, die die heutige Weltstunde fordert, in diese innigste Begegnung zwischen dem weltverantwortlichen Ordensmann und dem aus dem Geist des Verzichts den Staat und die Kultur verwaltenden Weltmann berufen. Reinhold Schneider mit seinem gesamten Werk hat machtvoll die Wege zu dieser Begegnung bereitet. »Aber es bleibt ein Geheimnis zwischen dem Menschen und Gott, welche Form der Ritterschaft in die Stunde trifft; Dominikus antwortete der schlimmsten Gefahr seiner Zeit, als er seine Jünger um sich sammelte, und Ignatius von Loyola antwortete einer andersgearteten Gefahr auf eine ganz andere Weise. Vielleicht ist wieder die Stunde für eine solche Antwort gekommen; vielleicht hat die Gnade einer großen Gefahr eine solche Stunde heraufgebracht. Aber die Gnade hat das Wort; sie allein wird die Form der neuen Ritterschaft bilden, und sie wird es doch nur dann tun, wenn wir beten um dieses

Wort und uns bereitmachen, es allenthalben zu suchen und es mitten im Sturm der Zeit, aber mit gesammelter Seele zu vernehmen. Keine Erwägung schafft die Form; es muß das Licht von Oben, himmlisches Feuer, das alle Blitze überdauert, in eine Seele fallen und einen Menschen verbrennen. Der auf solche Weise Brennende wird zum Zeichen.«

Aber es gehört zu den Mysterien der Gnade, nicht nur die Erfüllungen zu gewähren, sondern auch jede Verheißung. Ein Flehen, Ringen, Tasten vor sich her zu senden, das nicht weniger Gnade ist als Finden und Besitzen. Gnade ist der Mut des Elias, der den Scheiterhaufen schichtet und mit Wasser übergießt zur Herausforderung seiner Feinde, Gnade seine Müdigkeit bis in den Tod, da er als Einziger übrigblieb und nicht besser war als seine Väter, Gnade seine Stärkung durch geheimnisvolle Speise wie sie die Welt nicht kennt, ihn aber befähigt, bis zum Heiligen Berg zu wallen und im Leisen Säuseln Gott zu erfahren. Und Gnade, mein hochverehrter Freund, ist das Zeugnis, das Ihnen geschenkt worden ist, um es im Geiste des Elias zu geben vor Achab und seinen Priestern und auch vor dem Heiligen Volk. So verweht es in dieser Welt der Vergeblichkeit scheinen mag, alles Zeugnis ist in Gott ewig, und wenn er es im Feuerwagen dorthin raubt, wo es beheimatet ist, so lasse es doch seine Hülle, den Mantel, auf uns herabfallen, vor dem die Wasser sich teilen.

ANHANG

BIBLIOGRAPHIE

Nicht aufgeführt wurden Zeitungs- und Zeitschriftenartikel.
Abgeschlossen Februar 1952.

1] Grimm: Baden-Baden in 100 Zeichnungen. Mit einer Einführung und Sonette von R. S. Baden-Baden: Kunstverein 1928 [135 S.].

2] Das Leiden des Camoes oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht. Hellerau: J. Hegner 1930 [252 S.].

3] Portugal. Reisetagebuch. München: Alb. Langen/G. Müller 1931 [175 S.].

4] Philipp II. oder Religion und Macht. Hellerau: J. Hegner 1931 [343 S.].

5] Das Erdbeben. Ebd. 1932 [151 S.].

6] Fichte. Der Weg der Nation. München: Alb. Langen/G. Müller 1932 [311 S.].

7] Die Hohenzollern. Tragik und Königtum. Hellerau: J. Hegner 1933 [311 S.].

8] Auf Wegen deutscher Geschichte. Eine Fahrt ins Reich. Leipzig: Insel-Verlag 1934 [131 S.].

9] Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht. Ebd. 1936 [574 S.].

10] Gestalt und Seele. Das Werk des Malers Leo von König. Geleitwort von R. S. Ebd. 1936 [30 S., 64 Bildtaf.].

11] Kaiser Lothars Krone. Leben und Herrschaft Lothars von Supplinburg. Ebd. 1937 [211 S.].

12] Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit. Ebd. 1937 [211 S.]. – Neue Auflagen: Ebd. 1938, 1940, 1941, 1946. – Eine spanische Ausgabe 1940 bei Herder in Freiburg i. Br.

13] Corneilles Ethos in der Ära Ludwigs XIV. Eine Studie. Leipzig: Insel-Verlag 1939 [100 S.]. – Neue Auflagen: Ebd. 1940; 1948 ein Neudruck bei Hans Bühler, Baden-Baden.

14] Sonette. Leipzig: Insel-Verlag 1939. – Neue Auflagen: Ebd. 1940, 1941.

15] Elisabeth Tarakanow. Erzählung. Ebd. 1939 [79 S.].

16] Theresia von Spanien. München: Schnell und Steiner 1939 [77 S.]. – Neue Auflage: Ebd. 1946.

17] Der Jüngling. Freiburg i. Br.: Herder 1940 [12 S., 25 Bildtaf.]. – Neue Auflage: Ebd. 1942. – Ebd. auch folgende Übersetzungen: Holländisch 1941, Spanisch 1941, Tschechisch 1942, Rumänisch 1942, Neugriechisch 1943.

18] Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Geschichte. [Gesammelte Aufsätze.] Leipzig: Insel-Verlag 1940 [330 S.]. – Neue Auflagen: Ebd. 1941, 1946.

19] An den Engel in der Wüste. Die Wende Clemens Brentanos. Würzburg: Werkbund-Verlag 1940 [31 S.].

20] Der Katarakt. Das Schicksal Nikolaus Lenaus. Ebd. 1940 [36 S.].

21] Der Pilger. Eichendorffs Weltgefühl. Ebd. 1940 [28 S.].

22] Zur Zeit der Scheide zwischen Tag und Nacht. Der Lebenskampf der Droste. Ebd. 1940 [40 S.].

23] Das Vaterunser. Kolmar: Alsatia-Verlag 1941 [55 S.]. – Neue Auflagen: Ebd. 1942, Feldausgabe 1943; 1948 Neudruck bei Scherpe in Krefeld.

24] Nach dem großen Kriege. [Die letzte Reise des Kurfürsten Maximilian. Der fromme Herzog. Zwei Erzählungen.] Kolmar: Alsatia-Verlag 1941 [84 S., 1 Taf.].

25] Das Antlitz des Mächtigen. Freiburg i. Br.: Herder 1941 [12 S., 25 Bildtaf.]. – Ebd. 1943 auch eine spanische Ausgabe.

26] Das Münster in der Sternennacht. Elsässische Dichtungen des 19. Jahrhunderts. Ausgewählt und eingeleitet von R. S. Kolmar: Alsatia-Verlag 1941 [112 S.].

27] Der Abschied der Frau von Chantal. Ebd. 1941 [36 S.].

28] Der Überwinder. [Der Abgrund. Der Gast. Zwei Erzählungen.] Ebd. 1941 [70 S.]. – Neue Auflage: 1946 im Alster-Verlag, Wedel i. H.

29] Der Kreuzweg. [Symbole von Alfred Riedel.] Kolmar: Alsatia-Verlag 1942 [63 S.]. – Neue Auflagen: Feldausgabe ebd. 1943; 1946 im Alster-Verlag, Wedel i. H.

30] Anekdoten von Friedrich dem Großen. Eingeleitet von R. S. Leipzig: Insel-Verlag 1942.

31] Ehrwürdiges Alter. Freiburg i. Br.: Herder 1943 [12 S., 25 Bildtaf.].

32] Das Weltgericht. Ebd. 1943 [12 S., 25 Bildtaf.].

33] Laß uns zur Stimme deiner Liebe werden. Worte an einen Gefallenen. Kolmar: Alsatia-Verlag 1943 [11 S.].

34] Die dunkle Nacht. Sieben Erzählungen. Ebd. 1943 [255 S.]. – Neudrucke 1946 bei Kerle in Heidelberg und im Alster-Verlag, Wedel i. H.

35] Jetzt ist des Heiligen Zeit. Gedichte. Kolmar: Alsatia-Verlag 1943 [76 S.]. [Gedichte von 1936 ff.]

36] Der Dichter vor der Geschichte. [Hölderlin, Novalis.] Ebd. 1944 [72 S.].

37] Stimme des Abendlandes. Reflexionen zur abendländischen Geschichte. Ebd. 1944 [152 S.].

38] Das Gebet in der Zeit. Ein Volk der Beter und Büßer. Freiburg i. Br.: Herder 1945 [14 S.].

39] Gott der Vater und Herr. Ebd. 1945 [14 S.].

40] Papst Gregor der Große. Ebd. 1945 [21 S.].

41] Jesus Christus gestern und heute. Ebd. 1945 [14 S.].

42] Die Kirche in der Geschichte. Ebd. 1945 (14 S.]. – Neudruck 1947 im Christophorus-Verlag, Berlin.

43] Die Macht der Friedfertigen. Freiburg i. Br.: Herder 1945 [16 S.].

44] Das Unzerstörbare. Ebd. 1945 [14 S.]. – Neudruck 1947 im Christophorus-Verlag, Berlin.

45] Versöhnung der Gläubigen. Daß alle eins werden. Freiburg i. Br.: Herder 1945 [14 S.].

46] Die Verwaltung der Macht. Ebd. 1945 [13 S.]. – Neudruck 1947 im Christophorus-Verlag, Berlin.
47] Weihnacht der Gefangenen. Freiburg i. Br.: Herder 1945 [13 S.].
48] Von der Würde des Menschen. Ebd. 1945 (22 S.).
49] Auffindung des Kreuzes. Ebd. 1945 [31 S.].
50] Legt das Große in das Leben. Aus Schillers Briefen. Mit einem Nachwort von R. S. München: Alber-Verlag 1945 [106 S.].
51] Gedanken des Friedens. Gesammelte kleine Schriften. Freiburg i. Br.: Herder 1946 [152 S.].
52] Erbe im Feuer. Betrachtungen und Rufe. Ebd. 1946 [176 S.].
53] Der Glaube. [Görres-Lesebogen 38.] Nürnberg: Glock u. Lutz 1946.
54] Die Heimkehr des deutschen Geistes. Über das Bild Christi in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Baden-Baden: Hans Bühler/Heidelberg: Kerle 1946 [83 S.].
55] Im Anfang liegt das Ende. Grillparzers Epilog auf die Geschichte. Baden-Baden: Hans Bühler 1946 [64 S.].
56] Macht des Geistes. Bonn: Borromäusverein 1946 [21 S.].
57] Sein Reich. Ebd. 1946 [16 S.].
58] Apokalypse. Gedichte. Baden-Baden: Hans Bühler 1946 [39 S.].
59] Die Stunde des heiligen Franz von Assisi. Alster-Verlag 1946 [102 S.], zweite Auflage Heidelberg: Kerle 1946.
60] Die neue Ehre. Borromäusverein 1946 [24 S.].
61] Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte. Baden-Baden: Hans Bühler/Augsburg: J. W. Naumann 1946 [47 S.]
62] Der Priester im Kirchenjahr der Zeit. Freiburg i. Br.: Caritas-Verlag 1946 [147 S.].
63] Fausts Rettung. Baden-Baden: Hans Bühler/Berlin: Suhrkamp 1946 [45 S.].
64] Von der Streitmacht des Gebetes. München: Schnell und Steiner 1946 [11 S.].
65] Taganrog. Erzählung. Freiburg i. Br.: Herder 1946 [98 S.].
66] Die letzten Tage. Sonette. Baden-Baden: Hans Bühler/Recklinghausen: Paulus-Verlag 1946 [47 S.]. Arche-Verlag, Zürich 1946.
67] Der Tod des Mächtigen. Erzählung. Freiburg i. Br.: Herder 1946 [79 S.].
68] Newmans Entscheidung. Ebd. 1946 [VI, 174 S.].
69] Die neuen Türme. Ausgewählte Sonette. Wiesbaden: Insel-Verlag 1946 [54 S.].
70] Und Petrus stieg aus dem Schiffe. Baden-Baden: Hans Bühler 1946 [143 S.].
71] Weltreich und Gottesreich. Drei Vorträge. München: Schnell und Steiner 1946 [139 S.]. [Innozenz, Philipp, Newman.]
72] Erscheinung des Herrn. Sonette. Waibstedt: Kemper 1946 [36 S.].
73] Kleists Ende. München: Karl Alber 1946 [31 S.].

74] Allerseelen 1946. Einem verschollenen Freunde. Mannheim: Wohlgemuth 1946 [24 S.].
75] Der Sinn aller Opfer. Brief in ein Kriegsgefangenenlager. München: Schnell und Steiner 1947 [13 S.].
76] Gedenkwort zum 20. Juli. Freiburg i. Br.: Herder/Calw: Hatje 1947 [27 S.].
77] Macht und Gewissen in Shakespeares Tragödie. Berlin: Suhrkamp 1947 [46 S.].
78] Stolz und Verantwortung. Von der Sendung der Jugend. Berlin: Morus-Verlag 1947 [31 S.].
79] Über den Selbstmord. Baden-Baden: Hans Bühler 1947 [39 S.].
80] An Alle. Ein Aufruf. Freiburg i. Br.: Caritas-Verlag 1947 [16 S.].
81] Das Heilige in der Geschichte. [Auswahl.] Heidelberg: Kerle 1947 [95 S.].
82] Herz am Erdensaume. [Gedichte.] Ebd. 1947 [59 S.].
83] Duldet mutig, Millionen! Mannheim: Wohlgemuth 1947 [105 S.].
84] Die Verborgenen. Paderborn: Schöningh 1947 [13 S.].
85] Das Antlitz der Not. Bonn: Borromäusverein 1947 [36 S.].
86] Der Mensch und das Leid in der griechischen Tragödie. München: Schnell und Steiner 1947 [31 S.].
87] Der Dichter vor der heraufziehenden Zeit. Freiburg i. Br.: Herder 1947 [31 S.].
88] Das Kreuz in der Zeit. a) Das Vaterunser. – b) Der Kreuzweg. – c) Die sieben Worte am Kreuz. Ebd. 1947 [149 S.]. – Auch in drei Einzelbänden.
89] Sieger in Fesseln. Christuszeugnisse aus Lagern und Gefängnissen. [Das christliche Deutschland 1933–1945.] [R. S. Mitherausgeber.] Ebd. 1947 [157 S.].
90] Dämonie und Verklärung. Vaduz: Lichtenstein-Verlag 1947 [375 S.].
91] Die Nacht des Heils. [Aufsätze.] Berlin: Nauck 1947 [168 S.].
92] Im Schatten Mephistos. Drei Essays. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1947 [46 S.].
93] Anthologie. Worte der Besinnung aus dem Werk von R. S. München: Schnell und Steiner 1948 [159 S.].
94] Die gerettete Krone. Erzählungen. Ebd. 1948 [178 S.].
95] Vom Tun der Wahrheit. Ebd. 1948 [92 S.]. [Bruder Klaus, Ignatius von Loyola. Franz von Sales.]
96] Schwermut und Zuversicht. Lenau und Eichendorff. Heidelberg: Kerle 1948 [81 S.].
97] Aar mit gebrochener Schwinge. Clemens Brentano. Annette von Droste-Hülshoff. Ebd. 1948 [88 S.].
98] Stern der Zeit. Sonette. Krefeld: Scherpe 1948 [97 S.].
99] Erworbenes Erbe. Zum Gedächtnis der Droste. München: Karl Alber 1948 [23 S.].
100] Lessings Drama. Ebd. 1948 [27 S.].

101] Der Kronprinz. Politisches Drama. München: Karl Alber 1948 [91 S.].
102] Abendländische Bücherei, herausgegeben [und eingeleitet] von R. S. Freiburg i. Br.: Herder [erschienen 13 Bändchen). a] Byron: Kain [1947]. – b] Corneille: Polyeucte. – c] Goethe: Die natürliche Tochter. – d] Milton: Simson der Kämpfer. – e] Molière: Le Misanthrope. – f] Sophokles: Ödipus [1948]. – g] Vergil: Äneis, zweiter Gesang. – h] Leskow: Am Ende der Welt. – i] De Vigny: Hauptmann Renaud. – k] Tennyson: Enoch Arden [1949]. – l] Shakespeare: Heinrich IV. – m] Grillparzer: König Ottokars Glück und Ende. – n] Puschkin: Die Hauptmannstochter.
103] Der Widerschein. Drei Erzählungen. Düsseldorf: Christophverlag 1948 [78 S.].
104] Kreuz und Geschichte. Stuttgart: J. B. Metzler 1949 [95 S.].
105] Das Spiel vom Menschen. Belsazar. Frei gestaltet nach Calderon. Graz: Anton Pustet 1949 [143 S.].
106] Dreißig Sonette. Privatdruck. Halle, Burg Giebichenstein.
107] Iberisches Erbe. [Das Leiden des Camoes, Philipp II. mit neuer Einleitung.] Olten: Summa-Verlag 1949 [376 S.].
108] Der Große Verzicht. Inselverlag 1950 [280 S.].
109] Geschichte und Gewissen. Velhagen und Klasings Schulausgaben. Auswahl und Nachwort 1950.
110] Der Traum des Eroberers. Zar Alexander. [Zwei Dramen.] Inselverlag 1951 [183 S.].
111] Die Tarnkappe. [Drama.] [Inselbücherei.] Inselverlag 1951 [68 S.].
112] Rechenschaft. Worte zur Jahrhundertmitte. Einsiedeln: Johannesverlag 1951 (99 S.].
113] Vom Geschichtsbewußtsein der Romantik. Drei Essays. [Die Sendung Achim von Arnims. Eichendorff. Ludwig Uhland.] Mainzer Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Lit.-Klasse 1951. Nr. 5 [51 S.].
114] Die Beter. [Der Bilderkreis 32.] Freiburg i. Br.: Herder 1951 [14 S., 25 Bildtaf.].
115] Die Lampe der Toten. Eine Auswahl Deutscher Lyrik. Bertelmann. [Das kleine Buch 36.] [79 S.]
116] Innozenz III. [Drama.] Inselverlag 1952.
117] Ausgewählte Werke in vier Bänden: Das getilgte Antlitz, Novellen und Erzählungen. Köln und Olten: Jakob Hegner 1953 [288 S.].
118] Der fünfte Kelch, Novellen und Erzählungen. Köln und Olten: Jakob Hegner 1953 [296 S.].
119] Über Dichter und Dichtung. Köln und Olten: Jakob Hegner 1953 [352 S.].
120] Herrscher und Heilige. Köln und Olten: Jakob Hegner 1953 [300 S.].

ANMERKUNGEN

Zur Beachtung: die Zählung der Zeilen [Z] richtet sich nur nach den tatsächlichen vorhandenen Zeilen; Titel und Abstände bei Titeln und Gedichten werden nicht berücksichtigt. Reinhold Schneiders Schriften werden nach der Nummer der Bibliographie und der Seitenzahl zitiert.

EINLEITUNG

Seite 13, Z 10: 14,44; vgl. 14,61: Dichter, Helden, Könige, Heilige. Z 30: 98,66.
Seite 14, Z 29: 27,16. Z 31: 9,212. Z 34: 9,264.
Seite 15, Z 1: 18,21. Z 4: 78,18. Z 9: 18,31. Z 14: 69,44–50. Z 19: 106,57. Z 21: 62,88f. Z 27: 106,51.
Seite 16, Z 14: 106, 9–12. Z 21: 81,65. Z 30: 71,113–114. Z 35: 106,27.
Seite 17, Z 4: 106,99. Z 5: 14,36. Z 6: 14,45–47; 69,5. 50. 54. Z 8: 98,78. Z 9: 106,7. 27. 63, 99. Z 16: 12,108. Z 17: 14,5. Z 21: 14,42. Z 23: 98,80. Z 24: 14,63. Z 29: 34,246. Z 33: 52,72–73. Z 34: 16,11. Z 35: 107, 240. Z 36: 52,76, 77; 91,29.
Seite 18, Z 1: 18,120. Z 7: 18,255–256. Z 12: 78,5.
Seite 19, Z 4: 68 wiederholt in 71,109–140. Z 7: 106,24. Z 9: 10,25. Z 14: 52,145. Z 19: 81,14. Z 25: ebd. Z 30: 62,146. Z 36: ebd.
Seite 20, Z 3: 14,59–61. Z 5: 81,5–29. Z 7: 71,117. Z 19: 81,16. Z 28: 81,13.
Seite 21, Z 3: 51,113–114. Z 11: 52,134. Z 17: 70,12. Z 30: 59,29. Z 31: 59,74.
Seite 22, Z 20: 70,51–52. Z 24: 70,107. Z 28: 70,13. Z 35: 52,133.
Seite 23, Z 3: 106,14. Z 20: 70,96. Z 23: 24,37f.
Seite 24, Z 8: 91,100.
Seite 25, Z 26: in meinem eigenen Schrifttum könnte dieses Buch als eine verbindende Mitte gelten zwischen der „Apokalyse der deutschen Seele" (worin eine Methode angewendet wurde, die der Schneiders zutiefst verwandt ist, hieß doch der Untertitel: „Eine Lehre der letzten Haltungen", somit eine existentielle Eschatologie aus den Gegebenheiten vorwiegend der deutschen Geistesgeschichte) und der Schrift „Der Laie und der Ordensstand", sowie der angekündigten Theologie der Stände und der verwandten theologischen Studien. Der Wissende wird die Verbindungslinien zu den Kirchenvätern und zu den Franzosen leicht entdecken; wichtiger aber ist, daß Reinhold Schneider, ohne Fachtheologe zu sein, der von mir gesuchten Theologie grundlegende Denkformen zuträgt, die dankbar aufgenommen werden müssen.

URSPRÜNGE

PORTUGAL · DER TRAUM

Die Küste

Seite 29, Z 17: 14,7. Z 19: 14,6. Z 34: 3,7.
Seite 30, Z 1: 3,8. 3,118. Z 2: 82. Z 3: 6,51. Z 8: 14,10. Z 10: 14,12. 3,20. Z 11: 3,139. Z 12: 5,11. Z 16:

18,45. Z 25: 18,137f. Z 26: 3,10–11, 40. 3,58f. Z 27: 3,8. 3,7. Z 29: 2,85. Z 34: 2,86, 91. 3,7.
Seite 31, Z 4: 3,146. Z 6: 14,23; 2,107. Z 14: 18,137–138.
Seite 32, Z 7: M. de Unamuno: Philosophische Werke: „Das tragische Lebensgefühl" und „Die Agonie des Christentums". Phaidonverl. (Wien-Leipzig), 19. Z 8: Trag. Lebensgefühl 116. Z 11: ebd. 24. Z 13: 54. Z 15: 52. Z 18: 179. Z 19: 191. Z 22: 255. Z 23: 144. Z 24: 41. Z 26: 36. Z 31: 156. Z 32: 152. Z 35: 372. Z 36: 394.
Seite 33, Z 1: 382. Z 5: 254. Z 6: Agonie 11, Trag. Lebensgefühl 78. Z 7: Trag. Lebensgefühl 98. Z 8: Agonie 45. Z 26: 13,36. Z 30: 2,109. Z 36: 3,141.
Seite 34, Z 1: 3,147. 18,137–138. Z 5: 18,135. Z 8: 3,72; 5,120. Z 9: 7,21. Z 16: 14,37. Z 21: 7,304; vgl. 18,9. Z 22: 2,29. Z 23: 2,91f. Z 24: vgl. z. B. 3,50–51. Z 26: 6,240. Z 30: 14,35.
Seite 35, Z 5: 5,149. Z 6: 2,22. Z 8: 107,144. Z 11: 9,424. Z 13: 3,43. 14,9. Z 15: 2,21; 3,80; 3,142. Z 17: 2,92. Z 23: 2,111; 3,31; 3,98f. 101,125; 107,281; 8,94; 13,23. Z 26: 3,128–131.

Die Idee

Seite 35, Z 34: 10,28.
Seite 36, Z 20: 2,70–71. Z 29: 2,133. Z 36: 2,136–137.
Seite 37, Z 9: 2,148. Z 14: 2,226. Z 16: 2,241. Z 23: 13,18. Z 28: 18,100.
Seite 38, Z 1: 2,197. Z 5: Unamuno: Tragisches Lebensgefühl 406. Z 11: 2,136. Z 15: 2,116. Z 17: 2,94, 107, 108, 110. Z 19: 13,36. Z 25: 35,47. Z 26: 98,79. Z 30: 2,105. Z 32: 2,108. Z 33: 82,13. Z 36: 3,61f.; 5,125f.
Seite 39, Z 1: 2,138. Z 2: 2,156–158. Z 5: 2,130. Z 8: 3,124. Z 12: 7,238. 83,66; vgl. 79,13; 106,63. Z 16: 7,184–185.

Das Bild

Seite 39, Z 26: 107,310. Z 33: 13,39.
Seite 40, Z 12: 7,304. Z 30: 18,262.
Seite 41, Z 4: 18,289. Z 8: 9,379–380. Z 13: 92,33–34; vgl. 51,103. Z 26: 107,354–363; 71,101f. 14,63; 98,72. Z 29: 107,177f., 184–186. Z 31: 7,154–167. Z 32: 7,280–293. Z 33: 94,120–138. Z 34: 24,41f. Z 36: 9,153; 110,88.
Seite 42, Z 2: 67. Z 3: 104,271. Z 5: 9,394. Z 6: 9,328f. Z 7: 9,451f. Z 8: 13,96f. Z 9: 65; 110. Z 12: 107,202. Z 13: 107,155; 24,16. Z 15: 8,33f.; 81,34. 14,15. Z 17: 11,11–12; 18,169. Z 19: 18,260. Z 20: 24,23. 101,39. Z 21: 110,124. Z 28: 9,488–496. Z 29: 5,103f. Z 31: 2,44f., 123f.; 12,39f. Z 32: 7,219f. Z 35: 34,195f.
Seite 43, Z 1: 9,369f. Z 2: 9,13f. Z 3: 18. Z 4: vgl. etwa: 3,5 für Portugal, oder Potsdam in den „Hohenzollern": 7,125–131. Z 9: 3,46f. Z 11: 8. Z 13: vgl. das Lebensbild Corneilles: 13 und 91,93 oder für Greco: 91,117f. Z 19: 14,6. Z 23: 82,32. Z 29: 82,27. Z 32: 69,53.
Seite 44, Z 1: 83,67. Z 18: 106,75. Z 20: 106,76. Z 27: 86. Z 29: 86,31. Z 32: 86,14–15.

ANMERKUNGEN

SPANIEN · DIE FORM

Der König

Seite 46, Z 24: 18,227–231. Z 32: 71,44. Z 33: 71,45.
Seite 47, Z 5: 90,123. Z 12: 107,141. Z 17: 107,167. Z 19: 107,175. Z 21: 107,312. Z 25: 107,193. Z 30: 7,274.
Seite 48, Z 15: 7,10–11. Z 19: 7,303. Z 33: 13,26–28.
Seite 49, Z 2: 13,75–76. Z 4: 13,72. Z 24: 18,46–47. Z 28: 18,93. Z 32: 34,45. Z 36: 9,235.
Seite 50, Z 10: Tragisches Lebensgefühl 58, vgl. Agonie des Christentums 113. Z 21: 55,29. Z 24: 101,51. Z 25: 9,379. Z 32: 9,66. Z 33: 107,291. Z 36: 107,295; vgl. 18,229.
Seite 51, Z 6: 107,204. 71,49. Z 7: 59,70. Z 20: 24,6. Z 23: 107,212, 216,308; 7,173–174, 275f.; 9,268; 13,31; 110,44, 75. Z 31: 107,207. Z 36: 18,271.
Seite 52, Z 1: 71,105. Z 4: 101,18. Z 7: 103,63f. 24,35. Z 10: 71,85. Z 18: 71,46. Z 20: 25,4. Z 26: 25,12. Z 33: 77,15. Z 36: 107,205.
Seite 53, Z 14: 101,50. Z 16: 77,13f. Z 28: 25,7–8. Z 33: z. B. die zweite Darstellung Philipps II. im zweiten Vortrag „Weltreich und Gottesreich". 1946.
Seite 54, Z 6: 107,273–274, 365; 71,106. Z 19: 62,105. Z 24: 62,109. Z 25: 62,108. Z 33: 9,434.
Seite 55, Z 20: 62,104.
Seite 56, Z 9: 7,11. Z 10: 7,101. Z 12: 18,69. Z 17: 18,20. Z 19: 51,100. Z 24: 9,179. Z 33: 110,172–173.
Seite 57, Z 1: 11,195. Z 9: 77,46–47. Z 11: 11,36. Z 14: 113,15. Z 20: 18,24. Z 28: 18,85. Z 31: 94,120f.; 18,18. Z 32: 101,86.
Seite 58, Z 2: 71,45. Z 20: 71,50.

Das Schloß

Seite 59, Z 13: 107,243. Z 20: 18,236. Z 36: 52,26.
Seite 60, Z 7: 94,80–93. Z 12: 107,298. Z 14: 71,90–91. Z 22: 107,303. Z 28: 14,32. Z 30: 107,309–321.
Seite 61, Z 9: 107,315. Z 10: 107,189. Z 34: 18,27–28.
Seite 62, Z 4: 52,64–66. Z 10: 37,53. Z 15: 77,39–41. Z 32: Zu Calderon: *Ein Drama Calderons* 18,194–202, *Calderon*, in *Philipp II.*, 365–374, *Die Wahrheit vom Menschen in Calderons geistlichem Theater* 54,47–55, *Calderons geistliche Dramen* 81,77–78, *Das Spiel vom Menschen, Belsazar, frei gestaltet nach Calderon*, 105, mit einer Einleitung über das Theater Calderons.

Der Glaube

Seite 64, Z 8: 107,307. Z 11: 62,140. Z 14: 18,112–113. Z 17: 18,88. Z 27: 18,83–84. Z 34: 107,269.
Seite 65, Z 2: 107,366. Z 4: 107,189. Z 5: 107,194. Z 7: 107,190f., 322f. Z 8: 107,195f. Z 19: 112,59–61. Z 24: 88c, 30–33. Z 27: 78,24. Z 28: 70,15. Z 29: 71,125. Z 30: 80,10. Z 31: 70,8.
Seite 66, Z 4: 70,15–22. Z 11: 83,43.42. Z 24: 91,17. Z 26: 91,30.
Seite 67, Z 11: 91,61–62. Z 15: 59,15. Z 22: 58,13. Z 27: 83,51–52. Z 33: 89,9.
Seite 68, Z 6: 107,325. Z 8: 107,339.

ANMERKUNGEN

PREUSSEN . DIE MACHT

Die Not

Seite 70, Z 2: 107,145. Z 6: 7,15. Z 12: 7,21. Z 15: 7,21. Z 19: 7,24. Z 32: 7,35.
Seite 71, Z 4: 7,58. Z 8: 7,68. Z 16: 7,101. Z 23: 7,91. Z 32: 7,188.
Seite 72, Z 3: 7,191. Z 17: 7,192. Z 23: 7,204. Z 25: 7,210. Z 29: 7,200. Z 34: 7,268. Z 35: 7,284.
Seite 73, Z 2: 7,169, 233; 79,18–19. Z 7: 7,245. Z 11: 7,91. Z 25: 8,16. Z 26: 8,13. Z 30: 7,300.

Die Tat

Seite 74, Z 15: 6,15. Z 19: 6,16. Z 35: g 6,90.
Seite 75, Z 6: 6,90. Z 11: 6,148. Z 19: 6,162–163.
Seite 76, Z 2: 6,164. Z 6: 6,167. Z 7: 6,168. Z 13: 6,170. Z 21: 6,193.
Seite 77, Z 6: 6,197. Z 7: 6,203. Z 10: g 6,244; vgl. 11,12. Z 14: 6,216. Z 26: 6,217. Z 30: 6,217. Z 33: 6,218.
Seite 78, Z 14: 6,212. Z 19: 6,224/223. Z 27: 6,235. Z 34: 6,236.

Der Riß

Seite 80, Z 17: 13,39. Z 18: 83,51.
Seite 81, Z 8: Vgl. dazu die wichtigen Feststellungen von Richard Hauser: Autorität und Macht (Lambert Schneider, Heidelberg 1949), vor allem Seite 295–354, 383–421.

DIE GESCHICHTE

ENGLAND . DIE SCHULD

Die Insel

Seite 85, Z 5: 9,10. Z 10: 9,14.
Seite 87, Z 21: 9,213.
Seite 88, Z 8: Zur Kolonisation Gregors (außer 9,39f.). *Kreuz und Geschichte:* 18,32–38; und *Papst Gregor der Große:* 40 (abgedruckt in *Gedanken des Friedens:* 51,119–134). Über England als „Heilige Insel" (außer 9,13–82) vgl. das Sonett *Irland* (14,19), und den *Traum des Eroberers:* 110. Z 13: 9,28. Z 18: 9,155. Z 20: 9,100. Z 24: „Als Heinrich Tudor wieder das Schiff bestieg, am 1. August des Jahres 1485, da segelte er mit nicht viel stärkerem Rechte als einstmals der Normannenherzog seinem Siege entgegen" (9,236). Z 30: 110,39. Z 34: 9,162.
Seite 89, Z 5: 9,181–182. Z 6: 9,198. Z 7: 9,206. Z 8: 9,211. Z 12: 9,216. Z 15: 9,229–282. 9,552. Z 16: 9,555. Z 20: 9,253f., 280f.; 18,46f. Z 22: 9,259f. Z 23: Vgl. *Der Traum des Heiligen* 34,37–56. Z 27: 9,297–315; 18,74–82. Z 30: 9,308. Z 32: 18,81. Z 35: 9,383; 9,388–393.
Seite 90, Z 2: 9,401. Z 6: 18,53–60. 9,403–421. Z 11: 9,451. Z 19: 9,486. Z 21: 18,8. Z 23: 9,245.
Seite 91, Z 21: 11,32. Z 27: 11,126.
Seite 92, Z 10: 11,179–180.
Seite 93, Z 8: 12,70. Z 13: 12,139. Z 14: 18,10. Z 16: 12,126. Z 21: 12,126. Z 28: 12,128: „Das erste Gesetz sei, auf Erden Ordnung zu schaffen; erst, wenn sie begründet sei, gelte die Forderung des christlichen Lebens... Denn es müsse sich herausstellen, daß mit der Gefährdung eines christlichen Staates dem

Christentum selbst der schwerste Schaden drohe." Z 33: 18,188. Z 35: 12,108.
Seite 94, Z 16: 12,114.

Die Scheide

Seite 95, Z 28: 13,81. Z 32: 9,151.
Seite 96, Z 4: 13,42. Z 8: 13,7. Z 21: 18,214. Z 35: 16,40.
Seite 97, Z 6: 52,128; 24,52. Z 10: 52,23f.; 54,7. Z 11: 7,298. Z 15: 9,203. Z 17: 18,124–127. Z 21: 18,125–126. Z 25: 18,127. Z 32: 18,172–178. Z 34: 9,279.
Seite 98, Z 4: 24,44. 18,91; 18,156f.; 18,175; 24,53; 51,49–61; 51,114–115; 76,22; 114,3–14. Z 11: 51,54, 59–60. Z 13: 9,39–40; 13,108; 62,125; 71,12. Z 17: 9,401–402. 18,251–256. Z 18: 18,245f. Z 19: 18,254. Z 25: 83,76. Z 27: 91,29. Z 28: 62,56. Z 36: 69,53.
Seite 99, Z 8: 51,7.
Seite 100: Z 5: 70,137. Z 10: 9,83. Z 12: 70,138. Z 14: 70,138. Z 26: 91,14–15. Z 27: 91,17. Z 36: 51,108.
Seite 101, Z 4: 51,110. Z 15; 9,170. Z 17: 59,89. Z 19: 51,129. Z 23: 81,19.
Seite 102, Z 9: 71,7. Z 13: 71,8–9. 70,33. Z 27: 23,17–18. Z 29: 83,86–87. Z 30: 52,86f. Z 31: 70,32. Z 32: 18,159. Z 36: 81,14–15.
Seite 103, Z 10: 81,16–17. Z 11: 52,104. Z 20: 18,231. Z 26: 18,212f.; 18,217–222; 18,232f.; 18,273; 21,6; 34,116–119; 35,20; 62,54; 91,120–121. Z 31: 52,124. Z 33: 34,120.
Seite 104, Z 15: 9,83. Z 27: 13,97. Z 28: 13,105. Z 32: 52,68.
Seite 105, Z 2: 52,65–66. Z 3: 52,147. Z 4: 29,56. Z 7: 16,19. Z 20: 112,22–23; vgl. 92. Z 27: 81,22.

Das Recht

Seite 106, Z 2: 18,7. Z 9: 18,12. Z 12: 18,13. Z 26: 18,16–17. Z 30: 18,17.
Seite 107, Z 8: 77,9. Z 17: 9,271. Z 18: 11,137. Z 21: 11,144–145. Z 24: 51,107. Z 27: 101,45. Z 30: 9,210.
Seite 108, Z 3: 29,29–30. Z 30: 91,15.
Seite 109, Z 13: Richard Hauser: Autorität und Macht, Heidelberg 1949,373. Z 16: ebd. 377.
Seite 110, Z 19: Solche Kurzschlüsse waren stets die Gefahr der vom Nominalismus beeinflußten protestantischen Theologie, wie Richard Hauser es meisterlich nachwies: als Unterschlagung der Wesensstruktur der Autorität zugunsten einer bloßen, positiven Macht; als Unterschlagung der geschöpflichen Wesensstrukturen überhaupt zugunsten einer rein theologisch-übernatürlichen Werttafel, als Unterschlagung (bei den Schwärmern) der erbsündlichen Weltordnung, des „alten Äons", zugunsten einer rein neutestamentlichen oder eschatologischen Ethik und Politik, indem hier überall an die Stelle der Analogie von Natur und Übernatur eine paradoxe Widerspruchseinheit gesetzt wird: statisch, indem die Einheit sich aus dem tödlichen Gegeneinander der Ebenen herstellt; dynamisch, indem die eine untergehend in die andere sich auflöst. Aber die eschatologische Ungeduld muß sich vertragen mit der Geduld des Evangeliums, das in der schier unmöglichen Lage „zwischen den Zeiten" auszuharren befiehlt.
Seite 112, Z 7: Hauser, Autorität und

Macht, 384–406. Z 27: vgl. 7,35f.- oder noch 11,31: „Es ist das Wesen der Macht, sich zu zerspalten und gegen sich selbst zu kehren, gleich einem höllischen Tiere, dessen Teile sich absondern, um übereinander herzufallenund sichzuverschlingen." Z 28: 51,116; 91,48. Z 31: 62,103f. 18,257f. Z 32: 51,108, 111; 101,88. Z 33: 51,115.

Seite 113, Z 4: 91,12. Z 10: 62,108. Z 15: 51,113.

Seite 117, Z 3: 110,151. Z 18: 62,108. Z 19: 91,141. Z 20: 24,40–44; 83,102. 114,12. Z 26: 79,28–29.

Seite 118, Z 4: 23,23. Z 5. 23,23.

RUSSLAND · DIE BEICHTE

Der rechte Schächer

Seite 119, Z 6: 9,552.

Seite 120, Z 15; 110,110. Z 16: 110,113.

Seite 121, Z 4: 88c, 14. Z 19: 110,156. Z 22: 110,123. Z 29: 12,78–79; vgl. Die Beichte 12,144f. Z 31: 65,32.

Seite 122, Z 1: 91,143–144. Z 6: 91,47. Z 21: 29,15. Z 25: 12,149. Z 27: 51,4.

Seite 123, Z 4: 91,146. Z 5: 60,6. Z 8: 91,148. Z 11: 12,110f.; 91,57. Z 12: 91,46. Z 17: 112,157. Z 28: 9,256. Z 34: 65,60. Z 36: 77,35.

Seite 124, Z 7: 60,13. Z 13: 91,51; vgl. 65,82. Z 19: 34,51. Z 20: 7,162. Z 33: 29,39–40.

Seite 125, Z 7: 60,14. Z 10: 12,99. Z 11: 110,121. Z 15: 108,272f. Z 17: 70,135. Z 19: 91,54. Z 20: 111,12. Z 23: 9,244. Z 25: 27,17. Z 26: 34,26.

Seite 126, Z 5: 71,113, 135. Z 7: 83,28. Z 9: 91,45. Z 11: 76,19; 78,8–9; 80,7. Z 20: 91,49–50. Z 23: 98,71. Z 25: 91,91. Z 28: 34,113–174. Z 33: 69,35. Z 34: 35,54; 78,10; 79,23; 81,72; 84,12.

Seite 127, Z 3: 94,162–178. Z 5: 15. Z 8: 51,39. Z 10: 29,51. Z 13: 106,36. Z 15: 52,28. Z 20: 52,41–46. Z 21: 52,47–55.

Die linke Wange

Seite 127, Z 33: 81,75.

Seite 128, Z 3: 62,33. Z 6: 62,34. Z 20: 62,68. Z 23: 94,51. Z 25: 51,7. Z 26: 69,21. Z 28: 62,86; 70,68–69. Z 30: 83,9.

Seite 129, Z 6: 106,91–92. Z 8: 106,41. Z 12: 18,114–123. Z 13: 65,51f., 61; 69,34. Z 17: 102h,7. Z 19: 106,39f. Z 23: 29,29–32. Z 24: 18,32f. Z 25: 11,55,77. 9,376f. Z 26: 94,67–79. Z 27: 34,42. Z 29: 18,79f. Z 31: 12,70. Z 32: 34,195–226. Z 36: 102i.

Seite 130, Z 2: 35,71. Z 4: 59,85; 71,34–35; 106,77. Z 12: 70,79; 106,33; 114 Bild 11. Z 19: 76.

Seite 131, Z 19: 35,20; vgl. 98,92, 95; 37,141; 107,57. Z 20: 65,40. Z 23: 91,40–41. Z 24: 98,91. Z 25; 106,38. Z 27: 94,51. Z 28: 35,64. Z 35: 55,47.

Seite 132, Z 9: 111. Z 12: 55,64. Z 14: 55,58. Z 32: 112,79.

Seite 134, Z 30: 37,82.

Der linke Schächer

Seite 136, Z 7: 18,262–266. Z 19: 57,10–15. Z 28: 88c,16–20. Z 36: 89,10.

Seite 137, Z 3: 83,108. Z 5: 83,90. Z 8: 77,10. Z 11: 62,30. Z 13:

62,142. Z 15: 114,5. Z 20: 29,55. Z 22: 29,58. Z 25: 79,39. Z 26: 82,52. Z 32: 112,38–39. Z 36: 51,72–73.
Seite 138, Z 3: 62,84. Z 6: 92,42. Z 7: 12,181. Z 10: 29,39. Z 20: 52,103. Z 21: 91,10. Z 24: 70,41; 81,66. Z 25: 34,54. Z 29: 69,29.
Seite 139, Z 14: 81,27. Z 18: 81,27. Z 19: 112,54. Z 21: 12,93. Z 28: 67,77. Z 33: 94,7–19. Z 34: 88c,38.
Seite 140, Z 1: 81,36. Z 6: 83,90–91. Z 15: 29,9. Z 16: 35,60. Z 21: 69,32. Z 23: 83,88–89. Z 24: 91,64; vgl. 112,15. Z 28: 88c,52. Z 29: 88c,33. Z 30: 81,90.
Seite 141, Z 1: 34,29. Z 2: 23,43. Z 8: 62,31. Z 10: 51,66; 91,31–32. Z 11: 29,22. Z 16: 51,66. Z 18: 62,13. 34,31. Z 19: 66,15. Z 21: 66,32. Z 24: 69,41. Z 31: 66,28. Z 34: 66,30.
Seite 142, Z 5: 98,90. Z 7: 35,51. Z 8: 35,56. Z 12: 69,33.

DEUTSCHLAND . DIE BUSSE

Die Umkehr

Seite 143, Z 11: 79,21. Z 14: 35. 69. Z 18: 58. 66. Z 22: 66,16; 69,52; 63,8. Z 32: Heinrich Kreutz S. J.: Macht und Gnade. Zur Werkgestalt Reinhold Schneiders. Stimmen der Zeit 140 (1947), 241–258.
Seite 144, Z 24: 52,1; 61,8. 69,25. Z 25: 51,8. 52,120. Z 26: 69,14. Z 27: 61,14. Z 29: 52,5; 61,29f. Z 30: 70,102f. Z 32: 91,43f.; 61,9.
Seite 145, Z 1: 61,21. Z 5: 61,44; 91,26f. Z 10: 51,144. Z 15: 51,143f.; 52,79f.; 78; 98,50. Z 19: 52,82f.; 76,20. Z 26: 51,15; 79,14; 80,5, 12; 79,14. 52,92; 54,11; 69,45. Z 29: 80,7; 83,27; 91,43. Z 31: 91,134. 91,142f. Z 35: 80,6–7.
Seite 146, Z 10: 69,46. Z 19; 69,47. Z 21: 88c,41. Z 22: 112,58. Z 23: 62,111–115. Z 24: 61. Z 29: 54. Z 34: 54, Motto.
Seite 147, Z 3: 52,23f.; 51,3.

Die Einsicht

Seite 147, Z 17: 90. Z 28: 9,395. Z 29: 7,288, 298f. Z 30: Zit. 54,31. Z 32: Zit. 54,38.
Seite 148, Z 3: 54,17–28. 100. Z 10: 100,17. 23. Z 14: 100,26. Z 16: 52,62f. Z 17: 52,149. Z 20: 92,8. Z 22: 63. 92,5–13. Z 23: 92,13–33.
Seite 149, Z 12: 92,22. Z 24: 92,26. Z 28: 92,29. Z 34: Goethe: 52,31–34; 63,42f.; 91,130f.; Schiller: 50,95; *Schillers Verzicht:* 52,7–16.
Seite 150, Z 8: 50,95–106. Z 12: 54,33f. Z 16: 54,48. Z 23: 54,60f.; 62,67. Z 29: 91,131. 90,69–98.
Seite 151, Z 2: 90,83. Z 12: 90,94. Z 19: 90,109. Z 22: 90,110. Z 34: 90,111–112.
Seite 152, Z 5: 113. Z 14: 113. Z 25: 18,290–301. Z 26: 18,39. 43.
Seite 153, Z 12: 90,131–163. Z 22: 90,147. Z 25: 90,133–134. Z 26: 19 abgedruckt in 97. Z 36: 20 abgedruckt in 96; 54,70f.
Seite 154, Z 11: 22 abgedruckt in 97. Z 12: 99. Z 13: 91,63–80. Z 20: 91,66. 76. Z 28: 96,56. Z 31: 91,78. Z 34: 99,11. 70,102f.; 92,34–44.
Seite 155, Z 6: 91,35. Z 16: 21 abgedruckt in 97. Z 17: 113. Z 25: 21,6
Seite 156, Z 6: 21,15. Z 7: 21,18. Z 11: 21,27. Z 12: 18,203–211. Z 13: 55 abgedruckt in 90; Einleitung zu

König Ottokars Glück und Ende: 102n; vgl. 51,89f. Z 26: 55,33. Z 36: 18,25–31.
Seite 157, Z 4: 87; 52,128f.; vgl. Anm. zu S. 62. Z 32: 51,103–117; 77; 79,29f.; 91,81f., 105f.; 98,77 (Sonett an Shakespeare), 102el (Ausgabe von König Heinrich IV. mit Einleitung).

Das Werk

Seite 157, Z 21: 55,21f. Z 32: 91,78. Z 34: 91,122.
Seite 158, Z 3: 81,17. Z 11: 62,60–61. Z 13: 91,125. Z 25: 106,9–13. Z 33: 18,53.
Seite 159, Z 5: 90,108. Z 11: 69,35. Z 15: 52,17–22. Z 17: 78,12. Z 23: 98,69. Z 31: 100,27.
Seite 160, Z 13: 112,21–26. Z 21: 112, 24. Z 27: 112,25–26. Z 36: 101,91.
Seite 161, Z 1: 112,26. Z 8: 100,27. Z 30: 102f., 5–6. Z 35: 102d,2–3.
Seite 162, Z 2: 102e,9. Z 24: 110. Z 32: 111.
Seite 163, Z 11: 111,52–53, 63. Z 14; 101. 108.
Seite 164, Z 20: 82. Z 36: 98,86.

ROUEN . DIE FLAMME

Der Auftrag

Seite 167, Z 29: Vgl. dazu H. U. v. Balthasar, Le Mysterion d'Origène. Rech. de Sc. Rel. XXVI–XXVII, déc. 1936 févr. 1937.
Seite 169, Z 16: 18,149–150. Z 27: 62,69. Z 31: 62,22–23. Z 34: 62–73.
Seite 170, Z 1: 62,72. Z 3: 62,106. Z 14: 81,16. Z 25: 59,80. Z 30: 81,73. Z 33: 62,82; 16,38–40.
Seite 171, Z 4: 70,122. Z 6: 62,42. Z 12: 98,75; vgl. 98,97. Z 20: 62,44 bis 45. Z 31: 107, 237.
Seite 172, Z 1: 16,8. Z 3: 59,93. Z 15: 107,237–238. Z 19: 59,74. Z 22: 59,29. Z 25: 94,47. Z 29: 34,212. Z 34: 59,27; 61,39; 52,154; 69,22; 70,13; 81,89.
Seite 173, Z 1: 59,30f. 107,219; 28; 34,187f.; 62,64; 94,34f. Z 12: 28,38 bis 39. Z 22: 16,41. Z 23: 34,57–112; zur Nacht der Heiligen: 28,27–43; 16,32; 82,16; 88c,34f. Z 35: 34,82 bis 83.
Seite 174, Z 2: 81,27. Z 7: 16,20. Z 12: 18,154. Z 19: 34,152. Z 25: 34,175f. Z 29: 27. Z 31: 34,227–255. Z 36: 34,244, 250.

Die Begegnung

Seite 175, Z 24: 70,88.
Seite 176, Z 8: 70,23–30. Z 22; 62,88f. Z 30: 34,37–55; 9,280f. Z 33: 37,121. Z 35: 102i,64–88.
Seite 177, Z 12: 37,82.
Seite 178, Z 6: 12,151–152. Z 21: 67,25. Z 24: 67,31.
Seite 179, Z 11: 109,112f., 261f. Z 23: 16,58–59; 107,219f., 274f. Z 24: 11,55–81.
Seite 180, Z 6: 37,120.

Der Einzige

Seite 180, Z 15: 81,10. Z 19: 79,34f. Z 22: 91,17.
Seite 181, Z 6: 29,62. Z 8: 88c,44. Z 11: 88c,54. Z 15: 66,17. Z 26: 88c,50. Z 31: 81,70.
Seite 182, Z 2: 59,89. Z 3: 98,89. Z 21: 59,57–58. Z 24: 66,29. Z 33: 70,67.
Seite 183, Z 1: 62,53. Z 8: 62,55.

Z 13: 83,76–77. Z 23: 35,48; vgl. 69,31–32. Z 34: 98,95.
Seite 184, Z 2: 14,50. 58,39. Z 25: 35,49–51.
Seite 185, Z 13: 52,34–35. Z 18: 70,66. Z 25: 88c,29. Z 29: 88c,55. Z 32: 66,8.

ROM . DER DIENST

Das Amt

Seite 186, Z 9: 59,29.
Seite 188, Z 2: 91,61. Z 3: 91,63.
Seite 189, Z 8: 18,8. Z 9: 70,95. Z 21: 70,96–97.
Seite 192, Z 8: 18,275 f.
Seite 193, Z 3: 116,118–119. Z 21: 112,51.
Seite 197, Z 22: 57,8.
Seite 198, Z 6: 2,123. Z 9: 9,115–116. Z 11: 9,144. Z 27: 110,53–55. Z 28: 67,23. Z 32: 34,21. Z 36: 34,133.
Seite 199, Z 3: 107,334 f. Z 7: 18,42. Z 14: 11,143. Z 16: 11,92 f. Z 26: 107,157 f., 166; 71,61 f.

Der Verzicht

Seite 201, Z 21: 108,112.
Seite 202, Z 21: 108,120–129.
Seite 203, Z 4: 108,216. Z 17: 108,228. Z 23: 108,271.
Seite 204, Z 1: 108,88. Z 5: 108,102. Z 10: 108,251. Z 11: 108,272. Z 24: 101,111.
Seite 205, Z 20: 101,85–87. Z 26: 101,67. Z 30: 101,70. Z 35: 101,70, 87.
Seite 206, Z 7: 55,47 f.
Seite 207, Z 4: 89,10–11. Z 10: 91,12–20. Z 13: 70,106–107.

Das Reich

Seite 208, Z 17: 108,274.
Seite 209, Z 1: 116,207. Z 9: 116,215. Z 13: 116,281. Z 20: 116,177. Z 23: 108,258. Z 25: 116,249. 116,252. Z 27: 116,252. Z 34: 116,23.
Seite 210, Z 5: 116,28. Z 7: 116,34. Z 12: 116,132. Z 13: 116,86. Z 28: 116,121. Z 31: 116,129. Z 36: 116,182.
Seite 211, Z 36: 116,182.
Seite 212, Z 2: 116,216. Z 16: 116,252. Z 21: 116,259. Z 26: 116,56, 72–75. Z 32: 116,166. Z 33: 116,176. Z 34: 116,260.
Seite 213, Z 6: 116,268. Z 9: 116,270. Z 23: 116,70. Z 28: 116,215.
Seite 214, Z 16: 116,14. 110/111. 113. Z 22: 116,52. Z 26: 116,44, vgl. 109. Z 33: 116,143.
Seite 215, Z 2: 116,275. Z 5: 116,142. Z 8: 116,45. Z 16: 116,219. Z 18: 116,112–113, 66. Z 25: 116,62–63. Z 26: 116,136–140. Z 28: 116,144–145. Z 34: 116,48. Z 36: 116,220.
Seite 216, Z 5: 116,276. Z 12: 116,211. Z 17: 116,87–88. Z 22: 116,89. Z 25: 116,185.
Seite 217, Z 7: 116,272–273. Z 11: 116,183–184. Z 15: 116,199. Z 19: 116,239 f.
Seite 218, Z 4: 116,237–238.
Seite 219, Z 13: 116,245. Z 17: 116,207. Z 18: 116,215. Z 22: 116,149. Z 28: 116,132–134. Z 32: 116,234.
Seite 220, Z 9: 116,281. Z 10: 116,194. Z 13: 116,159. 116,85, 259. Z 15: 116,244. Z 22: 116,121. Z 30: 116,117–118.
Seite 221, Z 1: 116,207. Z 12: 116,17. Z 15: 116,176. Z 17: 116,27. Z 36: 51,119–133; vgl. 9,39 f.; 18,32 f.

ANMERKUNGEN

MARIENBURG · DIE RITTERSCHAFT

Die Burg

Seite 224, Z 9: 60,17. Z 17: 8,109 bis 110.
Seite 225, Z 9: 8,110–111. Z 31: 8,112–113.
Seite 227, Z 7: 59,23. Z 8: 28,10.
Seite 228, Z 7: 52,151.
Seite 229, Z 21: 91,34–35. Z 24: 98,85. Z 28: 35,65. Z 36: 52,135.
Seite 230, Z 36: 9,336–337; vgl. 18,184f.

Der Geist

Seite 234, Z 24: 113,35–36. Z 27: 113,37.
Seite 235, Z 2: 113,41. Z 6: 60,22. Z 30: 99,9–10. Z 34: 99,11.
Seite 236, Z 5: 52,36. Z 21: 52,39–40. Z 23: 78,6–7. Z 29: 76,24–25.
Seite 237, Z 16: 60,19–20.

Das Kreuz

Seite 239, Z 2: 16,50. Z 6: 59,41–42. Z 10: 28,82. Z 14: 27,30.
Seite 240, Z 24: 78,12. Z 28: 76,27. Z 29: 91,17. Z 36: 59,40.
Seite 241, Z 11: 78,25–26. Z 15: 91,98. Z 19: 7,219–220; 225. Z 22: 71,38. Z 23: 98,68. Z 30: 62,40. Z 32: 3,56.
Seite 242, Z 4: 78,29f. Z 16: 37,82. Z 21: 34,250.
Seite 243, Z 5: 60,20.

ENDE

Datum der Entleihung bitte hier einstempeln!

1-3. Sep. 1996		

Datum der Entleihung bitte hier einstempeln!

Hinweise

Signatur	Stok
61. 8° 4604	8c

RS

Bub	AK
9. 09.	09.

Titelaufn.	AKB
	27.8.

FK

1 M. Lit. gesch. 31.8. Va.

Bio K

Bild K

Schneider, Reinhold

1903 - 1958 2.9.

SWK

Sonderstandort	Signum	Ausleihe-vermerk